

“和解”美学的现代性生产 与跨族群想象

——以“康巴文学”为中心的考察

李长中

摘要：表述是一种再造主体性行为。由于“康巴”地域的异质性及其表述历史的晦暗不明，“他者”表述成为“康巴”形象/记忆建构的基本方式。以还原“真实的康巴”为修辞论目的的康巴文学，亦时常被纳入“地域文学”意义生成谱系框架加以研究。然而，当前学界以康巴文学地方性知识景观叙事性特征而将之纳入地域文学阐释逻辑，以其对地域性景观的真实性表述作为评价其成功与否的标志，其实误读了康巴作家群及其文学。康巴文学不是张扬“对抗的美学”，而是强调多元文化/族群“和解”的美学表述，预示了多民族文学发展某种新的可能。只是受制于后学理论话语影响，多民族文学的“和解”美学生产问题尚未引起研究者重视。

关键词：地域性景观 和解美学 跨族群想象 康巴文学 少数民族文学

作为统一的多民族国家，民族众多、文明多样、文化多元的结构特征，构造了中国文学内部的多元丰富特征。不可否认，相较于主体民族文学——汉族文学而言，现代性意义上的少数民族文学尚处于某种滞后状态，加诸长期存在的“中心/边缘”意识形态话语的持续性打造，少数民族文学常常便以某种亚文化特征而被纳入地方性知识生产逻辑。“地方性”“不不只是指空间、时间、阶级和各种问题，而且也指特色（accent），即把对所发生的事件的本地认识与对于可能发生的事件的本地想象联系在一起。这种认识与想象的复合体，以及隐含于对原则的形象化描述中的事件叙述。”^①全球化话语纵深播撒，文化同质化倾向凸显，少数民族文学更以其民间记忆、文化传统、地域景观、族群习俗等地方性知识的艺术再现而获得某种“政治正确”，并与文化多样性及非物质文化遗产保护活动等共

^① 吉尔兹：《地方性知识：事实与法律的比较透视》，载梁治平主编：《法律的文化解释》（增订本），生活·读书·新知三联书店，1994年，第126页。

[基金项目] 本文系教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“文艺评论价值体系的理论建设与实践研究”（编号：15JZD039）；国家社科基金项目“当代少数民族文学批评的‘西方话语’与‘本土经验’研究”（编号：16FZW055）；2017年度安徽高校优秀拔尖人才培养资助项目（编号：gxf017073）；安徽省教育厅人文社科重点项目（编号：SK2013A137）的阶段性成果。

[收稿日期] 2018-05-03

[作者简介] 李长中，博士，阜阳师范学院文学院教授，硕士生导师，四川大学访问学者，研究方向：民族文学批评与理论研究。安徽阜阳 236037

谋,“地方性知识”于是成为少数民族文学价值判断的基本镜像,有学者甚至将之概括为“地方性知识文学价值观念”,“其原因在于,富有民族特色的元素是各民族在长期的生活实践中形成的,具有独特特征,成为独特价值的地方性知识,这也是某一民族区别于其他民族具体可感的表达方式。”^①由此以来,“反映了××族的宗教文化”、“再现了××族的地域特点”、“塑造了××族的民族性”等地方性知识成了少数民族文学批评者的常用语码,并在康巴文学批评中有着经典性表征。

作为一种颇具节点意味的现象级的文学样态,“康巴文学”概念自被发明并在学术史层面研究展开以来,由于其在明言层面上呈现出典型的空间阈限性书写特征,如雪域高原、宗教信仰、风俗礼仪、日常生活等地方性知识展示,因而时常被学界纳入“地域文学”意义生成谱系,地域文学研究方法论也顺势置入了“康巴文学”的再叙述,如“从文学属性看,(康巴文学)可视为一个具有明显地域特征的作家群乃至创作流派的雏形”^②;如“‘康巴作家群’创作的地域特征、康巴作家群的文化特色”^③,如“康巴文化建构与人性阐释”^④,如“康巴地区的文学创作作为一种地域文化色彩非常显著的文学现象,越来越受到外界的关注”^⑤……等,乃至康巴文学研究沦为康巴作家的籍贯考证或地域性景观探究的平面化复制格局,遮蔽了康巴文学内蕴的丰富张力及与他者可以充分契合的超越性命题,将本应升华到公共性话语空间的康巴文学撤回到某种“地域性”、“地方性”或“异质性”阐释逻辑。

在当前世界处于“复杂的联结”的“世界主义的可能性”^⑥情况下,将文学意义生成归于某种地方性知识营构,将文学研究集中于地方性知识阐释——即使该文学归属于某种地域文学或民族文学,却是对文学意义的窄化或狭隘化,是文学意义在公共场域的退缩或放弃,“这种退缩、这种放弃,实质上就是从公共性里面退出来,就是从人类最丰富、最有尊严和最有能力的区域内退出,它本质上是一种自我及自我发展的剥夺。”^⑦

在地理学、民族学、民俗学或文化学意义上将康巴文学归属于地域文学,而非在文学意义生成层面探究康巴文学的地方性知识展演与其美学生产间的张力性叙事,很可能导致康巴文学研究沦为重复性模式化的地方性知识展示。“必须追踪景观如何抹去原本的可读性而变得理所当然;同时必须理解景观和它的观看者之间所谓‘天然的历史’。我们曾经对环境做过什么,我们正在对环境做什么,环境反过来对我们在做什么,我们何时把这种人与环境的互动理所当然化,以及这些‘作为’如何渗透进我们称作‘景观’的再现媒介中。”^⑧

在本文中,我们试图在审美起源论层面对康巴文学与其地方性知识叙述间构成什么样的叙事张力,康巴文学的地方性知识建构表述着什么样的叙事伦理,潜隐着什么样的诗学话语特征,在何种程度上介入当下中国故事讲述等问题,予以有效的深度回应,以求在整体论层面呈现“康巴”叙事背后敞开性的文化意蕴与其文学精神。

① 曾斌:《中国少数民族文学地方性知识文学价值观念的形成与反思》,《青海社会科学》2018年第1期。

② 苏宁:《在雪山与城市边缘处行走——略论康巴作家群的创作特色》,《光明日报》2014年4月28日。

③ 黄群英:《康巴作家群创作的地域特征研究》,《当代文坛》2015年第3期。

④ 吴道毅:《康巴文化建构与人性阐释——达真〈命定〉的主题解读》,《阿来研究》第7辑。

⑤ 胡沛萍:《康巴书写的精神气象——对康巴藏族长篇小说的整体性考察》,《阿来研究》第7辑。

⑥ 约翰·汤姆林森:《全球化与文化·译序》,郭英剑译,南京大学出版社,2002年。

⑦ 汉娜·阿伦特:《公共领域和私人领域》,载汪晖,陈燕谷主编:《文化与公共性》,生活·读书·新知三联书店,1997年,第87-88页。

⑧ Mitchell, W. J. T. “Introduction.” *Landscape and Power*. Ed. W. J. T. Mitchell. Chicago: U of Chicago, 1994, p. 2.

(一)

尽管是格萨尔王的故乡，是溜溜歌的家园，“康巴”却因其偏僻闭塞与自我表述能力匮乏等原因而一直被作为他者的“目标客体”，成为他者出于各自所需而对之任意阐释的形容词，甚至在消费主义逻辑下成为了时尚化的能指符号，关于康巴的表述也跌入了“发现理论”的叙事圈套。“发现理论”是以“我发现的我就有权力对它进行改造命名或整合”为叙事逻辑，赋予发现者以强烈的文化意识形态及文化操控意图，甚至为了表述需要而“不得不以牺牲表述对象的正确性为代价，通过裁剪事实完成筛选证据来支持其观点”^①。在这一过程中，“无论他者是比我们更好或更差，与我们相似或相异，总不会是中性的，与他者的比较总是有自我的投射。”^②所谓的“异”，也只是表述者以与自己所代表的身份/身体上所赋予的文化立场对比而来的结果，正如“洁净与危险”一样，被标识的“差异”需要从总体分类的文化关系中寻找其意义来源。^③在这种以他者为主体的叙事方式中，原本作为描述性概念的“康巴”便跌入了中心/边缘二元等级论的表述逻辑，如阿来所说，（康巴）“这样雄奇的地理，以及这样顽强艰难的人的生存，上千年流传的典籍中，几乎未见正面的书写与表达”，即使有他者书写“让人得以窥见遥远时的生活的依稀面貌，但‘他者’书写……只是看到差异，甚至为了差异而至于虚构”。

随着现代性社会引发的“整个世界扑面而来”^④，康巴作家群的自我表述/书写意识渐趋觉醒和深化。他们开始意识到，只有依靠自我的表述，“地域、族群以至因此产生的文化，……才能得以呈现，而只有经过这样的呈现，才成为真正意义上的表达。”按照福柯的说法，书写或表述是一种权利，一种主体再生产行为。现代的康巴作家通常选择那些最能够体现康巴地域特点与民族特色且最具康巴象征意味的空间景观作为叙述的象征性资源。因为，极富地方性知识特征的康巴景观是康巴文化的母体或承载者，是康巴人叩问生命意义、追索天地情怀、感悟人生真谛的根基，“是一个过程，社会和主体身份通过这个过程而形成”，而且，“地方文化还可以通过‘景观’这种形式力图保持自身的同一性”^⑤而具有意义增值意味。如阿来在“康巴作家群书系”序言中所说，“自我表述”是他们对自我的生存感、对自己生活意义的感知，只有自我表述及自我呈现，“才成为真正意义上的存在”。基于此，康巴文学以其“对民间生活场景的生动描绘、民俗风情的真实再现、特定时空背景中特定情境中少数民族主体的情感体验及人情世故，以及民间民俗语言和民间文化与艺术的尽情铺排等，并以此彰显文本的地方性知识和异质性民族特征”^⑥，因而具有典型的文化表述功能及鲜明的民族志写作特征。格绒追美的《隐蔽的脸》《青藏辞典》《失去时间的村庄》等多是有关藏地村庄的民族志再现，演绎出藏区宏阔的历史图景，记录着藏地的风云际变；达真的《康巴》《命定》等通过康巴的地域景观、历史传说、文化记忆等以及康巴人独特生活/生产方式的精心营构而表述着强烈的族群意识。从这个意义上说，作为地方性知识的康巴景观，对康巴文学而言，其实是一种族群身份想象的修辞，是以“去污名化”方式完成康巴表述并以之“向世界显现并宣示意义”的主体建构行为。在这里，“地方或民族认同建构以景观为媒介，景观是形成认同的基本元素。”^⑦康巴文学的景观化叙事也就在

① Alien Carlson . A Flawed Perspective: The limitations . Inherent within the Study of Chinese Nationalism. Nations and Nationalism . Vol. 15, No. 1. January , 2009 , p. 25.

② 威廉·亚当斯：《人类学的哲学之根》，黄剑波、李文建译，广西师范大学出版社，2006年，第7页。

③ Mary Douglas , Purity and Danger: An A nalysis of Pollution and Taboo. London: Routledge, 1966, p. 5.

④ 阿来：《为“康巴作家群”书系序》，尹向东：《风马》，作家出版社，2016年，第2页。

⑤ 史蒂文·C. 布拉萨：《景观美学》，彭峰译，北京大学出版社，2008年，第129页。

⑥ 李长中：《民族志写作与人口较少民族书面文学的身份叙事》，《社会科学家》2013年第2期。

⑦ Nogué J. Vicente J. Landscape and national identity in Catalonia. Political Geography, Vol. 23, No. 2, 2004, pp. 113-132.

文化政治编码中植入了一种极其复杂而吊诡的叙事症候：作者/叙述者在以独具康巴风情的地方性景观叙事以强化边缘群体自我表述的同时，也为边缘文化自我呈现提供一种源自边缘/异地的与他者表述相异的表述方案。由此，“康巴文学”便开始以一种极富“康巴方式”的艺术表征形式表述真实的“被遮蔽的康巴”。

这种“康巴方式”在康巴文学中时常表征为叙述者/主人公的“成长性叙述”和“行走性叙述”现象。

“成长性叙述”是围绕着叙述主体/主人公的成长或成熟而展开的叙事——或年龄的成长或思想的成长。在时间层面，“成长性叙述”意味着叙述主体/主人公能够随着自身的成长而全方位/多维度呈现康巴的风土民情、礼仪习俗、生活常态、历史传说等，并能够在成长中深化或拓展对族群历史及其他叙述对象的认知或思考。如巴赫金所说，“时间进入了人的内部，进入了人物形象本身，极大地改变了人物命运及生活中一切因素所具有的意义。”^①在空间层面，“成长”的过程也意味着空间景观的转变或扩展，叙述主体/主人公可以通过空间景观转变或扩展窥探其背后的意识形态或文化意蕴，并在景观的新旧比较中思索族群身份的实然与应然。时间的空间化与空间的时间化共同建构出关于康巴的拓扑空间。所以说，“对于探讨景观如何以动态、象征以及高度政治的方式得以产生、延续、发展以及移动，流动性是个至关重要的概念。”^②如达真的《命定》是以贡布和土尔吉两个人的成长与随后的逃亡作为结构文本的叙述模式；江洋才让的《耗牛漫步》、格绒追美的《青藏辞典》等通过主人公的成长性叙述以还原或展示康巴的文化原貌，再现康巴地域风情；尹向东的《风马》以主人公/叙述者“我”从夺翁玛贡玛因仇杀逃难到康定城后的生活经历为主线，在不断成长中见证了康定城与时代更迭背后人性的恒常或变异，……从这个意义上说，康巴文学的成长性叙述绝非一种叙述主体表述“我之为我”的个体/私人化成长叙事行为，而是康巴作家群对康巴边地能否成长、如何成长、谁能为他们的成长设计出恰当而合理规划方案等问题的隐喻化思考，在最终的意义上是在表述“康巴是什么”或“康巴人是什么样的人”这一“大问题”。如巴赫金所说，“现代历史小说的基本任务，就是克服这一两重性：作家们努力要为私人生活找出历史的侧面，而表现历史则努力采用‘家庭的方式’。”^③康巴文学中的“成长性叙述”是一种在与他者、与族群、与社会、与世界互动中构成的“历史的侧面”中生成的集体性身份。套用巴赫金的说法，个体是与世界一道成长，在族群认同中完成自我成长，在自我成长中建构族群认同，个体、族群、国家及普世性等问题的叠合构成了康巴文学成长性叙述的一种象征性或修辞性政治学。

为了还原宏观与微观、完整与具体的康巴真实的传统/历史以及现在/当下，康巴文学还时常以“行走性叙述”作为“成长叙述”的补充。所谓“行走性叙述”，是指叙述主体/主人公通过作品人物的旅行或漫游来组织材料，结构文本，并在此过程中得以较为完整地展示康巴地方性知识，如江洋才让的《马背上的经幡》、泽仁达娃的《雪山的话语》、亮炯郎萨的《寻找康巴汉子》、达真的《命定》、格绒追美的《隐蔽的脸》等都是以脚步和内心的尺度去丈量康巴，再现康巴，还原康巴。尹向东《风马》中的“我”在和卓嘎私奔途中不断从卓嘎处打捞起康巴的民间故事，卓嘎告诉“我”关于“木格措的野人”传说，关于“珠峰仙女”的传说，关于郭达与扎西泽仁玛的传说以及“花婆婆”的故事、洋汉儿的故事、半脸的西施的故事等，以此建构出较为完整的康巴文化。关于康定的历史/传统，关于康定城的权力更替及政权易主，关于日月土司家族的兴衰变迁，关于康定城暴力争斗及其背景下康巴人生存的苦痛与挣扎等，都是在主人公不断行走中得以窥视并表述着意义的剩余。达真的《命定》以贡布和土尔吉两个人不停地行走来展示康巴与周遭世界的秘密、神圣与神奇，还

① 参见《巴赫金全集》中《人在历史中成长》的论述，河北教育出版社，1988年，第217-240页。

② Merriman et al. Merriman, Peter, et al "Landscape, Mobility, Practice." *Social & Cultural Geography*, Vol. 9, No. 2, 2008, p. 209.

③ 巴赫金：《巴赫金全集》（第3卷），白春仁、晓河译，河北教育出版社，1998年，第417页。

康巴文化一个清晰的面貌。江洋才让的《康巴方式》、格绒追美的《隐蔽的脸》、泽仁达娃的《雪山的话语》等亦是以不停行走的主人公视角再现康巴地方性知识景观，召唤族群/空间认同。“成长性叙述”与“行走性叙述”构成了一种内在对话性的阐释张力或“阐释的战争”逻辑。在拉墨看来，不同叙述者间有各种斗争，有自己的诉求，“都自行其是，带有局部特征，而且因此可以表达成完全不同的话语。”^① 康巴文学正是在“阐释的战争”中通过“族内人”的全方位表述较为完整地再现康巴地方性知识景观，引导读者在景观面前“驻足”，以校正由他者表述所造成的对康巴真实形象的扭曲或误读，也为读者如何认知康巴形象划定明晰的意义边界，从而完成对他者表述的解构或对自我认同的再建构。故此，我愿意把康巴文学上述叙述行为命名为“景观的政治学”^②。因为，从心理学意义上说，“看”能够将看者初次的印象转化为永久的记忆，将滞留于景观的欣赏升华为超越景观的沉思。“看制造意义，因此它成为一种进入社会关系的方式，一种将自己嵌入总的社会秩序的手段，一种控制个人特定社会关系的手段。”^③ 从上述意义上说，康巴文学的“景观政治学”是为康巴文化价值重估和意义阐释予以“立法”行为，是为族群共同体“正名”的修辞化行为。至此，他们“开始了自己的书写”。

当前学界以康巴文学地方性知识景观叙事特征而将之纳入地域文学阐释逻辑，以其对地域性景观的真实表述作为评价其成功与否的尺度，其实误读了康巴作家群与其文学。

(二)

当我们以福柯意义上的视角主义方法论观照康巴文学的地方性知识景观叙事时发现，无论是对康巴历史变迁与其变迁背后诸多政治风云变幻予以审美反映的作品，如达真的《康巴》、《命定》，江洋才让的《康巴方式》，格绒追美的《隐蔽的脸》，泽仁达娃的《雪山的话语》，尹向东的《风马》等，抑或是对康巴在剧烈社会转型背景下复杂现实生活或丰富情感体验予以艺术观照的作品，如亮炯·郎萨的《寻找康巴汉子》，江洋才让的《马背上的经幡》《牦牛漫步》，尹向东的《你是我朋友》、《鱼的声音》《空隙》等，他们在处理本土与全球、传统与现代、自我与他者等关系时，都并非以“向后撤”的叙述姿态“以本民族的文化属性和固有的文化尺度去评估和抵御他者的干扰”^④，而是以“向前看”的开放性、包容性叙述姿态审视康巴在诸多现代性冲突/张力中走向新生的可能/途径。他们的文本不再张扬传统已逝的哀伤，家园解体的愁绪，文化调适的痛苦，生活转型的悲悼；在面对诸多矛盾冲突与碰撞时不再充满情感的极端，姿态的对立，立场的偏狭；康巴独特地域性景观的记忆性选择、整理或发明不是以修复性怀旧而沉溺在过去的浪漫化想象，而是将康巴的自我表述纳入多元文化对话的意义框架，使之在表述中有效地消解可能堕入地域主义/民族主义意义上的表述逻辑。康巴文学在触摸传统文化劣根性的同时却非抱残守缺，在剖析康巴文化缺失的同时却非陈陈相因，它在传统文化与现代文明、本土资源与他者话语、文化传承与经济发展等诸多冲突、调适与混杂中，立足于传统却不墨守成规，接纳他者却不妄自菲薄，对自我的理性审视，对他者的兼容并蓄，对传统的体认反思，对现代的从容达观，谱系性建构起地方性与开放性，普遍性与特殊性交融的特殊的普遍主义和有限确定性的属于康巴的“典范历史”。在这种情况下，康巴文学生产出了一被笔者命名为“和解”的叙述主题，甚或美学风格。我们很容易观察到，康巴文学很少有偏激、愤怒或歇斯底里式的情绪宣泄，很少有对他者的污名化、妖魔化或对抗性的质疑/抵制，很少有对传统景观的美化、浪漫化或乌

① 恩斯特·拉克劳：《我们时代革命的新反思》，黑龙江人民出版社，2006年，第189页。

② 具体参阅拙文：《〈河上柏影〉与阿来的景观政治学》，原载于《阿来研究》第6辑。

③ 约翰·菲斯克：《解读大众文化》，南京大学出版社，2001年，第38页。

④ 李长中：《小民族文学：重述历史的边界与越界》，《文艺理论研究》2017年第3期。

托邦式的颂扬/讴歌，而是以“去风情化”、“去地域化”、“去题材化”等而使之具有普遍性及持续性意义的生产张力。

如果将扎西达娃的新时期作品如《没有星光的夜》《去拉萨的路上》《风马之耀》等与新世纪的尹向东、洼西等人的作品做一比较，则可理解康巴文学极具现代性意味的“和解”美学生产的深层意蕴。扎西达娃的上述作品皆是致力于“复仇”故事的审美营构并表征出某种对暴力/血性的青睐，“复仇”甚至被作者/叙述者赋予了一种生存法则或伦理信仰。作者至今仍认为，“很多民族的这种血性，慢慢地被法律或者文明淡化了”，而他却从康巴人那里找到了这种“血性”^①——当然，扎西达娃对“复仇”/暴力的青睐或信仰与新时期启蒙思潮存在明显共谋，与寻根思潮有着深度契合，有着民族意识觉醒后对民族精神打捞的自觉，自然也存在着那个时代必然的局限。到了新世纪康巴文学这里，康巴观念中根深蒂固的“复仇”问题却逃遁了、隐匿了，“和解”精神取代了“复仇”意志。这是所有康巴文学的共有主题。康巴作家群似乎已普遍意识到，文化是在不断的更新、扬弃中得以转化发展，在不断的交往交流交融中得以创新升华。尽管康巴文化中的“复仇”意识是康巴地理位置、政治构架、族群构成等要素综合塑造之结果，有着某种特定时期的历史合理性，但是，任何文化价值的评价尺度都不能是静止或一劳永逸的。在由以往许多康巴叙事建构起来的对康巴的想象中，康巴人为所谓的“面子”而复仇，为所谓的“男子汉气概”而复仇，为所谓的哥们义气、家族恩怨、爱恨情仇而复仇等，“复仇”甚至成为康巴人逞强斗狠，争风吃醋、打架斗殴等的借口，却是与现代性文明背道而驰的，在某种程度上会危及康巴社会稳定，族群和谐与生活安定，会影响“全面建成小康，一个民族也不能少”现代性愿景的最终实现。尹向东的《风马》是康巴文学对“和解”表述的经典性文本。《风马》中的叙述者“我”和“哥哥”因被仇人追杀而从夺翁玛贡玛草原逃难到康巴，经过在康定城长期生活且渐趋认同康巴文化后，遇到“仇人”——郎卡扎人时，“那些仇恨在身体内飘来飘去，仍然找不到落脚的地方”，“我沉积的仇恨怎么也没法沸腾”；“哥哥”也说，“我的仇恨不知跑到哪里去了？”“这仇恨丢掉了……”。“和解”无疑是一种对善的认同、对人性的尊重、对普遍性价值的呵护、对时代发展趋向的充分理解与认知，如《风马》中的年轻土司江升对瓦须部落首领所说，这是“不可抗拒的时代进程，如果继续按照旧日的方式行事，双方的伤亡不可避免。”^②其他康巴作家如达真、格绒追美、洼西、洛桑卓玛、雍措等人的作品，亦多是关于“和解”命题的审美表述。如洼西的《雪崩》是一个“复仇”的故事：不知其父亲是谁的顿巴在说唱艺人培养下成为威震一方的头人，其成长的力量和欲望都来自顿巴内心深处的“寻仇”意识。但在神灵或亲情的启示和尊召下，他却最终在“和解”中完成了自我救赎。在这里，“雪崩”无疑是“和解”的象征性叙事。泽仁达娃的《雪山的话语》、贺志高的《行走高原》、王朝书的《康巴在哪里》、秋加才仁的《秋加的小说》等，无不是如拥搭拉姆所写“瞥见草上挂着水珠/这份潮/不知是草赋予空气的/还是空气给予草地的/借言觉者圣言/一切和合而成”的“和解”命题的隐喻性表达。尽管上述作品也触及现代文明裹挟下传统与现代的碰撞、摩擦乃至冲突问题，甚至表述着传统解体的隐忧、现代调适的痛苦、族源探寻的热情、身份重塑的冲动。出于对时代发展必然趋向及共通人性的“同情之理解”，使得康巴作家成为了“和解”美学的践行者。在意识形态话语对文学整合功能退却、小叙事盛行的当下，“和解”美学的现代性生成无疑是康巴文学积极建构多族群命运共同体的话语表征。

“和解”源于康巴多族群的“共享互惠”，源于康巴文化的“混血杂陈”。“康巴这片多个民族、多个信仰的交汇地，大量‘混血’的故事在风中受孕、怀胎、分娩、成长。”^③在这里，尽管族群间有纷争，有冲突，有误解，却始终能够多族群共处、多信仰共存、多文化和解。达真的《康巴》充

① 扎西达娃：《对话扎西达娃：朝圣者是不创造世俗价值的》，《南方人物周刊》总第523期。

② 尹向东：《风马》，作家出版社，2016年，第291-293页，第218页。

③ 达真：《康巴》，浙江文艺出版社，2009年，第344、346、480页。

分展示了汉人、回族人、藏人或蒙古人各自信仰和生活习俗在康巴城的和谐共存，再现了多民族间的和平和谐和解。如达真在谈到《康巴》的创作动机时说，“人们在这个多民族交汇地区世世代代和谐相处，这绝不是希尔顿笔下的梦中‘香格里拉’，它的伟大价值就在于活生生地存在于现实中。”达真在《命定》的后记中解释说，什么是“命定”？在达真看来，那就是唯有中华民族大家庭的团结相依才是命中注定。“……我们可以从五千年的朝代更替看到一个命定的逻辑，中国各王朝的版图概念是中心清晰边缘移动的，……因为，这个有着五千年历史的版图上的任何一个民族无论用什么方式脱离这个大群体都是站不住脚的，中国是各民族组成的大家庭，这是命中注定的。”^①为了更好地讲述“和解”的故事，达真在《康巴》中以云登家族兴盛衰亡的历史再现以完成对康巴民族大融合的寓言性表述。“爷爷，过去你常回忆说，你的父亲体内流淌着汉族和回族的血液；后来你的父亲又娶了藏族女子成为你的母亲，在你的体内又增加了藏族的血液；来台湾后，你又娶了高山族女子成为我的奶奶，这样一来，我的体内同时流淌着汉、藏、回、高山族的血液。”尹向东的《风马》再现了康巴文化典型的杂糅性，甚至将家庭成员结构如罗家锅庄的父母、卓嘎的父母、八斤夫妻等也都标示出汉藏基因的“混搭”。这种将“和解”命题的性别化与血缘化表述无疑隐喻着“中华民族一家亲”的政治寓言。文中一再重复性凸显着“折多河流淌着”这一意象，更具有“有容乃大”的隐喻性叙述意味。当前，康巴文学几存相似的叙述场景：各不同族群穿着不同的民族服装，操持着不同的民族语言，坚守着不同的宗教信仰，以不同民族特有的生活方式维系着自我族群的独特性，却能相遇而安，友好共处。赵敏的《康定情人》为此提供了一个极具阐释意味的叙述症候：一个新生儿既要起藏名字，又要起汉名字，二者自然熨帖，圆融统一，彰显出强烈的跨族群“和解”意味。为了强化这种“和解”，康巴文学在叙事层面多以作为他者的“外来者”视角描述康巴风情，再现康巴生活，反思康巴传统。达真的《落日时分》以成长于汉地的汉族青年视角观察康巴，康巴文化的兼蓄包容，康巴人的真诚和善纯真，使之深受感染而自觉融入康巴文化。达真的《康巴》甚至借外国人鲁尼的视角展示康巴人的精神追求和文化要旨，以表述多族群“和解”之意。

葛兰西在谈到“有机知识分子”时指出，有机知识分子的重任在于以不同方式将历史融入现实并使之成为现实的有机部分，将现实置入未来并使之成为未来的发展根基。所以，他们不能逃避对现实问题的考量，不能逃避对现实中人民群众生活质量的探索。康巴作家群无疑是葛兰西意义上的有机知识分子，他们以文学的方式思考康巴文化及族群间的“和解”问题。在这里，“文学所起的功用不是阐释一种文化，而是帮助建设与丰富一种文化”，而且，“作家表达一种文化……是探究这个文化‘与全世界的关系’。”^②在康巴作家群看来，任何族群的文化都没有超越时代与社会的天然合法性，任何族群的文化都是在与其他族群文化的交往交流交融中得以升华，任何族群的文化都只能是“效果的历史”而非“永恒的存在”，“真正的历史对象根本就不是对象，而是自己和他者的统一体，或一种关系，在这种关系中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在！一种名副其实的诠释学必须在理解本身中显示历史的实在性！因此，我就把所需要的这样一种东西称之为‘效果历史’，理解按其本性乃是一种效果历史事件。”^③基于对上述问题的清晰认知，康巴作家群很少注重对民族身份的执着建构，对族群文化的拥抱性认同，他们不是以民族的立场、族别的身份和传统的视角去判断是非、明晰对错、分辨美丑，而是以各族群共通的人性和爱去探索族群“和解”问题。当《风马》中的“我”遗忘“仇恨”而在康定城建房后，一场不期而至的地震却使房子“坍塌了”。这一意象设置不就是多元文化共享-互惠背景下族群固有身份解体的昭示，不同族群误读/隔阂消弭的寓言吗？！也预示着康巴文学具有某种走向未来的可能！

① 达真：《命定》，四川文艺出版社，2011年，第340页。

② 阿来：《遥远的温泉》，作家出版社，2017年，第148-149页。

③ 伽达默尔：《真理与方法哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007年，第4408页。

(三)

将康巴文学“和解”美学的生产逻辑置入当代中国多民族文学格局则会发现，当代多民族文学正在走出过度注重地方性知识建构以表述纯粹民族性的叙述窠臼，而走向一种多文化共生、多族群和解的叙述格局。是什么因素推动了多民族文学“和解”美学的现代性生产？

当前，在全球化及多元文化急遽播撒的“流动性”社会——鲍曼甚至将“现代性”看作是“液化”（liquefaction）的进程^①，任何族群/文化都很难规避全球化与现代性的结构性影响，“过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守的状态，被各民族各方面的互相往来所代替了。”^② 晚期资本主义消费文化逻辑的衍生深化，跨族群、跨国界自由市场的拓展，资本与媒介信息的全球化运作，“去差异化”、“去地方化”及“去民族化”等呼声日益高涨，“和解”顺势成为当代社会最为凸显的叙事景观。如阿来所说，经济力量正通过一个一体化的世界市场摧毁这些民族藩篱。边界的混杂，是一种和解的结果。在市场与现代性经济结构中，族群之间、传统与现代之间、本土与全球之间才能最终达至和解，而其最终结果必定是“顺大势而为”^③。阿来的作品也为上述“和解”性叙事提供着绝佳案例。他的《尘埃落定》中的“傻子少爷”在边境开发并最后演变成联系汉藏等多民族群体的贸易市场，在现代性要素所建构起来的交往谱系中，族群身份各异、宗教信仰不同、文化背景分歧、政治观点有别的群体却能得以“和解”。在阿来的《空山》中有一个耐人寻味的细节：主人公更秋加为了便于木材偷运而驾车故意把木材检查站的站长撞成植物人，在警察尽力破案而即将水落石出时，因县里要开大型商贸洽谈会，需要机村所有藏族司机的卡车都要接受检阅，竟然“要创造一个宽松的环境，要充分展示改革开放的成果。这样的案子就先放一放了。”^④ “放一放”无疑违背了“犯罪禁忌”原则。在阿来的观念中，只有破除既有约束才能使自由开放的市场体系建立——“木材检查站”则是上述约束的隐喻！阿来以如此极端化的方式强化着现代性要素在建构“和解”中的基础要意。不独康巴文学如此。在其少数民族群作家中，如回族作家石舒清的《口弦的记忆》《老院》、拉祜族作家拉戈的《月亮寨》、彝族作家莫凯·奥依蒙的《城市加盟》、苗族作家商别离的《文溪桥》、藏族作家尼玛潘多的《紫青棵》、佉族诗人聂勒的《牧人的眼睛》、土家族作家叶梅的《最后一个土司》等，都是在传统与现代、城市与乡土、自我与他者结构性张力性叙事中超越单一而绝对的价值立场，将文学的价值论表述接续在多重空间的、多元文化的、多族群共处的链条之上，接续在与他者互动的、与社会共振的、与人类共鸣的意义表述逻辑之内，对生态之殇的忧虑，对底层之难的同情，对生存之苦的关注等消弭了族群之异，即便是在最私人化的情感叙述或人性再现层面也彰显出多民族相异性、相关性相通性的共享性经验，上述文本也成为“和解”美学的经典文本。如有学者在论及叶梅的《最后一个土司》时所说，“在处理故土与外乡冲突的时候并没有狭隘地固守一个简单的价值立场，这一点显示出 21 世纪的书写姿态。即在更大历史背景下回看自我。”^⑤ 从表面上看，当代多民族文学也会为族群文化的解体而悲叹，也会为现代性话语的播撒而感伤，也会为原有生存经验难以应对变动的世界而焦虑，但他们却能将上述问题置放在对传统文化的批判性审视之上，置放在对现代性文化的反思性探索层面。“有两朵云在文学的天空徜徉，一朵在寻找宇宙意识，一朵在寻根。”^⑥ “寻根”意识的存在，使得多民族文学在面对他者时能立足传统并使之与时俱进的升华，“宇宙意识”的

① 齐格蒙特·鲍曼：《流动的现代性·前言》，欧阳景根译，上海三联书店，2002年，第3-4页。

② 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，人民出版社，1972年，第27-28页。

③ 阿来：《瞻对：终于融化的铁疙瘩——一个百年的康巴传奇》，四川文艺出版社，2014年，第240页。

④ 阿来：《空山》（三），作家出版社，2009年，第84页。

⑤ 李俊国，叶梅：《诗性，在生命与文化的碰撞中绽放——叶梅访谈录》，《民族文学》2005年第4期。

⑥ 丹珠昂奔：《时代文化哲学与少数民族文学创作》，《民族文学研究》1986年第4期。

在场，则使得多民族文学在回望传统时能以开放性姿态推动传统走向与现代的“和解”。

现代性话语作为一种合法性话语在边地纵深播撒，政治层面的多元一体，经济层面的改革开放，资本层面的跨族际流动，文化层面的多元文化冲突和解，多民族国家叙述框架内长期存在的“中心/边缘”的二元论结构渐趋消解，多民族文学/文化协商互动、多元共生，杂交混融并以其地方性知识表述为世界文学提供着“中国方案”。加诸“中国经验”全球影响力的快速提升，“中国智慧”参与全球治理能力的不断提高，国家政治社会秩序的持续安定，各民族群体的国家认同意识或国民自豪感渐趋高涨。在这种情况下，少数民族文学更是自觉地表述各族群间的“和解”命题，无论是对族群历史/传统的再叙述，对族群现实焦虑的再描摹，对族群未来不确定感的再阐释，抑或对族群身份/认同的再生产，对族群心理/情感的再建构等，多民族文学都不再以传统反对现代，以本土反全球，以自我反他者，而是致力于多重关系中跨族群间“和解”的美学生产。以当代蒙古族的历史叙事为例，尽管蒙古族作家普遍受到“复归族裔文化本位性”和文化民族主义的影响，在讲述以成吉思汗等“祖先神话”为主体的民族历史故事时很可能陷入封闭性的“单边叙事”窠臼，但在具体的文本实践中，蒙古族作家却将蒙古族历史叙事置于多民族文学共享的互文性语境中，置入“中华民族一家亲”的政治性框架规约中，其历史叙事也就升华为普遍性与总体性的中华民族共同体叙事。蒙古族作家包丽英曾说，她的“蒙古历史叙事”系列是为了重现曾经纵马驰骋、辉煌灿烂的蒙古先祖，完成的是族群共同体的建构与“复归族裔文化”的目的论动因，并认为那种感觉是“在我血液中流动了多少年的感觉”^①。但是，在她的蒙古族历史重述系列中却不是“以后裔者的立场和蒙古族的单一性民族观念来叙述，而是站在中华民族整体民族理念的高度来观照，这样的历史观是先进的。”^② 尽管其作品也弥漫着对民族传统文化解体的忧虑，对蒙古族神圣历史缺席的不舍，对现代性纵深播撒的质疑，却更表述着对传统文化现代转型的理解，对族群现代性发展的期待，对多民族共同体的认同等。其他如满族作家赵玫、关仁山以及佤族作家鬼子、侗族作家潘年英等的创作，也都在民族文化与多元文化间、民族认同与“五个认同”间维系着必要的张力，克服了狭隘、片面的民族认同倾向，表现出典型的“和解”命题。

在这里，张承志无疑是一个极具象征意义的样本。2012年，回族作家张承志历时20年修订后的《心灵史》再次发行，他的这一行为也被学界赋予了某种症候意味。张承志为何要如此费尽周折重/改写《心灵史》呢？据作者说，为了这次重写，他“用了20年的时间在各处穆斯林的土地上奔走，花费了将近三年的时间专门进行修改和重写”。故此，他对新版的重写“极其审慎”，哪怕是对“任何一个细节”，“甚至认为一点点的偏差都像罪过一样不能容忍”^③，而且，在篇幅上作了近三分之一的改动。在这里，笔者不拟对《心灵史》重/改写的具体细节问题作深入探究，而是要追问：《心灵史》新旧版本的重/改写潜藏着什么样的价值论转向？这一点我们可以从新版《心灵史》的后记中看出点端倪。在后记中，张承志将原版写作看作是“只不过是一个年轻人的感性抒情”，把以前的写作称为“年轻时的感性”。这就有了今是而昨非之意。“是”或“非”如何判断？众所周知，张承志新时期初期的作品如《北方的河》《老桥》等，在价值论层面皆可被纳入“文明与愚昧冲突”的时代共名式写作框架。然而，经过后殖民话语与寻根文化思潮双重洗礼后，他却意识到边缘民族只有占有“民族文化的根”才能“回到自身”。于是，他开始走进“回民的黄土高原”并在西海固那种“异端的美”中完成了真正“回到自身”的“蜕变”^④。原版《心灵史》就是在“拒绝念书、拒绝汉字、拒

① 包丽英：《长生天的颜色》，载《蒙古帝国I——成吉思汗》，云南人民出版社，2010年，第1-2页。

② 吴功正：《第二届长篇历史小说奖综述》，《草原》2008年第6期。

③ 《中日学者变动中的世界变动中的想象》，<http://opinion.m4.cn/2012-10/188238.shtml>

④ 张承志：《回民的黄土高原——张承志127族题材小说选》，青海人民出版社，1993年，第289页。

绝文化”^①状态下写作而成的。为了凸显对哲合忍耶教派的心向往之，在《心灵史》中张扬大量涉及宗教方面的偏激性词语，甚至将儒家思想作为哲赫忍耶精神的决然对立，导致原版《心灵史》充斥着对宗教、对族群文化、对主流文化、对多民族文化关系等的某些片面性认知。在《心灵史》的修订版中，张承志却在不同宗教/教派之间、族群文化之间、族群认同与国家认同之间等拟用了某种温和姿态，展示着“和解”的张力，表征着“中国性的强化，宗教性的弱化上”^②的价值论命题。如张承志所言，“通过对哲赫忍耶民族宗教共同体之历史与现状的剖析，提出和强调中国社会中人民共同体的理论与意义。”^③或者说，重/改写后的《心灵史》彰显出张承志已走出偏激宗教认同逻辑而走向重构“和解”命题的努力。

晚近以来，一些研究者非批判性的移植、仿效西方后现代理论话语并将之等同于“学术前沿”、“与国际接轨”等而崇信。在后现代解构精神的作用下，民族文学研究一再将多民族国家文学理解为主体民族文学对边缘民族文学的“内部殖民”，将多民族国家文学史理解为主体民族文学对边缘民族文学的“殖民史”，在张扬边缘、鼓吹弱势、赋魅少数、美化多化的同时，以边缘民族文化优越论质疑或抵制中华民族文化在场，以民族文化身份的本质性建构拒斥国家身份塑造意义，……全球化背景下民间立场的再次复兴，民族文化作为“想象的异域”、“逝去的文明”或“最后的乌托邦”等更被研究者融入全球化、地方性与民族性交织的东方主义话语再生产逻辑，在民族文学与主流文学、与中国文学间采取“区分/排斥”机制。故此，如何敞开多民族文学“和解”美学生产的目的论动因，如何为多民族文学创作规划相对清晰的路线图以建构现代中国主体的“情感共同体”，是民族文学研究亟待破解的难题。

(责任编辑：邝彩云)

① 陈思和，等：《张承志：作为宗教徒和作为小说家的内在冲突》，《作家》1994年第8期。

② 姚新勇，朱琳：《激情的校正与坚守——新旧版〈心灵史〉的对比分析》，《文艺争鸣》2015年第6期。

③ 张承志：《心灵史》，作家出版社，2012年第2页。