

【民族史】

# 明清河湟民族走廊各民族的多元共生

何 威

**【摘要】**明清时期河湟民族走廊各民族的共生不仅是各民族交往交流交融的体现,还是民族间合作竞争的表现,更是一种共适应、共进化、共发展关系,推动着民族间的交融互动。民族间的差异互补效应与地理生态的多样性,使其产生强烈的共生需求;和而不同的共生心理,又减少了民族交往中的争议与冲突。在不断磨合与调适中,形成各得其所、相对平衡的共生秩序。民族间的交往交流交融,构筑起了共有精神家园,产生了浓厚的共生情感,让共生积淀为一种稳定的心理状态和内心认同,形成稳固而持久的共生系统。相互激发、合作互惠的共生关系累积成共生能量场,将各个民族更加紧密地“吸附”在一起。历史上的民族共生有利于各民族交往交流交融和经济社会发展,推动中华民族由多元凝聚为一体,也为我们铸牢中华民族共同体意识奠定了历史基础,启示了重要路径。

**【关键词】**明清;河湟民族走廊;民族共生;民族交往交流交融

**【作者简介】**何威,河南大学铸牢中华民族共同体意识研究中心/哲学与公共管理学院副教授(河南 开封 475001)。

**【原文出处】**《民族研究》(京),2024.2.83~93

**【基金项目】**本文系国家社科基金项目“古代河湟民族走廊各民族共生关系研究”(批准号:22BMZ036)的阶段性研究成果。

## 一、问题的提出

河湟民族走廊处在中国地理的几何中心,位于黄河、湟水、大通河之间,大致范围在日月山以东、祁连山以南、甘南草原与青海黄南草原以北、陇山以西,是将青藏高原、黄土高原、蒙古高原连接起来的重要地带。它不仅是一个地理单位,更是一个复杂的社会文化空间网络,成为多方交往交流交融的公共空间。历史维度下河湟民族走廊的交互性,走廊上不同区域、不同民族之间的和而不同与多元共生,都是值得关注的重要议题。河湟民族走廊地区的研究有助于阐释中华民族发展的历史逻辑、理论逻辑,解读多民族的共生之道。

共生是自然界和人类社会普遍存在的现象,冲突与对立只是人类历史发展的支流和插曲。德国真菌学家德贝里(Antonde Bary)于1879年首先提出共生的概念,近年来被经济学、社会学、民族学等学科广

泛引用。纵观国内十余年来关于“民族共生”的研究,学者们主要聚焦于理论建构和实践路径的探讨。许宪隆提出了共生互补理论,<sup>①</sup>袁年兴等致力于民族共生理论的来源、概念、方法论、学术价值、分析模型、评价体系等的研究,<sup>②</sup>丁龙召阐释了中国各民族的共生生态关系,并将其看作认识中国民族关系的新视角。<sup>③</sup>此外,学者还从共生视角关注和研究当前散杂居民族关系、民族文化保护与旅游开发等。<sup>④</sup>对多民族聚居的民族走廊地区的研究,则主要关注民族经济共生与文化共生等问题。<sup>⑤</sup>

河湟民族走廊自古以来就是多民族聚居之地,各民族在此迁徙流动,共同生活。但走廊上的各民族共生不能简单地视作多民族的共居或共存,民族共生的核心问题是拥有平等权利,具有共同利益,实现共同发展。所以说,这种共生不仅是各民族的交往交流交融,还是民族间的合作竞争,更是一种共适

应、共进化、共发展关系。冲突、斗争、妥协、合作都是民族共生的表现形式。民族共生是动态的,呈递进发展态势,由点共生、间歇共生、连续共生向一体化共生推进,不同时期的民族共生格局、共生模式、影响因素不同且各具特点。

明清时期是河湟民族走廊各民族迁徙融合发展演变的重要阶段,奠定了今天河湟民族走廊的基本民族格局,成为该走廊各民族共生关系由异质多元走向交融一体的转型时期,各民族由此呈现出多元共生态势。因此,明清河湟民族走廊各民族的共生关系是我国多元一体格局的一个缩影,也是我国西部各民族交往交流交融的一个代表。研究清楚这一问题,对于理清中华民族共适应、共进化、共发展的历史图景,明晰中华民族由多元凝聚为一体的历史机理,具有十分重要的价值和意义。

## 二、互嵌互融的民族共生生态

明清时期,汉、藏、蒙古、回等民族在河湟民族走廊生息繁衍。但各民族并非像沙子一般散落在走廊上,而是实现了全方位的民族互嵌、流动融居。政治上参治,经济上共赢,文化上融合,双向互动、相向而生,形成了互嵌互融的民族共生生态。这一共生生态既是依靠国家力量自上而下的强势推动,也是源于普通百姓自下而上的生活实践。

### (一)互通有无与经济共赢

河湟民族走廊处于农业经济和游牧经济的交接地带,走廊西部的日月山恰好是农业和游牧经济的分界岭,受自然环境因素的影响,走廊上藏族和蒙古族等大都以游牧经济为生,汉、土、回等族则主要以农耕为业。农业经济与游牧经济的天然互补性,造就了走廊上民族间物质交换和经济交流的必然性。加之这里自古以来就是经贸往来之通道,汉魏时为丝绸之路南线,唐宋时又是唐蕃古道,所以走廊上的民族贸易异常繁盛。畜产品、药材、粮食、日用百货等交易数量巨大。明代,这里的经济贸易以茶马互市为主,且多被官方垄断,设立有河州茶马司、西宁茶马司等,专事茶马贸易。据《明实录》记载,洪武二十五年(1392)五月明朝曾在河湟等地以茶30万斤,易马10340匹,<sup>⑥</sup>后虽有减少,但嘉靖时期每年易马

数仍维持在数千匹,<sup>⑦</sup>可见当时茶马贸易规模之大。

到了清代,官营茶马贸易逐渐衰落,民族贸易走向极盛。走廊上的镇海堡(在今青海西宁市湟中区北)、白塔(在今青海大通县老城关)、多巴(在今青海西宁市城西的大西川)等地,成为民族贸易的重要交易场所。梁份在《秦边纪略》中形容西宁从事民族贸易的人“负提辇载,交错于道路……举袂成云、挥汗成雨”。<sup>⑧</sup>河州(今甘肃临夏回族自治州)、西宁等地都出现了粮面市、牛马市、皮毛市等专门的贸易集市。尤其是嘉庆、道光之际,丹噶尔(今青海湟源县)的商业进入极盛时期,大黄“每年约出四五万斤至十余万斤不等”,麦面“每年约市量五千余石”,青稞“每年约市量二千石,小黄米每年约市量百余石”,哈达“每年约万余条”,大布“每年约一千卷,杂货共三百余担等”。<sup>⑨</sup>从贸易点之多、贸易量之大、贸易种类之丰富,足见河湟民族间强烈的共生需求与相互依赖。正是由于民族贸易的异常兴盛及其特殊性,才催生了专门服务于民族贸易的人员和机构——歇家,“歇家者,交款交货媒介人之名也”。<sup>⑩</sup>歇家的数量不少,光绪年间的丹噶尔就有“五十余家”,<sup>⑪</sup>他们通汉、蒙古、藏等各民族语言,是专业的贸易中介,在各民族经济往来中起着不可或缺的桥梁作用。

走廊上各民族在经济上互通有无,实现了经济共赢,大大增强了民族间紧密相连的共生度,形成经济共生生态。在需求和利益的驱动下各民族交往交流交融,奠定了民族共生的基础。

### (二)治理上的因地制宜与“土流参治”

明代,中央政府在河湟民族走廊设立了军政合一的卫所,以卫所来领兵、管民、治土,并因地制宜,将少数民族首领参治于卫所之中,担任指挥同知、指挥僉事等职,允其世袭罔替,成为土官,但一般以流官执掌卫事,土官为之佐。明洪武六年(1373),朱元璋给西宁卫指挥僉事朵儿只失结的诏谕中明确写道:“尔朵儿只失结久居西土,闻我声教,委身来庭,朕用嘉之,今开设西宁卫,特命尔为之佐。”<sup>⑫</sup>从而实现“以流管土、以土治番”,构建起“土流参治”的权力架构。如庄浪卫就有指挥使汉官4员,土官2员;指挥同知汉官5员,土官2员;指挥僉事汉官10员,土官

3员;千户汉官5员,土官1员;副千户汉官7员,土官4员;实授百户汉官10员,土官7员;试百户汉官12员,土官6员。<sup>⑬</sup>这种权力架构,将少数民族首领纳入国家治理体系之中,实现了其在政治上的参与。

伴随着国家权力向河湟的延伸以及河湟与中原一体化的进展,到了清代,中央政府废除卫所、设立府县,实现了对河湟的直接管理。但在基层社会的权力架构中,仍然吸收了大量少数民族首领,如保留了参治于卫所中的土官。《甘青宁史略》卷19记载了乾隆四十六年(1781)河州土指挥同知何武、西宁土指挥使祁执中、洮州土指挥金事杨宗业等四十一家土官。土官因为卫所的裁撤而失去了军政权力,但其仍然有自己的所属土地、所领土民,在河湟基层仍然发挥着重要作用。另外,清政府在河湟牧区实行千百户制度,“就其原有番目给予土千百户职衔,颁发号纸,令其管束”,<sup>⑭</sup>“令千户管三百户,百户管一百户,什长管十户。是千户之族有三头人,二千户之族有七头人,头人各领所管”。<sup>⑮</sup>在农耕区的基层社会推行乡约制度,但往往也是“就其原管番目委充乡约里长”,<sup>⑯</sup>或“复选老成回民充当乡约,劝诫稽查”。<sup>⑰</sup>清政府在基本实现对河湟直接管理的背景下,仍然保留了少数民族首领一定的基层治理权,这种政治共生生态构建在一套“土流参治”的制度体系下,既满足了不同民族统治者对政治权力的享有,又有效解决了民族差异带来的统治危机。

### (三)多元交汇与文化共融

多元文化交汇交融是河湟民族走廊“文化共生生态”的基本特征。作为交互地带,东西方文明在此中转交汇,伊斯兰、藏传佛教、儒释道等文化在此传播碰撞。作为边缘地带,远离汉、藏、蒙古等文化中心,层层弱化,没有形成某一文化绝对优势,却恰恰为多元文化共生提供了空间。走廊上多元文化相互采借、和而不同,在语言、风俗、宗教等诸多领域实现了互动交融。文化共融现象相当普遍:藏族“与汉民杂住之处,庐室衣服,无或异也,婚丧吊庆,相与往来”。<sup>⑱</sup>嘉庆年间,走廊上的“蒙古竟然有穿戴番子衣帽毫无区别者”,<sup>⑲</sup>清廷屡令“正蒙古衣冠,以防诡混”。<sup>⑳</sup>清代,多民族文化交融形成的民间歌谣——

“花儿”,在河湟走廊地区逐渐流行,其具有“汉语、回调、番风”的典型特征。花儿的语言以汉族为主,但也会掺杂其他民族语言,“不但词汇交混使用,而且发音也是非汉非藏、亦汉亦藏的,从而产生了一种汉藏合璧的韵味。在青海花儿中把不同的两种语言交混使用的情况也形象地叫作‘风搅雪’”。如花儿中唱道:“大石头根里的清泉水,娃里玛曲同果啰,我这里想你者没法儿,却干通曲水果啰。”<sup>㉑</sup>

宗教信仰本来具有强烈的排他性,但走廊上多元文化共生却让这里的宗教信仰突破边界、相互采借。如道教供奉的关公、文昌帝君在明清时期被纳入河湟藏传佛教神仙谱系,关公被称作“南色天王”,位列藏传佛教四大天王之一。文昌帝君被称作“阿米约拉”,意为“地方神”。建于明代西宁卫的文昌宫,整体呈汉藏文化融合式的建筑风格,“依山傍水,河流萦绕,汉番信仰,土民供奉。每逢朔望,香烟甚盛,有事祈祷,灵应显著,久为汉番信仰祈福消灾之所”。<sup>㉒</sup>走廊上的喇嘛庙内供奉的神佛之中,除佛教神灵外,也不乏道教神祇。河湟民和土族地区,在每个村庙内,往往出现道教诸神与佛教诸神同处一堂、共享人间香火的情景。这里神圣公共空间的“我群”象征功能已经弱化,反而成为民族交往、相互渗透的重要平台,成为不同文化圈相互融通的叠合区域。

### (四)相向而生与民族融合

河湟民族走廊的民族共生不是单向流动,不是“强势民族”对“弱势民族”的同化,而是相向而生、双向互动,和合共融,是民族间的相互吸收,共同进步,你中有我,我中有你。走廊上与汉族杂居的“番族”往往“颇染汉风,其俗务稼穡,习工作,事畜牧,高楼暖炕,皆与汉无异”。<sup>㉓</sup>这种“汉化”的“番族”被称作“嘉西番”,但同时亦有汉族成为“番人”者,吴屯土族“其先盖江南人,余亦多河州人。历年既久,衣服、言语渐染夷风,自认为土人,而官亦目为番人矣”。<sup>㉔</sup>还有少数民族之间的交融,走廊上的“卡力岗人”,就是乾隆年间改信伊斯兰教的藏族人,被称作“藏回”。另有回族融入藏族之中,成为不食猪肉的“回番”,有的甚至成为藏传佛教的转世活佛,如清道光年间担任西藏摄政长达25年之久的诺们罕阿旺绛贝楚臣嘉

措就曾是洮州杨土司所属的“回番”。

同时,民族间交往交流交融的重要体现——族际通婚,在走廊上也较为普遍。河湟土司虽族属不同,但土司间的联姻却屡见不鲜。如身为蒙古族的庄浪鲁土司与作为土族的西宁李土司多次联姻。鲁土司二世祖巩卜亥加娶西宁东李土司二世祖李英之妹,三世祖鲁贤娶李英之女,四世祖鲁鉴娶西宁西李土司始祖李文之女等。不仅如此,河湟土司也与其他汉族达官显贵通婚,如西宁东李土司李英之女,嫁恭顺侯吴谨,庄浪鲁土司五世祖鲁麟娶羽林卫都指挥王振之女等。族际通婚还发生在普通百姓之中,史载“近边土人居民因与番人结亲,或通吐蕃”。<sup>⑤</sup>这也与允许族际通婚的政策息息相关,明朝曾规定,“诏蒙古、色目人既居中国,许与中国人家结婚姻”。<sup>⑥</sup>走廊上的土、撒拉、保安、东乡等特有少数民族,也正是蒙古、藏、回、吐谷浑、汉等民族互相通婚融合或与外来民族交往交融,在明清时期逐渐形成的。

### 三、民族共生的内在机理

明清时期河湟民族走廊各民族共生关系的形成,对于区域和谐稳定、促进各民族共同发展、加快各民族相互交融为一体的历史进程起到了奠基石的重要作用。但共生关系的形成,除了由于民族间互利互惠的利益刺激、合理的制度安排、文化的交流交融等原因之外,还有一些深层次的内在机理值得挖掘。

(一)民族间的差异互补效应与和而不同的民族心理

河湟民族走廊上的各民族在经济发展模式、民族文化心理、生活风俗习惯等方面存在诸多差异,且又分别崇奉儒家文化、藏传佛教文化、伊斯兰文化等,使得不同民族特色鲜明。但这种差异并没有造成民族间长时间大范围的对立与分离,而是产生了强烈的互补性与依赖性,推动着不同民族相互交往交流交融,在民族内部需求的驱动下跨越边界、共生发展,形成互补效应。所以,走廊上没有一个民族是封闭式的内向自我发展,而是需要依赖于民族间交

流交往的支持。

走廊上民族间的差异互补效应不仅体现在游牧经济与农业经济的互通有无,更体现在民族个性特征的取长补短上。以汉、藏、回三族为例。汉族勤劳智慧、中庸平和、善于创造,是河湟先进生产力的引领者。在小农经济和儒家思想影响下,自给自足,重农轻商。藏族自由豪爽、粗犷豁达、传统质朴、善于游牧;回族则勇敢无畏、敢于冒险、精明能干、善于经商。显然,三个民族个性特征迥异,但互为补充,相得益彰。藏、回等族需要汉族的先进生产力和文化,改变河湟落后面貌,引领河湟经济社会发展,加强与王朝国家的联系;汉、藏等族需要“善商、乐商”的回族充当“媒介”,激活汉藏间的经济贸易,各取所需。走廊上因此诞生了以回族为主体的、专业化区域性的民族贸易集团——河州商人,正所谓“回民操藏民的主要经济权”。<sup>⑦</sup>汉、回等族则需要藏族的马匹、牲畜、毛皮等,获取利润,满足生活需要,适应当地独特的自然环境。汉、藏等族的短板,恰恰是回族的长处;藏、回等族的不足,又是汉族的优势。这种“差异互补效应”有效解决了各民族因不同而造成的分离与矛盾,并让各族因各取所需而自觉地联系在一起,在取长补短中,相互协作,共同优化,团结奋斗,形成了谁也离不开谁的互补格局。

当然,民族间的差异不仅会产生互补效应,也会造成民族间的隔阂与冲突。河湟民族走廊上各民族相似的历史背景和集体记忆使其形成了和而不同的民族心理,从而在内心深处能够接受他者,这为差异互补效应的产生提供了必要条件。河湟民族走廊是流动的走廊,各民族可以说是你方唱罢,我登场。秦汉时期,这里是羌、戎的天下;魏晋南北朝时期,吐谷浑崛起,成为这里的霸主,鲜卑、匈奴、氐等迁徙至此;唐宋时期,唃廝囉政权兴起,吐谷浑、鲜卑等或融入他族,或迁徙他处;元代,蒙古族大量来到河湟;明清时期,回族、汉族大批迁入此地,并形成了土、东乡、撒拉、保安等新的民族,这样的民族构成逐渐稳定下来,奠定了今天河湟民族走廊的民族格局。所以说,明清时期河湟民族走廊的各民族都是渐次迁

入此地,或是民族迁徙融合而来,都是“外来户”。作为迁徙而来的民族,他们大都处于本民族的边缘,力量弱化,不够强势,需要抱团取暖。这种相似的历史背景和集体记忆使河湟各族更易接受“他者”,而不会强烈“排外”,不会产生激烈的“文明冲突”。河湟虽远离中原,山大沟深,但多民族的迁徙流动,你来我往,打破了地理阻隔,让这里“封而不闭”,开放多元,具有和而不同的文化基因。再者,河湟自然条件恶劣、生产力水平较低,河湟各族的民族心理虽然保守、实在,但也具有包容、坚忍的特点,于是在自觉或不自觉中达成了身份认同的超越性和灵活性。

弗雷德里克·巴斯(Fredrik Barth)认为,在一个具有包容性的社会体系中,就族群的文化特征来说,联系几个族群的积极纽带取决于他们之间的互补性,这样的互补性会导致相互依赖或共生,建立接合、融合区域。<sup>②</sup>所以,差异互补效应使河湟各族产生了强烈的共生需求,成为河湟各族共生发展的原动力,推动其形成一个有机联系、环环相扣、层序分明的共生系统,各民族在共生系统中各有“职司”,因优势不同而各取所长,民族间物质或能量的生产与交换成为共生系统存续发展的根本动能。和而不同的民族心理则为这一共生系统提供了包容性的外部环境,有效减少了因民族分歧而导致的相互掣肘,从而产生了优势叠加的效应,让共生系统更加巩固,充满活力。

### (二)独特的地理环境与区位优势

在生产力水平还不发达的明清时期,地理环境对民族交往交流交融的影响和限制十分显著。河湟民族走廊的地形地貌以山地、丘陵、峡谷、盆地为主,达坂山、拉脊山、冷龙岭、卡力岗山、八宝山、雷积山、太子山等纵横相连,仅临夏回族自治州境内的较大山岭就有163座,<sup>③</sup>门源、民和、化隆、循化等县的山地面积占全县总面积的70%以上。黄河、湟水等冲刷而成的河谷地带,则是沟壑纵横、川谷相连,形成串珠式地貌。河湟民族走廊多山地多峡谷的自然环境一方面造成各地理单元内的相对封闭,另一方面,峡谷中的通道也成为文化和民族交流的重要孔道,

同时,河湟走廊地带又是中原王朝与少数民族地区交接之地。这种“通道型”的区位优势有效弥补了河湟民族走廊的地理劣势,极大地带动了民族间的迁徙,让各民族又“流动起来”,成为我国民族迁徙流动和交往交流交融的重要廊道。

此外,黄河及其支流切穿山脉,使得河湟民族走廊形成发育完整的三级阶梯:一级阶梯称为“川”,二级阶梯称为“塬”,三级阶梯称为“梁”。由于海拔、降水和日照的不同,走廊上自然环境的区域差异和垂直变化明显。自然环境的多元多样,产生了不同的生态单元,形成了走廊上多结构、多层次的生产生活方式,造成本地域民族生产的产品较为单一,难以完全满足本区域民族的生活需求,需要与其他民族互通有无,从而大大强化了民族间的共生需求。

### (三)各得其所、相对平衡的共生秩序

河湟各族进入走廊后,大都能够各取所需、各得其所。汉回农耕,蒙藏游牧,回回商人来往贸易,互通有无。各族都有自己相对固定的生存空间,也基本满足各族的生存需求。他们相互交往交流交融,实现了族际生态的相对平衡,构建起相对稳定的社会秩序。一旦平衡被打破,秩序被破坏,影响到百姓的日常生活,那么走廊上的共生格局就会瓦解。只有通过利益调整,重构起新的社会秩序,重新找到各民族的平衡点,才能恢复原有的共生关系。

明朝中后期,东蒙古大举入迁河湟。因蒙古以游牧为生,需要广阔草场,与原居于此地的藏族产生激烈矛盾。在争夺中,“番人失其地,多远徙。其留者不能自存,反为所役属”。<sup>④</sup>显然,河湟民族走廊由于外部力量的强势介入,社会已然失序,蒙古势力的快速膨胀导致蒙藏族际关系失衡,共生格局被打破。正是在这一背景下,明廷派郑洛经略河湟。郑洛以遏制蒙古势力为突破口,采取分散蒙古势力,招抚藏族各部等措施,使蒙藏关系重新回到相对平衡的状态,河湟民族走廊才得以恢复平静。

然而到了清代,在平定蒙古贵族罗卜藏丹津的叛乱后,蒙古在河湟的势力日益衰微,“人畜两敝”,雍正初青海蒙古被编为29旗,有人口10万左右,<sup>⑤</sup>而

到了嘉庆十五年(1810),蒙古29旗仅剩人口不足3万,<sup>②</sup>减少了近70%。藏族在摆脱蒙古的统属后,休养生息,丁口日繁。蒙藏关系的相对平衡状态再次被打破。因人众地狭的矛盾日益突出,藏族为抢夺生存空间,开始向蒙古驻牧的草场迁移,其中黄河以北的环湖草原成为藏族部落争相迁移的地区,“抢劫蒙古乃其世仇,觊觎河北乃其素志”。<sup>③</sup>针对此种情形,清廷对迁移河北的藏族采取武力驱剿的方式,这显然未抓住问题的根本,只是权宜之计,收效必然甚微。嘉庆十二年(1807)起,那彦成奉命办理“番案”,他改变了以往的单一之策,采取分化孤立、严格经济来往等系列措施,极力恢复蒙藏之间原有的族际平衡,取得了一定的成效,但“河北地广人稀,河南地狭人众,现在野番全数回巢,循、贵厅属几有人满之患”,<sup>④</sup>那彦成也未能从根本上解决藏族部落人众地狭之矛盾。因此,相对稳定之后,再次开始了大规模的藏族北移活动。直到咸丰八年(1858),清廷承认移入黄河以北藏族在该地界有游牧之权,持续百年之久的藏族北移最终以“环湖八族”的形成而告终。

可见,共生民族“各得其所、相对平衡”是民族共生的根基。只有具备足够的生存空间和相对平衡的族际生态,逐渐构建起被共生各族认同的共生秩序,才能形成稳定持久的共生关系。

#### (四)长期稳定的共生情感

随着明代以来民族格局的基本稳定,河湟民族走廊各民族的共生关系基本形成,并长期持续。在日常生活实践与长期的交往交流交融中,这种共生逐渐成为一种习惯、一种传统,其他民族成为各民族日常生活中不可或缺的一部分,在共生民族之间产生了谁也离不开谁的共生情感,这种共生情感成为连接共生民族之间关系稳定而持久的纽带,并升华为对各民族共生的内心认同,积淀成稳定而持久的心理状态。民族共生不仅仅是利益的刺激,而且成为共生民族在心理上、情感上的相互需求、相互信任与相互依赖,并世代相传。

共生情感的维系与强化需要载体,需要各民族

参与其中,在共同的欢庆中,增进彼此情感,产生情感共鸣,构筑共有精神家园。在河湟民族走廊上,许多仪式活动并非某一民族所独有,而是多民族共创与共享,如河湟花儿就是“汉、回、土、撒拉、东乡、保安等民族以及部分裕固族和藏族群众用汉语歌唱的一种口头文学艺术形式”。<sup>⑤</sup>还有多民族参加的万人扯绳赛,据《洮州厅志》载:“其俗在西门外河滩,以大麻绳挽作二段,长数十丈,另将小绳连挂大绳之末,分上下二股,两钩齐挽。少壮咸牵绳首,极力扯之,老弱旁观,鼓噪声可撼岳。”<sup>⑥</sup>由于河湟宗教具有“和合相融”的特点,宗教仪式往往也是多民族的“联欢”,如以土族为主体、汉藏等族参与的纳顿节,岷岷地区的龙神赛会等。康熙《岷州志》对大崇教寺四月八“浴佛会”的盛况就有如下描述:“汉番男妇,及邻郡洮州诸番,朝山进香者摩肩接踵,各携清油、酥油,赴寺点油礼佛,谓之燃海灯。甚至羌儿番女并坐殿前,吹竹箫、歌番曲,此唱彼和,观者纷然。”<sup>⑦</sup>这些多民族共同参与的仪式活动,成为增进各民族共生情感,延续各民族的共生传统,构筑各民族共有精神家园的鲜活载体。

#### 四、民族共生的能量场

“民族共生关系的存在,最重要的是体现在形成一种共生能量,这种能量是共生关系增加的净能量,来源于民族共生体对政治、经济、文化的有效生产、交换和相关权益、利益的配置,能量体现共生关系的协同作用和创新活力。”<sup>⑧</sup>所以,民族间形成共生关系的基础是实现合作、互补与互惠。倘若民族共生无法产生共生利益和共生能量,那么民族间就不可能建立稳定持久的共生关系。

河湟各族相互依赖、互补共进,在交往交流交融中,激活双方、协同发展,累积成多民族互惠共生的能量场,良性竞争、相互激发是民族共生进化的理想模式。河湟各族采借交融,优势叠加,实现了经济社会的共同发展。这种发展路径不同于单一民族的独自发展,而是各民族在共生系统中、在相互激励下实现合作发展。民族共生发展的动力来源于各民族相互作用产生的共生能量。当然,共生能量是动态变

化的,且大小不一,这并不会改变各民族和谐共生的总体格局。

河湟民族走廊上不同民族间的共生也存在较大差异。共生关系、共生程度等的不同,形成了多样化的共生模式。不同的共生模式,其产生共生能量的方式、途径、成效也不尽相同,从而形成了不同类型的能量场。

互鉴型共生能量场。互鉴型共生能量场是河湟民族共生能量产生的基本类型,以汉族与藏、蒙古、回等民族的共生为代表。这种共生能量场的主要特点表现为共生民族的“实力”相对平衡,尤其是共生民族文化积淀深厚,具有稳定的文化系统、典型的文化特色。此类型的民族共生相对持久,互动频繁,一般不会涉及民族核心要素,往往是经济文化、物质技术等相互交换和采借,非彻底的改变。互鉴型共生能量主要来源于双方的互相借鉴、相互学习与优势互补。如在汉藏民族共生中,藏族学习了汉族先进的生产技术,获取了生活的必需品,经济社会获得了长足的发展。特别是靠近内地与汉族杂居之藏族,在汉族的影响下,“渐次开垦,牧而兼耕,各就水土之便,筑室家成村落焉”。<sup>⑨</sup>明宣德十年(1435)三月,藏族部族曾因粮食歉收,无种春播,向西宁卫官仓借种300多石,<sup>⑩</sup>可见当时藏族的农业经济已初具规模;汉族则在与藏族的民族贸易中获得利润,促进了经济繁荣,并吸收了藏族穿皮袄、喝熬茶等更适宜当地自然环境的风俗文化,实现了本民族在河湟落地生根、发展壮大。

共享型共生能量场。共享型共生能量场以蒙古与藏族的共生为代表,这种共生能量场的特点主要表现为共生民族之间不仅“实力”相对平衡,而且关系密切,相互交融,在生产方式、文化信仰、风俗习惯等某一领域因融合而发生实质性的重大改变,并形成双方文化之间的共享点。如蒙古族在明代中后期大批迁入河湟民族走廊后,接受了藏传佛教,藏传佛教成为蒙藏两族交错互融的共享点,并将双方紧紧地连接在一起。共享型共生能量主要源于对双方共享点和谐有效的共享,双方的共生发展几乎都与共

享点密切相关,并由点及面,形成共生发展的能量场。明万历六年(1578),蒙古俺答汗与藏传佛教领袖索南嘉措在仰华寺会晤,互赠封号,俺答汗皈依藏传佛教,使藏传佛教在蒙古广为流传,这成为蒙藏两族能够在河湟和谐共生、共同发展的标志性事件。共同的宗教信仰让蒙藏两族虽因生存空间的争夺而发生多次甚至长久的冲突,但终能通过利益调整而重归于好,并未从根本上动摇河湟民族走廊各民族的共生格局。蒙藏两族在建筑、医学等领域相互借鉴、异曲同工,藏传佛教都发挥了载体、纽带作用。正因为藏传佛教的影响,蒙藏两族在文化、风俗等多个方面超越边界,交融互通,具有极高的相互认同度。

包裹型共生能量场。包裹型共生能量场以回族与东乡、撒拉、保安等民族的共生为代表,其特点主要表现为共生民族存在“不对等性”,双方“实力”相差较大,在人口数量、分布范围等方面存在较大差距,“较小民族”呈现出被“较大民族”包裹的状态,“较小民族”主要与“较大民族”进行交流,并在经济方式、宗教信仰、思想观念、道德伦理、生活习惯等多方面与“较大民族”趋同,双方关系十分密切,共生程度很强。如东乡、撒拉、保安族就深受伊斯兰文化影响,明清时因此被称作“东乡回”“撒拉回”“保安回”。此类型的共生能量主要源于双方的团结与互助。“较小民族”对“较大民族”彼此间具有一定的依附性,往往可从“较大民族”获得一定资源和经济利益等,“较大民族”则从“较小民族”获得强有力的支持,往往会表现出高度的一致性,如在清代同治回民起义中,就有大量撒拉、东乡、保安族的参与。正是在这种稳定的共生关系下,回族与撒拉、东乡、保安族的共生阻力较小,团结互助,共同发展。

交错型共生能量场。交错型共生能量场以土族与汉、藏、蒙古等族的共生为典型代表,其与包裹型共生能量场具有相似性,共生民族之间在人口数量、分布地域大小等方面存在较大差距。但该类型的“较小民族”并非被某一民族所“包裹”,而是与多个民族交错混居。所以其往往不是与某一民族交融,

而是深受多个民族影响,“较小民族”文化的多元化特征十分明显。如土族的语言,深受汉语和藏语的影响,在宗教用语中,采用藏族借词较多,日常生活中则以汉语借词为主。明清时期土族没有自己的文字,主要使用汉字或藏文。土族的日常饮食兼具农业和畜牧业并存的特征,婚姻程序严格地遵循着纳彩、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎等为主的汉族“六礼”,婚俗中重要的“跨火堆”“留央”等仪式,又显示出蒙藏文化的影子。宗教信仰虽以藏传佛教为主,但也信奉萨满教、道教等,还有祖先崇拜的传统。该类型的共生能量主要源于共生民族的和谐相处、吸纳借鉴,形成合力。交错型共生民族间的相互影响较深,尤其是“较小民族”对“较大民族”的学习借鉴是全方位深层次的,并借此实现了文化等领域的重构,推动民族的跨越式发展。

河湟民族走廊各民族共生关系的形成能够产生强大的共生能量场,促进各民族之间的团结和共同发展。反过来,共生能量场又像磁场一样,将能量场中的各民族紧紧“吸附”在一起。这种共生能量越强大,各民族就联系得越紧密。

## 五、结语

民族共生大力推进了经济社会发展。各民族只有构建起稳定而持久的共生关系,才能产生互补互鉴的共生效应,形成优势叠加的共生能量,在合作互惠中共同趋优,协同发展。河湟民族走廊地处偏远,因各民族的共生发展使得经济文化异常兴盛,“民人渐多,开垦日广”,<sup>①</sup>出现了“治教休明,士风渐盛,人物辈出……秦陇以西繁华称首”<sup>②</sup>的繁荣景象。西宁、碾伯(今青海海东市乐都区)、丹噶尔等经济贸易较为发达的城镇先后涌现,道光年间来此游历的法国传教士古伯察记载,丹噶尔“虽然是一座小城,但居民非常稠密,非常热闹,商业很发达”。<sup>③</sup>同时,河湟多种文化交相辉映,儒学广泛建立。进士杨兴霖盛赞此地“行见人皆响风,民亦慕义,易椎鲁为良秀,进边陲于文明,固邦家之光,实是鄯、湟之福也”。<sup>④</sup>

长期的共生使得各民族团结一致、守望相助,在

合作一竞争的不断博弈中,形成了强大的内生性共生智慧和丰富的实用性共生策略,构建起紧密相连的血缘、地缘、业缘关系,从而有效增进民族间的互信与互认,在情感和心理层面消弭“他者的边界”,让各民族的交往交流交融稳定而持久,进而内化为一种自觉和约定俗成,奠定了河湟社会整合与秩序稳定的基石。河湟民族走廊正是在各民族的交往交流交融中形成的,也成为各民族交往交流交融的典型区域。

民族间的差异互补效应与地理生态的多样性,让民族间产生共生需求。在内生需求的驱动下,各民族跨越空间、跨越边界,交往交流交融。和而不同的共生心理又有效减少了民族交往中的争议与冲突。在不断磨合与调适中,形成各得其所、相对平衡的共生秩序。长期的交往交流交融,促使各民族产生浓厚的共生情感,让共生积淀为一种稳定的心理状态和内心认同,形成稳固而持久的共生系统。相互激发、优势互补、合作互惠的共生关系累积成共生能量场,将共生民族更加紧密地“吸附”在一起。

民族共生是中华民族共同体形成的重要路径。民族共生,让民族间相互激发、相互影响,民族因此而不断流动,不断变革,而不会自我封闭;民族共生,让民族间互补互惠、携手并进,共生民族在利益的刺激下,在理性的抉择中,和谐共处,相向而生,而不愿排斥他族;民族共生,让民族间相互学习,取长补短,民族关系因此向有序化和一体化的更高层次发展,推动中华民族从多元凝聚为一体。

综上所述,明清时期河湟民族走廊各民族大小不一,禀赋不同,文化多样,具有各自特色,形成各自优势,这是其多元的一面。同时,各民族共生需求的现实境况与共生心理价值取向,使其结成共生秩序和共生情感,产生共生能量,在政治、经济、文化等多方面,实现了共赢、共享与共融,促进了一种共生型民族关系的形成。多元聚为一体,一体容纳多元,明清河湟各族在长期的历史交往中,在求同存异中,构建起了多元共生的格局。

## 注释:

①本刊记者:《共生互补:构建和谐的散杂居民族地区——访中南民族大学民族学与社会学院院长许宪隆》,《中国民族》2008年第1期。

②袁年兴:《民族共生理论(方法论)的构建——基于社会生物学的学术共鸣》,《东疆学刊》2009年第4期。

③丁龙召:《认识中国民族关系的一个新视角:各民族共生生态》,《内蒙古师范大学学报》2003年第6期。

④岳雪莲:《共生互补视角下中国散杂居民族关系的特点》,《广西民族研究》2010年第2期;谭晓静:《共生与共赢:海南国际旅游岛背景下的民族文化保护与旅游开发研究》,《黑龙江民族丛刊》2012年第3期。

⑤周智生、猴晓婷:《藏彝走廊地区多民族经济共生形态演进机理研究》,《云南民族大学学报》2014年第3期;顾文斌:《河西走廊多元文化共生与民族关系和谐发展模式探析》,《原生态民族文化学刊》2019年第1期。

⑥《明太祖实录》卷217,洪武二十五年五月甲辰。

⑦《明世宗实录》卷433,嘉靖三十五年三月癸酉记载:“旧制,陕西洮河茶马岁易以四千八百为额,以四千一百匹分给延绥、宁夏、甘肃三镇,以七百匹发苑马寺。”

⑧(清)梁份:《秦边纪略》卷1《西宁卫》,青海人民出版社2016年版,第77页。

⑨(清)杨治平:《丹噶尔厅志》卷5《商务》,青海人民出版社2016年版,第144-154页。

⑩刘郁芬修、杨思等纂:《甘肃通志稿》卷37《财赋二·税捐》,敦煌文艺出版社2021年版,第4757页。

⑪(清)杨治平:《丹噶尔厅志》卷5《实业》,第159页。

⑫(清)杨应琚:《西宁府新志》卷32《艺文志》,青海人民出版社2016年版,第610页。

⑬(清)张之浚:《五凉考治六德全集》卷5《平番县志·秩官》,《中国地方志集成·甘肃府县志辑5》,凤凰出版社2008年版,第551页。

⑭⑯(清)龚景瀚:《循化志》卷1《建制沿革》,青海人民出版社2016年版,第21页。

⑰(清)那彦成撰、宋挺生校注:《那彦成青海奏议》,青海人民出版社1997年版,第261页。

⑱《清高宗实录》卷1141,乾隆四十六年九月戊辰。

⑲(清)升允、长庚:《甘肃新通志》卷42《兵防志》,《甘肃通志集成》第20册,天津古籍出版社2019年版,第436页。

⑳《清仁宗实录》卷186,嘉庆十二年十月癸酉。

㉑《清宣宗实录》卷37,道光二年六月己未。

㉒朱世奎:《另类花儿——独具语言艺术魅力的一种河湟花儿“风搅雪”》,《中国土族》2007年春季号。

㉓王昱:《青海方志资料类编》,青海人民出版社1987年版,第1098页。

㉔(清)张彦笃修、包永昌纂:《洮州厅志》卷16《番俗》,光绪三十三年抄本。

㉕(清)龚景瀚:《循化志》卷4《族寨工屯》,第142页。

㉖(明)马文升:《禁通番以绝边患疏》,陈子龙:《明经世文编》卷62,中华书局1962年版,第512页。

㉗(明)申时行等修:《明会典》卷20《户部七·婚姻》,中华书局1989年版,第135页。

㉘李安宅:《论西北藏民应用创化教育》,《西北民族宗教史料文摘》(甘肃分册),甘肃省图书馆1984年版,第559页。

㉙[挪威]弗雷德里克·巴斯著、李丽琴译:《族群与边界——文化差异下的社会组织》,商务印书馆2014年版,第10页。

㉚《临夏回族自治州概况》编写组:《临夏回族自治州概况》,民族出版社2008年版,第1-2页。

㉛(清)张廷玉撰:《明史》卷330《西域传二》,中华书局1974年版,第8544页。

㉜朱普选:《青海蒙古部落地域变迁》,《青海民族研究》2005年第4期。

㉝(清)长白文孚著、魏明章标注:《青海事宜节略》,青海人民出版社1993年版,第76-83页。

㉞(清)那彦成撰、宋挺生校注:《那彦成青海奏议》,第159页。

㉟(清)那彦成撰、宋挺生校注:《那彦成青海奏议》,第180页。

㊱赵宗福:《花儿通论》,青海人民出版社1989年版,第24页。

㊲(清)张彦笃修、包永昌纂:《洮州厅志》卷2《舆地·风俗》。

㊳甘肃省岷县志编纂委员会:《岷州志校注·岷州志》卷11《岁时》,1988年,第192页。

㊴袁年兴:《民族共生理论的构建——基于社会生物学的学术共鸣》,《岭南学刊》2009年第5期。

㊵(清)杨治平:《丹噶尔厅志》卷1《历史》,第4页。

㊶《明英宗实录》卷3,宣德十年三月丁酉。

㊷(清)杨应琚:《西宁府新志》卷34《艺文志》,第680页。

㊸(明)吴祯纂、马志勇校:《河州志校刊》卷1《地理志》,甘肃文化出版社2004年版,第4页。

㊹[法]古伯察著、耿昇译:《鞑靼西藏旅行记》,中国藏学出版社1991年版,第349页。

㊺(清)邓承伟修:《西宁府续志》卷9《艺文志》,青海人民出版社2016年版,第310页。