

阿来的文学道路与中华民族共同体意识

李长中

内容提要 作为有着明确而自觉的中华民族共同体意识的藏族作家，阿来的汉语文学在认知“中国的西藏”与“在藏地书写中国”中表述着多民族“和合”的“历史的大势”，并作为中华文明的象征参与世界对话，彰显出全球化语境下“跨文明写作”的在场意义。在全球化与本土化、中心与边缘、传统与现代等多重矛盾吊诡统一的语境中，关于阿来的研究却落入“藏地书写”“藏文明认同”等阐释框架，误读了阿来执着于呈现中华文化多样性的价值诉求，遮蔽了其文学创作对中华民族共同体内涵建设的意义。

关键词 阿来；民族文学；中华民族共同体意识；文化多样性

作为各民族互动和国家表征之组成部分的少数民族文学，当前正处于爬坡过坎、版本升级的历史拐点，并以其强大的“边缘的活力”彰显出中国文学内部的丰富与深度。这种充分的文学实践很显然需要批评理论的积极回应。然而，在现有的论述观点中，却潜藏着一种研究倾向：即批评观念中的“去价值化”“去政治化”“去总体性”等问题严重，未能对中国少数民族文学从民族到地域、从语言到文类等层面均呈现出的“多民族一体”格局予以充分关注，对中国少数民族文学与多民族生活、与中华文化、与铸牢中华民族共同体意识等关系研究也缺乏深入的论证和阐释，少数民族文学及文化价值因而总是被框定在族群认同、文化身份、民族特色、地方性知识等话语魅惑中；加诸在现代性文化多元论视域中，文学研究视角渐向底层、民间、边缘或族裔群体迁移并使之成为“政治正确”，边疆民族地区在上述颇具合法性的话语表述中渐成脱离中华文化整体性叙事的“能指”，他们在长期生产和经年实践中积累和历练的知识成为被他者表述的目标客体，“即往往会集中于族群历史本身而忽略更广范围的各民族交流与融合。在幽微的层面，这实际上是一种族裔民族主义，即搁置中华民族近代以来的建构历史，而重新回缩到一种族群共同体的首尾连贯的叙事神话之中”^[1]，而“这种刻意地寻找各族之间的‘文化差异’而忽略或无视客观生活中各族分享的‘文化共性’”，以至于将作为“差

异性”的族群文化纳入全球化、地方性与民族性交织的东方主义话语表述框架，其直接结果是对以中华民族为单元构建国家层面的“共同文化”具有负面影响^[2]。比如，尽管藏族作家阿来一再强调，“特别的题材，特别的视角，特别的手法，都不是为了特别而特别……我会在写作过程中，努力追求一种普遍的意义，追求一点寓言般的效果”，他还特别吁请读者注意这种“普遍性”，“希望大家注意到在我前面提到过的那种普遍性。因为这种普遍性才是我在作品中着力追寻的东西。”^[3]吊诡的是，人们却习惯性地将其“嘉绒故事”视为“遥远”“神秘”“异乡”“他者”的故事，导致他所期待的意义“没有达到”^[4]。直至目前，关于阿来的评论始终未曾超越“藏文明认同”“身份的流散”“承认的政治”等阐释范式。阿来故将这种批评称为“阐释的自大”——“很多批评一开始站在一种令人无法质疑的思想的、道德的制高点上，就使批评置于‘现实’之外，变得无法质疑，变成了一种单向的活动……”^[5]阿来对当下批评的不满，至少透露出如下信息：阿来的价值尚存在着“阐释的余数”；如何接受阿来，仍是一项极具挑战性的命题。

一 阿来的“中国的西藏”

作为统一的多民族国家，民族众多、文化多

元、生产/生活方式差异却又始终“像石榴籽那样紧紧抱在一起”的结构性特征，构造了“中华民族多元一体格局”。即使是因其地势的险要与位置的偏远及其表述历史的晦暗不明等而被称为“世界第三极”的西藏，也从未疏离于这种规范性的叙事逻辑并生动演绎着“中华兴，西藏兴，中华衰，西藏衰”的多民族和合的“中国故事”。如王明珂所说，传统帝国时代的少数民族经过近代的“国族边缘再造”后，已成为现代民族国家的重要组成部分，这是“华夏工程”的一部分^[6]。特别是，自旧民主主义到新民主主义革命进程中，中国共产党人更是立足于本土历史与现实，不断将马列主义的民族理论融入中国传统文化与现代启蒙运动遗产中，探索并渐趋确立“中国境内各民族一律平等”的民族区域自治政策；新中国成立后，国家为了建立具有强烈内聚力的“民族化”基础，基于“人民共和”理念，建立起各民族平等的权力共享/分享体制，并通过大规模的民族识别、民族社会历史文化调查、民族语言挖掘与重构等系列主体赋名行动，而使各民族语言、艺术、美学、传统、历史及其所传递出的国家观与其价值理念等，构建着国家话语规约下的多样性表征，包括藏族在内的多民族中国史也就历史、逻辑地成为中国内部多样性文化的碰撞、交流与融合史。晚近以来，冷战后国际地缘政治格局的重新修正、全球化语境下国内外社会结构的剧烈转型，以及诸多后学思潮/解构思维植入中华民族文化多样性的讨论中^[7]，一种刻意强化族别文化差异并将之本质化的西藏叙述或修辞现象却日渐抬头，作为名词的“西藏”以某种遗世而独立的亚文化特征被纳入孤立的族群知识再生产逻辑，在藏族话语与国家话语、西藏叙事与多民族叙事之间出现裂痕。在表述者这种二元论的意图勾兑中，“国家”成了“西藏表述”中的不在场，打着一个个被阐释和命名的趑趄。阿来在《河上柏影》中将这种话语生产归为“分别心”，即以如民族身份、文化差别等对人群进行各种区分并辅以不同的价值判断标准。它将制造出人与人、族群与族群、族群与民族国家间的隔膜和敌意等，导致外界对藏族的历史、文化与当下生活的期待在“大多数时候会基于一种想象”^[8]。

阿来对当下西藏叙事的不满，很显然与他自称为“边缘杂交品种”身份的清晰认知有关。从发生学上说，作为阿来出生成长之地、被他称为“精神与肉体的故乡”的嘉绒藏地，位于“汉藏、彝藏接触的边界”，历来是各民族“共享互惠”之地，被誉为“民族走廊”。“千百年来，我国古代的氐羌诸部、鲜卑、吐蕃、汉、回等民族用辛勤的劳动和无穷的智慧共同开发了阿坝，他们在这里互相融合，共同进步，逐步构成这块土地的主要民族：藏、羌、回、汉，他们为缔造我们伟大祖国的历史和文化谱写了绚丽的篇章。”^[9]这种杂糅的故乡体验以及自身的回藏家庭背景（阿来的父亲为回族，母亲为藏族），让阿来对“整合”“碰撞”“多元”“共生”等多民族文化交融汇通问题保持着先验性的敏锐与切身的感知。正因为如此，他也就特别关注那些“不同民族不同文化的冲突、融汇”^[10]问题，比如西藏。在阿来看来，西藏始终未曾疏远于中华民族共同体的叙述逻辑，而是与中华多民族文化处于共创共享、异中求和的汇通状态。面对东方主义和狭隘的地方主义思潮播撒，文化误读频繁发生，西藏渐被打造成中国“不在场”的现象，阿来忧心忡忡，焦虑警惕。如他所说，很多时候，人们都轻松地使用着后学理论中的概念与方法去看待多民族中国，却没有对中国这个多民族国家的历史与现实进行深入观察和思考。因此，他本人“对于这种理论的随意使用越来越保持相当的警惕”^[11]。在与访谈者的对谈中，阿来曾数次言及：包括藏族在内的任何民族的文化都不能单独生存与演化，在多民族国家，藏文化与其他民族文化有着广泛的交互性与共通性，构筑着生生不息、纵贯古今的中华文化。明乎此，在执着于要还原作为“名词的西藏”，要“告诉大家一个真实的西藏，要让大家对西藏的理解不只停留在雪山、高原和布达拉宫，还要能读懂西藏人的眼神”^[12]的阿来的理解中，所谓“真实的西藏”即是“真实的”“中国的西藏”。由此出发，他便开始创造性继承他的两位精神导师——美国诗人惠特曼和智利诗人聂鲁达“行走”大地的创作方式，背起行囊，走进西藏的人群，走进西藏的日常生活，以便触摸嘉绒藏区多民族文化交融的事实，如阿来所说：“有了这两位诗人的引领，我

走向了宽广的大地，走向了绵延的群山，走向了无边的草原。”^[13]在阿来的认知中，嘉绒藏地多民族文化交往的事实并非是研究者抽象的理论概括，而是如水似雾般弥漫在其日常中、习俗中，以及每个人的心中。于是，他开始用脚步和内心行走广袤虔诚的大地以便呈现“中国的西藏”。多年来，他走过家乡的梭磨河谷、大渡河流域与辽阔的若尔盖草原，走过格萨尔的故乡与圣地拉萨；甚至远涉到被称为“藏边社会”的区域，如向北到平武，进甘南，访凉州，穿越整个河西走廊，向南到以丽江为中心的茶马古道沿线等。当这些地区被阿来的脚步重新丈量，那些曾经被主流话语误读的、作为“形容词”的藏地便被他融入中华多民族文化共同体的叙事框架，他也走向了更为广阔的中华民族认同。如阿来所言，在藏地行走，表面上看，“这是切实深入生活”，“在行走之中，慢慢就把自己和土地、文化、族群的联系找到了”^[14]，而实质上，则是对国家、历史、民族深入学习和研究的结果^[15]。就这样，每座山、每道河、每处风景、每条历史的褶皱，都成为阿来再现“中国的西藏”不可或缺的一环；景与行、词与物、心与像，路上的一切都深化着他对于多民族国家的思考：“我们爱国家、爱土地，那么国家和你的关系怎么建立？你要寻找，要感受，要体现，而不是随便空口说一句就有。我旅行就是寻找这种联系。”^[16]在阿来的意识里，唯有深入生活的内里、时代的角落、灵魂的深处，才能洞察与触摸、表述与呈现中华文化“丰富的统一”；只有在行走中才能多面向、立体性、全方位呈现藏族文化与多民族文化相融交合的传统与当下、历史与现实。他的作品叙述者/主人公也都在积极践行着他的这种表述愿景，也都在不停的行走中观察、介入和修正着被误读或过分渲染的藏地。他的散文集名为《看见》；他的《大地的阶梯》以脚步和内心丈量西藏；他的“空山”系列，他的“山珍三部曲”，他的《云中记》等，也都是委托他的叙述者/主人公对藏地以持续不断的观察……由此而论，阿来有着明确的写作目标与位置——即将族群文化融入到整体中华文化的传承链条，重构族群文化与整体中华文化的和而不同关系，以让各民族的“眼神”会意、交融。从而，他的文本成为

中华文化多样性的标本案例与生动实践——恰恰基于这种“写作目标与位置”，阿来看到了作为各民族公共性语言的汉语在“中国的西藏”表述中的意义。

阿来从不讳言他“是一个用汉语写作的藏族人”，一再强调“我使用汉语建立自己的文学世界”，并不无骄傲地宣称自己“融化了两种文化的优秀部分”^[17]。之所以如此，在阿来看来，汉语不仅是汉族的语言，而是各民族共同创造的宝贵的精神财富，是各民族民心相通、文化相融的纽带。用他的话说，中国多民族一体格局与中华多民族文化互动演化的漫长进程，决定了“汉语是一种多元共建的国家语言，不是某个民族的语言”^[18]。因此，阿来用汉语所建构出的文学世界也成了他对藏汉文化沟通、对话与交融现象所做的精彩艺术呈现；藏汉语言的互通与翻译在他这里成了中华民族接触互嵌、守望相助的经典隐喻，阿来就这样以他典型的“非汉族”语言体验或症候完成了他的多民族国家想象。当有人指责阿来的汉语写作会导致背离母语传统的失语症问题出现时，阿来站在中华民族文化汇通立场为此辩护：作为统一的多民族国家，汉语并非只是汉族的语言，而是多民族共享的官方的语言，这是不可逆转的态势^[19]。甚至，他在不同场合均强调，希望以“中文”取代汉语。这样一来，阿来总是鼓动他笔下的人物学习和使用汉语，以标示他的中华多民族文化观。当他的《机村史诗》中的“机村人”面对汉语的“扑面而来”而开始结结巴巴、词不达意地使用汉语时，阿来与他的叙述者总是对此持宽容、鼓励姿态：“对，就这么说。对，你讲得太好了。”与之相反，当故事中的格桑旺堆们因传统语言惯习及认知模式的影响而无法准确表述汉语时，阿来则让他们集体性出现疯癫或谵妄。在这里，疯癫很显然不是一种自然现象，而是一种福柯意义上的权力的产物、文明的表征；当他的《云中记》中的主人公阿巴，在看到时代剧变中的村民突然接触大量汉语名词而开始“用改变声调的方法来处理这些新词，使之与云中村古老的语言协调起来”时，阿巴/阿来不无赞赏地指出，即使“这使得他们的思维不能快速前进，他们的思维像走路不稳的人一样磕磕绊绊。但无论怎

样，他们还是往自己脑子里塞满了世界送来的新鲜东西”^[20]。“无论怎样”一语，彰显出阿来对学习与实践汉语所持的宽容态度。就这样，藏地边民的现代民族国家意识便在这种语言的“翻译现代性”中得以塑造与铸牢，他们对“词与物”的掌握即成其在非母语体验中被改写为国家主人翁的体现。语言作为现代民族国家的拯救方式，因此成了阿来缝合那个文化诡奇、经验斑驳、多元共生的藏地世界的“密码”。

穿行于两种语言和多元文化中的阿来期待着，在汉语这个公共性平台上，各个族群能够实现跨族际接触、跨文化杂合、跨区域交融，激发出中华文化和中华文明的内生性活力，聚合中华民族共同体内涵建设的文化动力。如此一来，阿来的汉语写作便成为他反思狭隘民族主义的方式，以便清除“一边基于严重的东方主义，另一边又是狭隘的地方主义”^[21]思潮生产的温床。如阿来所说，“在我的文化语境中，属于哪个民族，以及用什么语言写作，竟然越来越成为一个写作者巨大的困扰，这不能不说是一个病态而奇怪的文化景观。也正因为此，……就是这种写作（即指阿来的汉语写作——笔者注）本身，也具有了一种特别的意义，这就是对于保守的民族主义与狭隘的文化观的一种坚决的对抗。”^[22]这时的阿来如他的《尘埃落定》中那个“傻子”，当面对麦其土司官寨那座巨大石头建筑轰然倒塌时，他们都愿意相信：那座建筑的倒塌其实是族一国互嵌的表征！阿来借此突破了他的族群身份外壳，践行着他还原真实的“中国的西藏”愿景。他的汉语文学成为铸牢中华民族共同体意识不可或缺的在场，成为“在藏地书写中国”^[23]的经典。

二 阿来的“在藏地书写中国”

尽管阿来再三强调，他是“以出生、成长于边疆地带而关注边疆，表达边疆，研究边疆”^[24]为旨归，但“我是一个藏族人，是中国的少数民族”^[25]身份的自觉在场，却又使他总是将边疆置入中国的整体性叙述逻辑，以建构他的现代多民族中国的情感与命运共同体。阿来曾数次论及，因为

他的出身、他的族籍、他的题材、他的故事，人们总是将他的作品置入族群认同的价值论框架，他也被认为是“藏文化代言人”“藏地文明讴歌者”“文化怀乡者”等。对此，阿来颇为无奈地指出，自己从来不是哪个族群的代言人，而是在嘉绒藏地与汉地的空间对照中去审视族群与国家的关系，去诉说他的“故乡之爱与国家之爱”^[26]。所以，尽管他的作品是未曾疏远嘉绒藏地的“在故乡”写作——他的“故乡”或者被命名为色古尔村、机村、交则村、隆村或瞻对等，其背后却总是隐含着“汉地”“外面的世界”等——经过阿来的叙述与赋形，这些地方处处潜喻着他的“国族意识”。他的成名作《尘埃落定》的故事，即发生在“中午的太阳下面还在靠东一点的地方”，如叙述者所说，“这个位置是有决定意义的，它决定了我们和东边的皇帝发生更多的联系”，“地理因素决定了我们的政治关系。你看，我们这样长久地存在就是因为对自己的位置有正确的判断”。阿来也让他的人物具备“位置意识”，如文中的“傻子”的叔叔常常告诫“傻子”：“中国的皇帝曾是我们的皇帝，现在，中国的政府也是我们的政府”^[27]；他的《行刑人尔依》中的主人公岗托土司，同样表现出对皇权或国家的依从，临死之际还嘱咐儿子要向新的国家政权求取权力的合法性；在他的《空山》中，“国家”成为机村人处理一切问题的指南，一切新生事情的源头；在他的《瞻对》中，阿来着重强调，我国是“多元文化多民族构造的共和国”，藏族则是国家这个比族群更大的文化共同体中的一员，“多民族国家认同意识的淡薄”会影响到国家的长治久安及民族团结与和谐^[28]……因此，他笔下的嘉绒藏地的历史总是与国家的风云际会紧密相连，荣辱与共；他所呈现的空间“与特定的国或族意识相关”^[29]。就这样，阿来的身份政治与文化认同便置于他的国家认同的总体性认知之下，以辅佐完成国族共同体的认知与凝聚^[30]。如阿来所言，“只有把这些非汉族的人民也当成真正的中国人，只有充分认识到他们的生活现实也是中国的普遍现实，他们的未来也是中国未来的一部分，才是现代意义上真正的‘天下观’”^[31]。

阿来曾将自己的写作称为“有根系的写作”，

是“及物的写作”。在他看来，作为中国的少数民族作家，只有立足于当下多元共生的中国现实并为此而写作，让人“爱中国”，才能达成上述目标^[32]。也就是说，尽管阿来的根在嘉绒藏地，他的叙事伦理却在其背后的中国。他是“在藏地书写中国”，他之所写也都是“中国的藏人故事”和“中国藏地故事”^[33]。在题为《希望所有人都能爱中国》的演讲中，阿来特意指出：“中国作为一个多民族的国家，要进行共同治理，形成一个真正关于中国的国家认同，可能从知识分子到普通民众，再到国家制度建构上，我们都还有很漫长的道路要走，要摸索。我想这几十年来，我作为一个中国人，一个爱中国的人，希望所有人都能选择爱中国，愿为建立多民族国家努力。”^[34]至于此，他的文本便以其典型的“非汉族”经验诠释、论证着他的爱国主义主题。他的《尘埃落定》中的主人公麦其土司是自身领地的“王”，同时也是“拥戴政府的榜样”；文中“傻子”的叔叔更有着自觉的国民意识和强烈的爱国情感，抗战时期甚至“捐了一架飞机给国民政府”；他的《永远的嘎洛》中的汉族红军，因负伤定居在马尔康藏地，却自觉担负起民族团结重任，在与其他族群的携手并进中完成着多民族和合的国家形象塑造；他的《狩猎》中的三个狩猎者，虽有着三种不同的血统，却能在进入彼此内心的同时，眺望着遥远的“东方”；在他的《孽缘》中，叙述者“我”的父亲雍宗与活佛都是以国家利益为重的人，抗美援朝战争爆发时，寺庙里的活佛都积极捐款；他的《空山》，讲述着“那个叫做机村的中国村庄”的多民族交流的故事，机村中的藏人在接受新社会的制度与法令的同时，也开始认同并接受现代国家的理念，接受“‘国家’成了他们祖祖辈辈依傍着的森林与山野的主人”的事实；他的《瞻对》甚至被政府官员认为“对今天四川藏区的治理仍具有相当完整的借鉴意义”^[35]……随着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，阿来日益感受到边疆民族地区融入中华民族共同体叙事的急迫。在他看来，经济全球化的力量正通过一体化的世界市场摧毁这些民族藩篱。族际间的流动、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。在他的《尘埃落定》中，由“傻子少爷”在边境所开发的贸易市场最终演变成联系多民族群体间交往谱系的纽带，各种族群身份各异、宗教信仰不同、文化背景分歧、政治观点有别的群体在此得以“和解”；在他的《空山》中，一起驾车撞人的案子因县里“要创造一个宽松的环境”而不得不“先放一放”^[36]。在这里，阿来甚至不惜以违背“犯罪—惩罚”原则强化着现代性要素在建构各族群“和解”中的基础要意。如此一来，他笔下的藏地，无论多么奇崛、诡异、遥远或驳杂，却从不外在于中国经验。他所热爱的中国是包含着藏族在内的多民族和合的中国。这是阿来所有作品的底色或主色调，如阿来所说：“作家的批判只有跟国家和民族的命运结合起来，把国家和民族的命运放到思想史和历史的高度来衡量、评判，写出整个社会的走向和症结，才是有价值的，也才是有力量的。”^[37]基于此，他反对那些基于简单的民族主义立场来处理中国多民族文化多元共存的做派，拒绝对后殖民理论的片面理解或借用。在他看来，在全球化时代，不同人群、不同文化、不同价值观念相遇的可能性剧增，也可能引起新的文化冲突。世界需要多样性，但任何多样性都需要国家主权的支撑。在这种情况下，文学应该在不同族群之间建立沟通，在族群与国家之间建立共识^[38]。在《遥望玉树》中，阿来在记述他通过电视看到汉藏军民合力抗灾的画面后指出：任何时候，只有将国家认同置于族群认同的前面，寻求相互间的兼容性和共通性，自觉“参与国家共识建设”，才是多民族国家文学创作的根本。在阿来看来，“如何在一个更深的国家共识下合力维护国家统一，共同致力于一个强盛国家的建设，在当今世界范围的宗教极端主义泛滥、狭隘民族主义思潮扩散的新形势下，正越来越成为一个严肃的课题”^[39]。他的“在藏地书写中国”行为也被他称为“善”：“这个善，放在有关民族与文化问题方面，那就是提倡交流与融汇，而不是煽动疏离与敌视。这是所有民族与文化走向的大势，也关系到社会的安定与人民的福祉。”^[40]即是说，阿来的写作不是以族别身份或文化寻根为

旨趣，也不以族别身份的乌托邦建构为目的，而是在历史记忆与时代精神的合流中展现他的现代民族国家想象，他的文本成为当代中国形象表述中难以取代的经典。

随着现代性的纵深播撒，即使地处青藏高原的嘉绒藏地，也要接受它的碾压与劫持。传统的晨钟暮鼓与相对静态的时间观念在现代性的“规范逻辑”中急遽转型，因袭已久的古老文明被工商文明撕扯为碎片化或消费化的能指，曾经丰盈的日子被抛向意义消散的荒凉旷野。当阿来在行走中亲眼看到大渡河、岷江、嘉陵江两岸伤痕累累的群山、肆虐的风沙、裸露的草原以及瘦骨嶙峋的牛羊，曾经郁郁葱葱的天然林木与苍翠欲滴的原始植被已成昨日记忆，残存的传统文化亦是狼藉一片时，他便奋力书写着他的爱与哀愁：在《空山》中的“机村”，村民为金钱而枪杀猴子、盗伐林木等；在《鱼》《奥达的马队》《最新的和森林有关的复仇故事》中，森林的消失和自然环境的恶化已难以遏制；在《遥远的温泉》《蘑菇圈》中，人们因金钱而人性迷失，也失去了对大自然的敬畏心理；在“山珍三部曲”中，虫草、蘑菇、岷江柏等因人为炒作而被连根拔起，彻底绝种。吊诡的是：面对上述社会变迁、历史中断、文明冲突、传统倾覆等现代性创伤，阿来非但不曾给予任何的抵制或抗拒，反而以“即便是少数民族，过的也不是另类人生”^[41]为因而宽容或释然。在阿来的观念里，古老的嘉绒藏地并不能如古董密闭在时间的暗箱，地理的边缘与文明的独特并非是其规避现代性的借口。相反，唯有将藏地汇入各民族共享的现代性语境，与中华多民族一道纳入激进的全球化的“效果历史”中，才是真的爱自己的民族，爱自己的国家。面对新与旧的汰变更新，面对内与外的双重挑战，立足现实，背靠国家，构建共识，在阿来看来才是陈述现代性这一复杂命题的选择。如此一来，他便在“持续的崩溃”与毁灭中看到了重建与重组的希望，他对现代性创伤的宽容或释然即由此形塑。所以，阿来从不以挽歌或怀旧情绪面对旧文化、旧秩序、旧传统的坍塌，从不哀悼经验世界、世俗伦理、日常仪轨的消亡，而是在“时间的加速”中想象、规划着各民族共享的方案：在《脱粒机》中，他的叙述者在看

到“机村”的乡规民俗、自然环境以及人伦道德等随着水电站出现而瓦解的同时，也看到电使得机村“被罩在一个魅力的光圈下面”；他的《蘑菇圈》中的新时代藏族人，在贪婪、毁灭性地盗挖天然野生菌的同时，对之也有了科学的认知与消费观；他的《奥达的马队》中的主人公，面对传统谋生方式退场却能坦率地承认，“事情本身带着一种毫不容情的力量”；谈到《空山》，阿来指出：“我要写的这个机村的故事，是有一定独特性的，那就是它描述了一种文化在半个世纪中的衰落；同时，我也希望它是具有普遍性的。因为这个村庄首先是一个中国的农耕的村庄，然后才是一个藏族人的村庄，和中国很多很多的农耕的村庄一模一样”^[42]，《空山》写的不只是一个藏民族，它能让你想到所有少数民族，甚至很多落后的、边缘的汉族乡村未尝不是如此。”^[43]也就是说，阿来的“嘉绒故事”只是中国社会现代性进程与历史演进的缩影，与“中国故事”有着共享的际遇，他是嘉绒藏地的“这一个”写出与中国命运的“同构性”或“共同性”，他所讲述的故事“使我们明白，那被现代性的滚滚车轮所碾碎的，岂止是汉族传统生活方式，自然也有藏族的，实际上是多民族的”^[44]。这样，一方面，阿来的藏地书写成为他观照中国现代性问题的视角和方法；另一方面，阿来对藏地现代性问题的美学思考又成为他的国族意识和爱国情怀的精彩注脚。他的文本验证着，“他当然可以是一个藏族作家，他用汉语书写，但他写的是什么呢？他写的是中国的藏人故事”^[45]。

三 阿来的“历史的大势”

阿来有句名言，即历史是“从昨天知道今天和明天的学问”。在他的《尘埃落定》中，阿来特意借人物翁波意西之口强调：“历史就是从昨天知道今天和明天的学问。历史小说可以让读者得到从昨天知道今天和明天的学问。”^[46]对“今天和明天”的强烈的现实介入意识，反推着阿来沉醉在历史的回眸与打捞中，践行着他对历史的情有独钟，并认为历史是他思考一切问题的出发点。正如他所说，也许自己对历史更感兴趣，考虑问题时总

是习惯把历史放在前面。从他的《尘埃落定》《空山》《瞻对》《格萨尔王》到“山珍三部曲”和《云中记》，阿来犹如历史学家孜孜不倦地建构着嘉绒藏地的“历史谱系”，他的作品皆是这个谱系中不可或缺的环扣，以便于他及他的读者能在历史的尘埃中发现作用于当下的经验。据此，阿来强调：“中国人看历史有借古知今的传统，我的文本也要提供这样一种有价值的认知。”^[47]在他的《瞻对》中，阿来执着于以历史观照现实，“写历史，实际上是想回答今天的问题。……《瞻对》写的是历史，其实是在关注今天少数民族特别是藏区不安定的现实问题。现实和历史总是有关联的”^[48]；“写这本书（指《瞻对》）不是在写历史，我就是在写现实。这里面包含我一个强烈的愿望：我想作为一个中国人，不管是哪个民族，我都希望这个国家安定，希望这个国家的老百姓生活幸福。”^[49]在为《金川历史文化览略》所作序中，阿来指出，“研究历史，其实是借一面镜子来照见今天的现实”^[50]。在阿来的意识里，历史是现实的镜像，从历史中寻绎社会变迁的规律，感悟时代运转的启示，洞悉人生世相转换的轨迹，是把握现实与未来不可或缺的资源/视角。在多民族国家，如何深化对多民族一体格局发展历史的认知？要从历史中探询真相，研究历史是“考察中国历史中不同文化间冲突、融合，再冲突、再融合的复杂过程，体察中华文化共同体建构的复杂性与必然性”^[51]。拂去历史的尘埃，阿来终于彻悟隐秘的“历史的大势”^[52]。

至于何为“势”，阿来虽未言明，人们却很容易从他的作品或访谈或演讲或自述中把握到，他所谓的“势”即是中华多民族渐趋走向融合的这种“大势”，如阿来所言，“在中国这样一个多民族多元文化共生共存的社会，新的国家共识的养成与这种共识如何在作品中得以体现，得以传达，确实是一个相当重要的课题。我个人在近30年的创作历程中，始终关注我们这个多民族国家构建与日益走向强盛中的种种现实，特别是不同文化冲突融汇的种种历史与现实的表现。”^[53]阿来清楚地意识到，每个人都会对自己的民族有充分认知基础上的归属感，但“很多不同民族的人在一起时，大

家需要沟通、交流、融合，就得超越单一民族的认知”^[54]。阿来曾通过不同方式强调，中国历来是多民族的国家，各民族和各民族文化间的关系必须站在多民族国家基础上去审视，没有这个整体性的、全局性的基础，就看不清中国，也就无法清理各种错误的看法和思想的迷雾。沿着对时间与历史思考的踪迹或大势，阿来的藏地故事也成了多民族走向融合与现代的历史的证词，成为各民族交往中不同主体间互动的证词。阿来明确表示，以少数民族为题材，不过是一种借用，最终还是为了呈现多民族融合的“历史的大势”，“不止是中国，整个世界的所有民族都是慢慢走向融合的。从长一点的历史阶段来看，很多冲突的结果就是融合，而不是对立。”^[55]他甚至将呈现这种“大势”看作是所有中国作家都应该持续书写的“中国精神”。在他的那部好评如潮却也非议纷争的《瞻对》中，阿来以人类学家与作家的双重视域将屹立于康区数百年的“铁疙瘩”渐被熔化的史实挖掘出来，以标示其历史的“势，大势所趋”。在阿来看来，“瞻对”即为“铁疙瘩”之意，历史上这个地方跟清政府之间的大规模冲突达六七次之多，但“融入”是历史的大趋势。这样，阿来对历史的回溯也就成了对历史的“重述”——在“重述历史”中建构着各民族融合的大势。因此，阿来直接点明，写作应该“破解当下把每一民族，包括从文化特征、地理空间，直到每一个人的个人身份加以固化所造成的种种迷思，以及因此而起的种种现实危害”^[56]。在他的《空山》中，阿来特意设置两个颇具象征性症候的人物：一个是机村的藏族人索波，一个是红军经过机村时留下来的外来者驼子。作为两个原本的文化母体并不相同的人，他们却主动去适应彼此的文化，机村也成为多民族融合的样板；当阿来让他的《河上柏影》中的主人公王泽周就其多重身份困惑（父亲为汉族人，母亲为藏族人）求教于博士生导师兼学术权威丁教授时，却被后者斥为病态的情绪——这种训斥当然也是阿来的态度。当王泽周喊出“我就是这个地方的人，我什么地方也不会去。没有人有权利说这个地方是他们的，而不是别人的。这个地方也是我们的。永远都是”^[57]时，此处彰显出阿来对族群文化融合大势的期盼。他的《尘埃落

定》中那腾空而起的尘埃，于阿来而言何尝不是他信奉的无法阻止的“历史的嬗变”^[58]的隐喻，验证着同为康巴作家的达真所说的“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”^[59]。在当前宗教极端主义、狭隘民族主义，以及后殖民话语播撒的语境中，如何在最具公约性的国家共识下合力维护国家统一，共同致力于一个强盛国家的建设，维系这种“历史的大势”，成为阿来严肃思考的课题。

当下的中国正全方位介入全球化的叙事逻辑和话语表意框架。曾经生产地方性知识的边缘民族区域在与全球化的调停、修正、妥协或扬弃中发生着边界弥散或脱序。古典时期的思维与灵魂、知识与惯习，被编织进现代性的强大漩涡，遭受历史的掠夺和操纵。面对藏文化与汉文化、传统文明与城市文明、本土文化与外来文化的交织并存，缠绕复沓，作为能够把握“历史的大势”的阿来，尽管在情感的层面也会为多民族文化冲突中的弱势文化而产生“有限度的惆怅”，但在理性的层面，作为对“社会达尔文主义的观点”深表赞同^[60]的阿来，却从不畏惧外来文化介入，而是将多民族文化的适应与发展看作是当前语境下各民族的共同使命，“新生”“发展”“进步”“生机”“盼望”等便因此成为他的“历史的大势”的另类阐释。带着历史的魅影，阿来意识到，历史的大势，浩浩荡荡，任何的族群及其文化都要在时代更迭中发生转化、创新和发展，永恒维持着同质化状态而不追随时代而变的族群及其文化是注定没有未来的，走向发展新生的交往融合过程才是其最终和最好的归宿，他因此很反感那种“新瓶装旧酒”“新演员上演老故事”“新人唱老歌”等圆成自足的在场，以至于让他的人物认同他的观点，如他的《空山》中的人物达瑟所说，“以前的人，这么世代代什么念想都没有，跟野兽一样”，“要是那个时候的人也像今天这个时代的人盼望这个又盼望那个，并且因此而振奋复又失望的话，应该是有故事会流传下来的。”^[61]在《瞻对》中，阿来与他的叙述者对“新生”“进步”“变化”等以持续审视与反思。例如，在清兵第二次出兵瞻对时，阿来的叙述者说，“经

过这样一场战争后，瞻对本地有什么变化呢？除了因战争少了一些人口，毁了不少房屋村寨后，没有什么变化……”。在阿来看来，从18世纪到20世纪初，“社会状况似乎还停留在原点，时间白白流逝，老套的故事在一个封闭的圆圈中不断循环”，“总是缺少一个主题词：进化。依然逃不出这片土地上演了千年之久的故事路径。”^[62]在回顾反思瞻对的历史与清王朝治理川边藏地的得失后，阿来着重指出，包括嘉绒藏地在内的所有边缘民族地区，如果不促进社会进步，没有新思想的萌生与发展，不能在这些疆土上培养起码的国家认同，最终将会导致持续的坍塌和崩溃；在《格拉长大》的韩文版序言中，阿来同样强调：“有很多人愿意把这个高远之地想象成一个世外桃源。并给这个世界一个命名——香格里拉。当全世界都在进步时，更有人利用这种想象，要为西藏的不进步、保守与蒙昧寻找同情，寻找合理性。”^[63]这样，阿来总是将他的人物/故事置于各民族共享的新陈代谢、破旧立新、交往汇通的“历史的大势”中。他的《随风飘散》颇为隐喻地谈到“汉历新年”与“藏历新年”问题。很显然，阿来想在汉族和“非汉族”时间经验之间达成沟通，以完成将藏地经验融入作为整体的中国经验的同构性问题。在《空山》中，阿来直接取代叙述者而探索“所有这些村庄终将走在怎样一条路上，我想知道，村庄里的人们，最后的归宿在什么地方”的问题——“只感到世界扑面而来”的阿来，就这样将多民族文化适应和融合问题转换成各民族共享的时间现代性问题。如他所言，在现代民族国家经验被翻译成日常的、世俗的现代性经验而被看作“历史的大势”时，藏地只有汇入现代民族国家叙事范畴才能取得合法性。文化的消失，往往是停滞不前而使其在现代社会无法适应，即竞争力消失。因此，他的写作便成为“一种祈愿”，以“让我们看到未来”^[64]。在阿来的思想深处，始终暗喻着对这种“历史的大势”的自觉认同——凭借着这种以现代性为修辞性症候的族一国认同，他也完成了精神和家园的皈依。当然，他希望他的族人也能以历史的，即更长的时间尺度看中国这个多民族国家的建构过程。在他看来，不论历史上不同族群的冲突有多么剧烈，历史的主流却始终融汇而

不是疏离，是统一而不是分裂。是故，长期以来，他始终“坚持把自己的作品看成是不同文化、不同族群间相互沟通与交流的载体”^[65]。这时的阿来也就回答了“何为理想的历史叙述”问题，即“作者史观是与现代精神有了结合”^[66]。

结 语

多年来，阿来始终用笔“深描”他的嘉绒藏地并以强烈的历史理性精神观照其中的兴与衰、破与立、新与旧、内与外。那里的地图被他的双脚丈量与被他的中华文化认同意识重绘后，曾游离在民族国家叙述之外的嘉绒藏地成为他阐释“中国经验”的“文化密码”和讲述中华文化的方法。他的故事对于如何将创作融入中华文化、共享价值体系及中华民族共同体内涵建设等提供了充分的论证和说明——他希望他的故事能为此提供某种寓言或象征。因为，在阿来看来，藏地发生的故事“是一个人类境况的寓言”，“因为相同或相似的境遇与苦难，不同的人，不同的族群，不同的历史时期，或者曾经遭遇与经受，或者会在未来与之遭遇”^[67]。因此，阿来将他的文学喻为佛教中的“大声音”——让更多的众生听到和领悟到的声音，以便让各族群多元共生于这个国家。他的文学也因此成为各民族文化接触和文明互鉴的“通行证”，标示着全球化语境下“跨文明写作”的主体在场。

[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”（项目编号15JZD039）的阶段性成果]

[1] 刘大先：《新世纪少数民族文学的叙事模式、情感结构与价值诉求》，《文艺研究》2016年第4期。

[2] 马戎：《创建中华民族的共同文化，应对21世纪中国面临的严峻挑战》，《西北民族研究》2012年第2期。

[3] 阿来：《就这样日益丰盈》，第345页、第347页，解放军文艺出版社2002年版。

[4][47] 阿来：《文学对生活的影响力》，《法制资讯》2012年第5期。

[5] 阿来：《局限下的写作》，《当代文坛》2007年第3期。

[6] 参见王明珂《简介芮逸夫先生》，载芮逸夫《川南苗族

调查日志1942—1943》，台湾“中央研究院”历史语言研究所2010年版。

[7] “后民族理论”研究和“后殖民批评”研究等，为其代表。

[8][19][63] 阿来：《看见》，第162页，第261页，第268页，湖南文艺出版社2011年版。

[9] 阿坝新闻网：《历史和民族》，http://www.aba-news.com.cn/column/gk_lshmz.html，2021年5月5日。

[10] 廖全京：《绿色的家园感——四川青年作家创作现象研究》，第112页，四川文艺出版社1993年版。

[11][39][51][53][56] 阿来：《把握多元文化现实，参与国家共识建设》，《文艺报》2014年11月28日。

[12] 燕舞：《阿来新书〈格萨尔王〉还原真实的西藏》，《新民周刊》2009年9月16日。

[13] 阿来：《阿来文集·诗文集》，第155页，人民文学出版社2001年版。

[14] 王昀加、王海权：《阿来：文学对于我一直很困难》，《人民公安报》2016年2月26日。

[15] 阿来：《回到文学的根本》，《文艺报》2019年10月14日。

[16][48] 阿来：《民族主义的铁疙瘩》，《中华读书报》2013年9月18日。

[17][21] 阿来：《用汉语写作的藏族人》，《美文》2007年第7期。

[18] 阿来：《边疆地带的书写意义》，《四川日报》2014年6月27日。

[20] 阿来：《云中记》，第203页，浙江文艺出版社2018年版。

[22] 阿来：《在东南亚和南亚作家昆明会议上的发言》，《阿来研究》第2辑，四川大学出版社2015年版。

[23][33] 何言宏、阿来：《现代性视野中的藏地世界》，《当代作家评论》2009年第1期。

[24] 阿来：《阿来小传》，《阿来研究资料》，第1页，四川大学出版社2018年版。

[25] 阿来：《穿行于异质文化之间》，《中国文化报》2001年5月10日。

[26][32] 阿来：《消费社会的边疆与边疆文学》，《长江文艺》2015年第11期。

[27][46] 阿来：《尘埃落定》，第18页、第32页、第37页，第38页，人民文学出版社2000年版。

[28][62] 阿来：《瞻对：终于融化的铁疙瘩——一个百年的康巴传奇》，腰封、第240页，第119页，四川文艺出版

社 2015 年版。

[29] 阿来:《地域或地域性讨论要杜绝东方主义——在中澳文学第三届高峰论坛上的演讲》,《美文》2016 年第 6 期。

[30] 徐新建:《国家地理与族群写作——关于“长江故事”的文学人类学解读》,《民族文学研究》2011 年第 2 期。

[31] 阿来:《汉族之外的族群历史,尚未被当成真正的中国经验》,2018 年 1 月 16 日, <https://new.qq.com/cmsn/20180116/20180116008645.html>, 2021 年 5 月 5 日。

[34] 腾讯文化:《阿来“华文好书”获奖感言:希望所有人都能爱中国》,2015 年 1 月 7 日, <https://cul.qq.com/a/20150107/044865.htm>, 2021 年 5 月 5 日。

[35][40] 朱维群、阿来:《顺应民族交融的大势——由历史纪实文学〈瞻对〉引起的对话》,《阿来研究》第 3 辑,四川大学出版社 2015 年版。

[36][61] 阿来:《空山》第 3 卷,第 84 页,第 566 页、第 576—577 页,作家出版社 2009 年版。

[37][38] 阿来、陈祖君:《文学应如何寻求“大声音”》,《现代中国文化与文学》2005 年第 2 辑。

[41] 阿来、孙小宁:《历史深处的人生表达》,《中国文化报》1998 年 3 月 31 日。

[42] 阿来:《我只感到世界扑面而来》,《当代作家评论》2009 年第 1 期。

[43] 阿来、陈晓明:《藏地书写与小说的叙事——阿来与陈晓明对话》,《阿来研究》第 5 辑,四川大学出版社 2016 年版。

[44] 王一川:《跨族别写作与现代性新景观——读阿来长篇小说〈尘埃落定〉》,《四川文学》1998 年第 9 期。

[45] 徐新建:《阿来与多民族中国写作——在华中科技大学春秋论坛上的发言》,《励耘文学学刊》2017 年第 2 期。

[49] 阿来:《我不是写历史,我就是写现实》,《新京报》2014 年 1 月 14 日。

[50] 转引自李继凯《西部作家的西部梦——以阿来“博文”为例》,《甘肃社会科学》2015 年第 1 期。

[52] 易文翔、阿来:《写作:忠实于内心的表达——阿来访谈录》,《小说评论》2004 年第 5 期。

[54] 阿来、傅小平:《在差异性中寻求人类共同性》,《阿来研究》第 3 辑,第 24 页,四川大学出版社 2018 年版。

[55] 阿来、刘长欣:《“我不能总写田园牧歌”——关于〈瞻对〉的对话》,《南方日报》2014 年 1 月 21 日。

[57] 阿来:《河上柏影》,第 192 页,人民文学出版社 2019 年版。

[58] 姜飞:《可持续崩溃与可持续写作——从〈尘埃落定〉到〈空山〉看阿来的历史意识》,《当代文坛》2005 年第 5 期。

[59] 达真:《命定》,第 340 页,人民文学出版社 2011 年版。

[60] 《作家阿来:一种文化不进化就会被淘汰》,2018 年 5 月 16 日, <https://www.jiemian.com/article/2128190.html>, 2021 年 5 月 5 日。

[64] 阿来:《有关〈空山〉的三个问题》,《扬子江评论》2009 年第 2 期。

[65] 阿来:《投身时代大潮,创造文艺精品》,《文艺报》2014 年 10 月 20 日。

[66] 钱中文:《历史题材创作、史识与史观》,《文学评论》2004 年第 3 期。

[67] 阿来在《云中记》研讨会上的发言,摘自傅小平《记录生命经历的磨难悲苦,更要书写人性的温暖和闪光》,《文学报》2020 年 3 月 12 日。

[作者单位:中南民族大学文学与新闻传播学院]

责任编辑:罗雅琳