

康区的历史与可能性

基于阿来四部长篇小说的 历史人类学分析

社会
2018·2
CJS
第38卷

郑少雄

摘要:本文以历史人类学的视角讨论了阿来的四部长篇小说《格萨尔王》、《瞻对》、《尘埃落定》及《空山》(系列)。文章认为,康区历史上的空间感发生过重要转型,即从古代的四方四国模式收缩为晚期帝国及近现代时期的汉藏二元模式,再到当代的一元模式。与此相伴随,康区的时间也经历了不断规训的过程,即从循环的宗教时间转变为中原王朝的政治时间,再到现代线性时间。在上述转型之外,这些作品也分别暗含了空间里的中介与时间上的超越等另类时空发展模式。这一过程及结果既是康区的经验事实,也是历史叙事的功效。阿来的情感体验和文学追求是自下而上的,而其史观却相反。本文也考察了阿来这样的少数民族精英在建构关于本族群的文学化历史叙事中的复杂性。

关键词:康区 汉藏关系 社会记忆 阿来 历史人类学

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2018.02.003

The History and Future of Kham: Perspectives Based on the Historical Anthropological Reading of Alai's Four Novels

ZHENG Shaoxiong

Abstract: Up to present the distinguished Tibetan writer Alai has published four full-length novels, namely, *King Gesar*, *Nyarong (Zhandui)*, *Red Poppies*, and the *Hollow Mountain* series, which have, to a great extent, shaped outsiders'

*作者:郑少雄 中国社会科学院社会学研究所(Author: ZHENG Shaoxiong, Institute of Sociology, Chinese Academy of Social Sciences)E-mail: zhengsx@cass.org.cn

本文最初源于我在赵丙祥教授主持的《社会学方法论》课堂上的授课,并在中国人民大学“社会研究与治理沙龙”(第40期)和“社会-CJS学术论坛”之“第六届社会理论工作坊”上宣读,感谢张慧博士、张江华教授及现场其他评论意见。闻翔、张原、杨清媚三位博士及作家淡豹对本文提供了重要的启发。文责自负。感谢阿来先生接受我的访谈。

impressions of Kham, or Eastern Tibet, one of the three traditional divisions of “cultural Tibet” or “ethnographical Tibet”. Based on historical anthropological perspectives, this article examines the spatial and temporal dimensions of Kham history reflected from these four novels. On the one hand, it shows that the native Khampa’s senses of space referring to surrounding political entities has changed from an ancient model of “four regimes at four directions,” to a dual model related to central and the local Tibetan polities in late Imperial China and the Republican Period, and finally to the unitary model of a single central government in the contemporary period. On the other hand, this article also points out, Khampa have experienced a changing sense of time from circulatory Tibetan Buddhist time to the dynastic time-scale of Chinese Empires and finally to a modern linear time-scale. Beyond revealing the transformations in the spatial and temporary senses of Khampa people, Alai also implicitly demonstrates alternative models in Sino-Tibetan relations, as both historical reality and ideality: Spatially, the process of forced integration of Han Chinese and Tibetan people has simultaneously preserved a dialectical distinction, this distinction has been buffered and connected through the medium of the Khampa. Temporally, free borderland markets, acting the role of historical transcendence, have been protective and under control, especially for the sake of Tibetans.

The above narratives consist of both the empirical facts and Alai’s expectations and constructions. On the one hand, as an ethnic-minority writer and native speaker of Tibetan dialect, Alai loves his siblings and tends to understand the conditions of the Tibetans from the bottom up, on the other hand, raised at a peripheral Tibetan village near the Han area, educated in a modern Mandarin-language schools and college, and not able to write in his mother tongue, Alai’s conception of history has been from above to below. It is easy to understand that when faced with issues of frontiers and ethnic minorities, native elites like Alai are quite likely to develop a historical construction of literary complexity. This complexity further diversifies the impressions of Tibet for outsiders.

Keywords: Kham, Han-Tibetan relationship, social memory, Alai, historical anthropology

一、导言：小说中的历史建构

在小说《格萨尔王》中，作家阿来这样描述格萨尔统治下的岭国与

其周边世界的格局：“宝伞巨大的影子覆盖了一个远比岭的疆域还要广大许多的地区。东边到达与伽地交界的战亭山，西边直抵与大食分野的邦合山，南方到印度以北，北方到了霍尔国那些咸水湖泊的南岸”（阿来，2015：24）。在这里，比岭的疆域还要广大的地区指的是康区（也称康巴地区）¹，伽地是中原帝国，大食指伊朗，霍尔则是蒙古（或回鹘）的世界。这段简单的描述，表明康区是在一个广阔的区域世界的视野中定位自身的位置的。到了²《瞻对》和《尘埃落定》，康区（包括嘉绒³在内）的周边世界已经收缩，土司所要处理的主要关系，不管是朝圣还是朝贡、贸易还是战争，已经只需面对东西汉藏两端。在《空山》（系列）⁴中，康区的生活世界进一步发生改变，西藏影响下的佛法固然还在起作用，但是“这个新社会是比旧社会人们相信的神灵都还法力强大”（阿来，2005：105），表明当代民族国家的政治运动及社会治理已经进入地方社会内部，并深刻地影响了社会生活。在《瞻对》中阿来曾感慨：“格萨尔王的时代，这片土地上的人眼界更高远，心胸更开阔”，后来则“对

1. 一方面阿来自己指出康巴是比岭国广大的地区，“过去的‘岭’如今是被一片更为广大的叫做康巴的大地所环绕”；另一方面又无自相矛盾地说岭国就是康区，“伞影所笼罩的广大地区，就是他英雄的儿子（指格萨尔）所建之国的广大区域（意即岭国）”，“这个名叫岭，或者叫做岭噶的地方，如今叫做康巴”（阿来，2015：2,26）。可见格萨尔王所建立的岭国的边界模糊而富有弹性，依其所处的具体情境，大致可以指三个层次：康区内部的一个小邦，康区，乃至整个藏区。这种模糊及弹性在《格萨尔》史诗中亦然，可参见降边嘉措，1999：191—192。在小说中，阿来总体上的倾向是把岭国等同于康区内部的一个小邦或康区，而非整个藏区。本文在弹性的意义上处理岭国，希望读者理解的是，本文讨论的核心是历史观念，而非历史实在。按照今天公认的看法，康区包括四川甘孜、西藏昌都、云南迪庆的大部，以及青海玉树、四川阿坝的一部分。

2. 在本文中，当我以“到了……”或“后来……”这样的方式来行文时，指的是阿来几部小说所呈现内容的时代先后，而非指这几部小说的写作或出版顺序之先后。

3. 嘉绒藏区是《尘埃落定》和《空山》（系列）中所反映的对象，横跨今天四川甘孜、阿坝两个自治州，长期以来被视为康区的一部分。阿来出生并成长于阿坝嘉绒藏区，他在家乡的大地上漫游，走到与大草原的交界处时说“我的嘉绒之旅结束了”，在他的前方，就是“传统上称为安多的游牧文化区”（阿来，2017a：258）。按照藏文化分为卫藏、安多和康区三部分的传统说法，当阿来意识到自己面前是安多的时候，我认为其潜台词是说他刚刚完成游历的嘉绒藏区是康区的一部分；再如《尘埃落定》1999年第一次出版时，封面折页上也把嘉绒土司直接称为康巴士司。当然，后来阿来可能发生一些观念的转变，2017年他接受我的访谈时已经比较强调嘉绒相对于康巴的独立性了。

4. 在本文中我以《空山》（系列）指代六卷本的“空山”系列作品，包括《空山》（2005）、《空山 2》（2007）、《空山 3》（2009）三册，每册又分为两卷。

世界的识见不是在扩大,而是在缩小”(阿来,2014:292、121)。简言之,随着历史的进程,康巴人的空间感是在不断收缩的。

与此同时,康区的历史性(historicity)⁵也随之发生变化。一是时间分类观念的转变,比如格萨尔王故事发生于家马和野马刚刚分开的后蒙昧时代,瞻对土司犯上作乱的时代是清季康乾盛世,而《空山》的时间标签是“新历一千九百五十六年”(阿来,2005:2),前者以事件为标记,中间是王朝时间,后者是现代线性时间。二是康区所依赖的社会记忆的机制与载体不同。《格萨尔王》所依凭的材料从源头上说是藏区千百年来口传的神话史诗和民间记忆,《瞻对》主要根据汉文历史文档,而《空山》(系列)则主要基于作家直接或间接的生活经验,三种不同的历史载体或文类,其承载的历史观念亦不相同。

空间感及历史性之变迁的发生,究竟是一种历史事实或阿来经常声称的“历史的规定性”,还是一种后人的历史建构?进一步说,这些变迁对康区藏族的现状及未来又意味着什么?在《瞻对》出版以后,由该书延伸出来的一场对话,曾经引发民族理论和政策领域的一场重要论争,论争内容之一涉及对边疆少数民族地区一体化与否,也即扩大或缩小民族差异的议题。⁶某种意义上这场争论源于各方对少数民族的理解有异,而差异的焦点很大程度上正集中在对少数民族空间感和历史性的认识上,以及基于这种差异对少数民族和国家的未来所产生的不同的判断和预期。在这个意义上,讨论康区实际上就意味着讨论相当程度上具有普遍性的边疆历史经验和进程,也是在讨论边疆地区的未来命运。

本文旨在通过对作家阿来的几部富有影响力的著作的交叉解读,从文本中分析西南边疆的历史经验和进程以及创作者的观念和心态。在这里我们面对的首要问题是:以历史人类学的视角,通过小说这一虚

5. 历史性也即历史意识(historical consciousness),指的是人们经历和理解历史的文化模式。历史性在人们建构历史和再现历史的过程中扮演重要角色。人类学家大贯惠美子刻意使用 historicity 而非 historical consciousness,目的是要暗示,历史意识是无意识的(Ohnuki-Tierney, 1990: 4)。关于“历史性”的讨论也可以参考黄应贵,2006:19-28。

6. 即阿来与朱维群在《瞻对》出版后关于民族政策和理论的对话。与之意见相左的《中国民族报》系列评论员文章以及朱维群的进一步回应等,可参见 http://news.ifeng.com/a/20150531/43876620_0.shtml, http://news.ifeng.com/a/20150717/44189103_0.shtml, <http://china.huanqiu.com/article/2015-07/7036515.html>, 2017年1月25日访问。

构文体⁷来讨论康区的历史与可能性,其合法性何在?

康区是汉藏之间的中间地带,康区研究对于揭示康区人群的历史主体性、汉藏历史关系及其未来相处模式具有独特的理论和现实意义(如 Gros, 2016; Giersch, 2016)。近年来关于康区的学术研究逐渐增多,丰富了藏学(或藏学人类学)研究,也加深了外部对藏区内部多样性的认识(这方面的综述可以参看杜永斌,2004;石硕,2006,2011;Gros, 2016),但社会科学界还没有充分意识到文学创作中康区板块的重要性,尤其是关于康区的小说对于我们理解这一区域的历史、政治和文化的独特品格所具有的意义。昆德拉(2014:205)说:“判断一个世纪的精神不能仅仅依据它的思想,它的理论概念,而不去考虑它的艺术,尤其是它的小说。”小说把历史本身作为一种根本的存在处境来理解,小说所能提供的复杂性超出历史记载本身,因而具有“根本性的人类学体验”和“极高的人类学意义”(昆德拉,2014:45、50)。人类学家黄应贵与昆德拉的想法相仿,他在“小说与人类学”课程⁸的设计中指出,文学创作由于其本身固有的想象空间受到外在政治经济环境和民族志理论知识的直接限制较少,更能凸显出各地文化的独特性,因此,通过对各文化区代表性小说的阅读,不但可以理解各地的社会文化特色,而且可以突破藩篱,探索更普遍的共同人性。人类学界比较典范的实践包括:汉德勒和西格尔(Handler and Segal, 1999)以对简·奥斯汀小说的解读为中心来反观当代亲属关系人类学。他们把奥斯汀视为一个潜在的人类学者,认为她十七、十八世纪之交在欧洲的民族志式写作以及关注普通人公共生活方面的现实主义风格所展现出来的性、婚姻和家庭与美国当代的“新亲属关系”(new kinship)研究具有可比性,也即文学和社会科学可以相互阐释对方。冯珠娣(Judith Farquhar)在探讨中国后社会主义阶段的饮食与性的欲望时,也曾把对众多小说的阅读分析作为民族志研究最重要的手段,她认为当代中国作家的现实主义文学传统

7. 其中《瞻对》虽然被界定为非虚构文本,但其核心意旨实际上是以历史材料来讲述故事,此外阿来在文本中大量穿插自己的田野调查心得、关于事件的评论、对历史资料真实性的反思等,对档案材料也进行了颇多文学性改写,大抵也可以视为小说创作。也可参见高玉(2014)中把《瞻对》视为小说的相关论述。

8. 人类学界传播的黄应贵先生的课程介绍。可参见微信公众号“他者的世界”2017年1月10日的相关推送。

确保了这些文本可以成为极好的人类学素材来源(冯珠娣,2009:6—7,18—25)。在这个意义上,阿来可以算是现实主义文学传统的一个典范。他认为自己的小说(即使神话小说)是为了让人了解一个真实且微妙的西藏——让读者“读懂西藏人的眼神”;他认为对自己的小说可以做历史向度的理解——“我的功夫做得很扎实”(陈晓明、阿来,2016:19)。阿来曾直言:“小说创作是基于内心的某一种需要,也是映照今天的现实或处境。正如克罗齐所说,一切历史都是当代史,神话也是一种历史,当然也应该有当下的意义。”⁹ 他亦曾痛陈:“对我来说,就今天西藏或者藏区的种种问题,我很难游离其外。也因为身在其中,所以不可能不湿脚地站在岸上。没有任何这种可能,逃都逃不掉。所以当我要写任何有关藏区的东西时,我确实是带着真正的痛感的。”¹⁰ 这种带着真正的痛感的写作,可以最直观地反映阿来的现实主义精髓。

视小说文本为人类学素材这一观念部分来自于格尔兹与《写文化》的反向启发。前者指出,民族志也是小说,也是对事实的诠释(格尔兹,1999:17—18,27),后者关注民族志的文本性、修辞性、主观性等特征,认为民族志受到“文学的”理论和实践的深入影响,同样是一种虚构,但是这里的虚构只是表达了文化和历史真理的不完整性,而非意指虚假或作为真理的对立面(克利福德,2006:31—41)。在这个层面上,小说的意义与民族志几乎近似,即两者都缺乏“单义性”,可以开放给多义性的再解读。更具决定性意义的是王明珂的论述。他讨论了表征(representation)与社会现实(reality)¹¹之间的关系,指出表征源自现实,反过来又强化并遮蔽现实。¹² 他指出文本(text)研究与社会情境(context)揭示之间的关系类同于表征与社会现实之关系。文本研究不同于文献研究,后者关心文献所陈述的内容是否客观真实,而文本研究则视文本为一种表征(或叙事,或社会记忆),旨在探讨文本背后的社会现实(也即社会情境)(王明珂,2015:83—105,170—171)。可以说,解读小说文本实际上是在具体而微地反映各地区文化中所指涉的事实

9. 引自:金涛. 2009. 阿来谈《格萨尔王》:让你读懂西藏人的眼神[N]. 中国艺术报 9月22日。

10. 引自:孙小宁. 2014. 我不可能置身于自己的历史之外[N]. 北京晚报 9月6日。

11. 在王明珂的著作中分别称为表相与本相,本文为照顾大陆读者的习惯,分别称为表征与现实。

12. 也就是王明珂一再引用的布迪厄的用法:the representation of reality and the reality of representation.

和心理层面的双重真相。关于心理层面,按照王德威(2017)对胡晓真¹³的总结,在明清文学中的西南叙事里,“西南”作为方法,意义不仅在于史地实证研究,更攸关一种喻意系统和感觉结构的呈现。

本文并非从文学批评的角度来阅读小说。这里所谓人类学的视角,简而言之,一是从被研究者(在这里指康巴人)的视角出发,二是整体性的观点,三是跨文化比较的观点,四是批判性的反思。¹⁴这四者可以算是人类学观察文化与社会最基本也最独特的视角(黄应贵,2010:21—24)。再具体到历史人类学的解读,在这里主要指的是一种“以文化界定历史/事件”的理解框架,也即我们需要意识到,不同人群由于其文化特征不同,可能产生不同的时间分类(特别是关于“过去”)及社会记忆方式,从而产生不同的历史意识建构和历史再现模式(黄应贵,2006:11—36)。简而言之,这是一种在文献中做田野的方法(do ethnography in archives),由此揭示隐藏在文本背后的历史情境和作者的历史想象(王明珂,2015:18—19)。

上述四部长篇小说所呈现的时代背景跨越了中国古代、近代、现代和当代四个时期,¹⁵构成了对康区历史的纵贯式、概观式描述。通过对这几个文本的历史人类学分析,一方面,本文试图阐释康区的表征与现实、历史与当下、实然与应然、问题与出路之间的纠缠和矛盾;另一方面,本文也把阿来视为一位参与到民族理论政策领域、具有相当重要性的本族精英代表,¹⁶考察他如何建构关于本民族的文学化的历史叙事,建构过程中的复杂性,以及这一建构的历史后果。

二、空间感及其族群关系模式

《格萨尔王》是一项名为“重述神话”的全球性出版项目的一部分,

13. 指的是胡晓真的专著《明清文学中的西南叙事》,台北:台湾大学出版社,2017年。

14. 当然,这并不意味着本文在任何分析中都同时涉及上述四个视角,而是视其需要在不同的场合突出其中一种或数种。

15. 吊诡的是,从藏区内部视角来看,其历史分期模式未必如此。这也暗示了,任何叙述和解读,某种程度上还是逃不过阐释者的文化中心主义。

16. 阿来是唯一获得过茅盾文学奖(《尘埃落定》)的藏族作家,拥有极为广泛的读者,四川大学设有“阿来研究中心”并公开出版论文集《阿来研究》(现已出到第7辑),这在当代文坛是极其罕见的,也从一个侧面证明了他的重要性。他的影响力超过文学界,在民族理论和政策领域也获得了较大的关注。他不但通过采访、对话、讲演等发声,甚至在小说文本中(如《瞻对》)也直言不讳地提出历史和现实批评。很大程度上,许多读者是通过阿来的小说文本来了解藏区历史和现实的。

以作家视角来重写著名的藏族史诗《格萨尔》。阿来设置了并行的两条主线：一是格萨尔神子降生、赛马称王、雄狮归天的历程。与史诗相较而言，这已经是一个比较完整的框架；¹⁷另一是晋美的故事，他如何经历天启神授成为史诗说唱艺人，又如何当代文化“非遗化”、商品化的时代遭遇困顿和挫折。对于一部超过百万行、数千万字的史诗而言，选择哪些内容来再创作一本30万字的小说，的确是个需要费心斟酌的问题。阿来“重述”的核心，除了设立了晋美这个人物来推动情节发展，从而成为一部充满叙事主体性的小说外，¹⁸他对于格萨尔史诗故事的取舍本身更具有分析价值。

格萨尔受天神指派下凡人间降妖伏魔来拯救藏民。随着史诗的发展，部本越来越多，格萨尔的战争之路也越走越远，除了四大魔国，又征服了许多更远的小邦国，甚至远及印度、伊朗、中原汉地等。而在阿来的写作中，他只着力描述了征服四大魔国的过程，对于其他地区，或一笔带过或干脆不提。但是，他也试图涉及与更大的外部世界如与波斯、汉地的交往关系，而非征服或战争。¹⁹

虽然做了大量的精简，但是古代藏人观念中以四方“四天子”理论²⁰为基础的空间结构仍准确地还原了出来。比如，阿来(2015:117)不厌其烦地描述了从天上看到的岭国(外部视角)：“岭噶随雪山的抬升雄峙在伽地、印度、波斯之间。伽地在日出的方向，波斯在日落的地方，印度在热气腾腾的南方”；康区也在和这三个国家的比较中获得自身的空间位置(内部视角)——“黑头藏民所居之地的确不是唯一的世界，天宇之下还有别的世界与国”——并在比较中获得在历史发展序列中的位置，“这些世界与国中的好几个，已经早早地跑到他们所居的世界前

17. 降边嘉措(1999:44)指出，格萨尔说唱艺人用三句话来总结史诗的全部内容：“上方天界遣使下凡，中间世上各种纷争，下面地狱完成业果”，这与藏族古代先民的“三界宇宙观”相一致，也可归纳为“诞生篇、降魔篇、地狱篇”。

18. 阿来在接受采访时说过“晋美就是我”，表明他直接借晋美的思考、语言和行动起来传达自己的思考。参见：杨雅莲，2009。与阿来一起寻格萨尔王踪迹[N]。中国新闻出版报8月28日。

19. 谢泽福(Geoffrey Samuel)比较了拉达克、蒙文和康区版本，除了《天岭》、《诞生》、《赛马》、《北地降魔》、《霍岭大战》、《汉岭》等共有的基本部本之外，康区版本还有《姜岭之战》和《门岭之战》。与其他版本相比，康区版本的“历史性”远大于“神话性”(谢泽福，1992:349-350)。阿来所本的内容更接近于康区版本。

20. 石泰安(2012a:第六章)论述了印度佛教“四天子”理论的王权模式，以及四天子模式从南向北的复杂借用和流变。不管其原型为何，这个模式演变成了一种空间关系。

面去了”(阿来,2015:54),“这三个国家都有伟大的城池,城池之间的大道上人来车往。而在北方,是跟岭噶一样广阔的荒原”(阿来,2015:117)。周边国家从较小范围内的四分法(被征服的四大魔国鲁赞、霍尔、门、姜)演变为更广大区域里的三分法(大食、印度、中原),²¹恰是因为北方的霍尔国已经被征服了,而且格萨尔所统领的岭国,在印度原型里本身就是北方。²²可以认为,阿来某种程度上与石泰安的提醒一致,那就是避免把四天子模式的地区定位当做历史事实或历史地理,而将之视为民间传说和可能适用于这些真实地区的一种含糊的地理观念(石泰安,2012a:297)。通过描述这两个四方模型之间的演变,阿来强调了这样一种古代康区的空间观念:作为区域世界里的中心地和交汇处,开启全方位的互动关系;这种互动关系包括战争与和平,而且体现了一种远交近攻的历史意味,即战争、征服发生在近处小邦,和平、贸易则与远方的帝国建立。其中最突出的事例就是,在史诗中,岭国曾经征服过大食与汉地;而在小说中,岭国的军队到达与大食交界的地方就主动驻足不前并划界而治,与中原汉地不但没有战争,格萨尔还曾经拯救过中原帝国。

在后来的历史进程中,康区的空间感发生了重大变化,四方世界已经不再是比较与互动的对象,康区需要直接面对的只剩下中原和西藏了。《瞻对》是一部历史纪实小说,详尽梳理了清季朝廷对土司时代的瞻对地方(今四川甘孜州新龙县)七次用兵的历史。强悍的瞻对一直存在着四处劫掠(藏语称“夹坝”)和兼并征服的风气,不但侵扰周边土司、百姓,抢劫过往客商和朝廷官兵,甚至梗塞被视为命脉的川藏大道,并直接挑战西藏的宗教权威,引起朝廷反复兴兵讨伐以及西藏地方政府军队的卷入。在朝廷征服瞻对并将其交给西藏地方管理之后,中央、西藏和康区三方之间错综复杂的权力关系及政治危机直至20世纪50年代初才告终结。《尘埃落定》则用史诗性的笔法描述了民国时期康区土司的历史命运。麦其土司是嘉绒十八土司之一,为了在和周边土司的争斗中占得上风,他从四川军政府搬来武器和援兵,与此同时也从汉人官员那里引入了罂粟种植。当其他土司模仿麦其家族种植罂粟时,麦

21. 三分法和四分法被认为都是四天子模型,只是适用的地区不同(石泰安,2012a:第六章)。

22. 在印度的原型中,北方本来指的就是喜马拉雅和吐蕃地区(石泰安,2012a:326;石泰安,2012b:25)。

其家族及时转回粮食生产并在饥荒中获得暴利。土司的二儿子(傻子少爷)甚至在粮食交易的基础上,在边界建立起了规模庞大的贸易市场,并借此打击、控制其他土司,迅速坐大成土司世界上最强大的霸主。随着解放军的步步推进,麦其土司最终覆亡,土司的政治和生命历程由此一起结束。

从故事梗概可以看出,康区土司的关系世界有两重:第一重是内部关系,不管是瞻对与其他康区土司,还是麦其与其他嘉绒土司的联姻、交换或征战,都符合一种微型的四方模式;第二重是外部关系,也即土司与外部世界的关系,²³已经收缩为一种面向东西两端的“钟摆模式”。²⁴我们着重说明第二种。在《瞻对》中尤其明显,瞻对/康区所要面对的,并不是一个区域世界,而是从内地到西藏的一个条状空间,这个条状空间以书中反复出现的川藏大道为隐喻。比如,“原上瞻对土司下属的十几个头人……举家逃出瞻对地面。他们先是逃往打箭炉方向,在清政府衙门告状未果,便又转投往西藏地面,争取噶厦政府的干预去了”(阿来,2014:95);同时,即使拒绝也是向着两端,贡布朗加说:“我既不做汉官,也不做藏官,靠自己的力量壮大起来,这才是我要做的官。”(阿来,2014:96)这种接纳或拒斥某一方或两方的心理模式在全书中随处可见。《尘埃落定》同样着力强调一种二元性的空间感,比如嘉绒人的谚语说:“汉族皇帝在早晨的太阳下面,达赖喇嘛在下午的太阳下面”(阿来,2013:17),与此同时,“虽然土司们自己称王,但到了北京和拉萨都还是要对大人物下跪的”(阿来,2013:90)。这种二元性同样贯穿全书,比如土司家既有西藏来的格鲁派预言者/书记官,又有内地来的汉人师爷;又比如某土司过于坐大的话,拉萨圣人和汉人皇帝都不会满意。

“尘埃落定”以后,二元性又退隐了,康区生活面对的主要是汉地。《空山》描述了一个嘉绒藏族村庄(机村)在改革开放前的社会和政治生活。新时代以昂扬的力量挺近康区的乡村生活世界,其象征符号包括寺庙毁弃、喇嘛还俗、公路进村、森林滥伐以及人民公社等。西藏(或作为其延伸的印度)的象征物只在主人公的记忆中偶有出现——“如果讲

23. 正如前面岭国所指代的边界是弹性的,在这里,土司世界的边界同样是弹性的,既可以指代具体的麦其或瞻对土司,也可以指代作为整体的康区土司。很大程度上,他们是同构的。

24. “钟摆模式”是利奇(E. Leach)讨论上缅甸高地克钦政治制度时提出的概念,我借用它来描述康区土司与汉藏之间的辩证关系,可参见郑少雄,2016:23-26,262-269。

究的话,汤里还该加上印度来的咖喱,或者是汉地来的生姜”(阿来,2005:83)——在现实生活中已经难觅踪迹,比如听说省城正在修建一个献给毛主席的“肯定比所有的藏民眼睛看到过和脑子能够想象出来的宫殿都还要巨大的宫殿”(阿来,2005:106),在这个时候,阿来也并没有用藏人本应耳熟能详的布达拉宫来做比较。²⁵现实生活似乎只剩下一个方向,那就是“飞机来接人上北京了”(阿来,2005:61)。这个北京其实也只存在于幻想世界中,因为“没有一纸证明,你也什么地方都去不了”(阿来,2005:58),主人公格拉和恩波或许只走到刷经寺或梭磨镇呢。

三、时间感及其历史记忆文类

时间在阿来的观念体系中具有无比重要的位置。他看见美国高速公路上的汽车呼啸来往,就说它们“好像跑得比时间还快……都想跑到时间的前面”(阿来,2007:5)。

前已述及,当我以《格萨尔王》、《瞻对》、《尘埃落定》、《空山》(系列)这样的顺序来讨论阿来的小说时,我已经表明了一种客位观念的时间序列:古代、近代、现代、当代,也暗示了时间是以线性方式展开的。但是,在这些不同的阶段内部,康区关于时间的分类可能并不完全一致;针对不同的时间分类,阿来所侧重的历史记忆模式也大相径庭。

格萨尔传奇发生的时间框架是非人类的。它的起点是调伏藏地的观音菩萨希望解救人间苦难,委托莲花生大师寻找神子降生来完成其心愿,终点是格萨尔超度地狱并重回天界。言下之意是,康区人间故事只是佛教轮回里的一环,在未来的时间里可以重复发生。在一开篇阿来就描述道,格萨尔故事发生在后蒙昧时代,所谓后蒙昧时代实际上就是人类进入政治状态(建立“国”的欲望和实践),格萨尔故事的全部核心是降魔,而妖魔实际上就是人类的欲望(心魔)，“魔变成了人自己”

25. 阿来在他的纪实性散文集《大地的阶梯》中也写到了这件事,借一个解放前去过拉萨的还俗喇嘛之口说:“土司(官寨)算什么,毛主席的房子(成都的万岁展览馆)应该比布达拉宫还大”,但阿来随即指出,“那时大多数人(机村村民)都不知道布达拉宫到底有多大”(阿来,2017a:35)。可见,在阿来心目中,彼时拉萨这一元在康区人心目中的印象已经日渐遥远模糊,这大概也可以解释为什么布达拉宫这一我们所能想到最妥帖、最趁手的比较对象,在《空山》中却被刻意弃之不用。

(阿来,2015:2)。因为欲望不可克服,所谓后蒙昧时代归根结底就不是一个具体的时间框架,而是一种永恒重复的人类心理状态和政治状态,永恒重复的人类自身之困境。在这个意义上,康区早期故事是无时间性的。

到了中华帝国晚期,外界施加于康区身上的时间观也随之发生了变化。在《瞻对》中,一开篇的时间定位是“乾隆九年,公元1744年”,到末章“1950年,中国人民解放军……未经战斗就解放了瞻化县城。瞻对,这个生顽的铁疙瘩终于完全融化”(阿来,2014:2,306)。这些来自于中原王朝和现代世界的时间符号,奠定了瞻对故事的时间框架。得益于地方大员与皇帝之间的奏折文书往来,瞻对人与中央王朝以及西藏地方军队的七次战争,几乎都可以精确到年月乃至日期。与此相反,阿来发现,在后世新龙(瞻对现名)人对瞻对故事的再讲述中,不但发生在不同主体身上的故事几乎都集中到了一个最突出的符号性人物贡布朗加身上,而且时间完全消失了,从清代早期雍正年间到新中国成立后民主改革时期的事件全部搅和在一个没有先后顺序的背景中。因此在地方视野中,故事有其自身的解释模式。这个模式否定了时间,²⁶否定了外部历史解释中的所谓大势,²⁷甚至否定了事件自身。换言之,就像萨林斯所说的,事件是由文化来分类和界定的。²⁸比如瞻对土司挑起的某次战事,只是对一个甲子前未了世仇的报复;帝国每一次对瞻对用兵,究其性质而言也并无变化,但外人却都视其为不同的事件。而在瞻对人的框架中,具体事件并不重要或干脆不成其为“有意义的事件”(meaningful events),这些事件的集合只是结构的延续,并成为瞻对/康区构建“彪悍的瞻对娃/康巴人”自我形象的依据而已。²⁹在这两套不同的时间体系下,我们很容易理解,近现代以来针对边疆土司地区的战

26. 阿来在其他场合也曾这样形容他所遭遇的藏地民间故事的“魔力”：“一百年前的事情被他们讲述出来就像刚发生的,但昨天刚发生的那件事情又像一百年前发生的那样”(陈晓明、阿来,2016:18)。

27. 瞻对人认为贡布朗加对抗中央王朝及西藏地方之所以失败,是因为宿命与不敬佛法导致的因果报应(阿来,2014:158)。

28. 在实践过程中再生产原来的文化分类,同时转换原来的文化秩序的事情才可以成为“事件”。关于萨林斯的这一论述以及斯特拉森对他的批评,可以综合参考黄应贵,2006:19—25。

29. 在这里,我把瞻对和康区视为同构,而非把瞻对视为康区的特例。正如阿来(2014:157)也察觉到的,“这部地方史正是整个川属藏族地区,几百上千年历史的一个缩影,一个典型样本”。

争和冲突,部分程度上是基于形形色色的文化误解。³⁰

这种状态马上就解体了。在《尘埃落定》中,固然没有具体年份的出现,但由于红军、抗日战争以及解放战争等符号的标记,读者也能轻易理解土司世界所处的外在天时间背景,而且由于外部大历史的迅猛进程和对地方世界的加速介入,当地人觉得“时间比以前快了,好像谁用鞭子在抽它”(阿来,2013:313)。在《空山》中,土司和喇嘛都没有了,新历时间一千九百五十六年、一千九百六十七年已经进入机村人的日常生活,这个时间(形势)“像一个脾气急躁的人心急火燎地往前赶……把所有人都弄得疲惫不堪”(阿来,2005:186)。相比之下,格萨尔王则常常觉得无所事事,要不断询问天神或周围的俗人他还有什么未完成的任务;瞻对的英雄们则通过一再反复的军事行动来否定历史的借鉴作用。换言之,以我们的后见之明观之,康区的历史进程就是时间被不断规训的进程,从循环时间、无时间的状态进入中原王朝时间,再进入现代时间,时间的推动力和压迫性越来越大。

与不同的时间观念相伴随,阿来对历史文类(genre)的选择也值得深入分析。神话作为一个社会的宪章(马林诺斯基语),只能回到社会生活中去理解它的起源和意义。阿来对格萨尔神话的处理深得人类学家之妙,他强调“田野工作”对于小说写作的意义,屡屡深入踏访与格萨尔传说有关的康区州县。晋美到达的地方,相信就是阿来亲自踏访过并留下深刻印象的地方。田野工作的核心是参与观察,包括亲自和史诗说唱艺人交谈,聆听他们神启的说唱,观摩格萨尔藏戏、寺庙祈请格萨尔神的仪式,凭吊大地景观(和格萨尔有关的草原、盐湖、城堡,格萨尔留下的圣迹、兵器、部落遗址等),查看格萨尔的圣物(寺庙供奉的格萨尔用过的铠甲弓箭),乃至体察生活中人的身体实践(比如艺人被神选以后发生的神态和语气变化,另一位艺人央金卓玛的丈夫以额触碰晋美的六弦琴等),这些都是社会记忆的重要载体(具体可参看康纳顿,2000)。对于这几种记忆模式,阿来始终抱有浓厚的兴趣,并通过晋

30. 比如王秀玉(2007)分析了清末瞻对北面霍尔五土司的改土归流,他认为事件的发展演变很大程度上是因为,地方重臣们对错综复杂的康区地方关系感到迷惑不解,只好采取极端措施。玉珠措姆(2014,2015)也描述了霍尔五土司之间、工布朗结(即阿来文中的贡布朗加)与周边土司之间的婚姻、承袭与合纵联盟关系,其复杂性令人瞠目结舌。《瞻对》也显示,帝国地方官员介入土司关系调解时往往不知所措。

美的游历这一条线索真实地展现出来。反过来,对于这几种记忆模式的强调,其潜在的意涵是为了批判格萨尔史诗传统中的文字传承模式,比如手抄本、木刻本,乃至当代出版的整理版本。更准确地说,阿来批判的是史诗书面传播过程中的意识形态化、佛教化以及贵族化的传统。小说中,昆塔喇嘛正在书写格萨尔王的新部本,阿来(2015:281)借晋美之口表达不满:“我拒绝。我还想告诉你不要写了,格萨尔王已经想回到天上去了。他太累了。”晋美并不相信昆塔喇嘛是在“掘藏”而认为他在编造,因为“格萨尔故事讲了上千年,人们早就熟悉他的每一个部分了”(阿来,2015:247),阿来借此表达他对格萨尔史诗传承历史中大传统(great tradition)对史诗的介入和改造的不满。

这一风格后来发生了变化。尽管阿来写作《瞻对》时也做了大量的田野考察,搜集口传材料来补充地方视野里的人物形象和价值判断,但事实上,这个时候阿来几乎完全是借助清代汉文文档来推动瞻对故事的起承转合,使得事件时间和因果逻辑都历历可征。所谓“史料即史学”(兰克语),所采用历史材料的形式直接影响了阿来对瞻对事件的解释框架。比如,若整个中国历史所代表的乃是“势,大势所趋”,那么瞻对故事不过是中国历史河流中的一朵朵小浪花,而其最终结果必定是“顺大势而为”(阿来,2014:240)。换言之,土司的存在与否,完全取决于外在世界的变化:“先是国家强大时,分封了许多的土司,后来,国家再次强大,就要消灭土司了,但这时,国家变得弱小了,使土司们多生存了一两百年”(阿来,2013:329)。与此相反,阿来(2015:117)认为,格萨尔故事中的民间文类之所以具有合法性,是因为文字还没有发明,聪明如珠牡也“没有读过演说天下大势的书”。

这种心态在《尘埃落定》里有更直白的体现,阿来强调了对书面历史和史官传统的信任。麦其土司的前三代都有自己的书记官,而且书记官和土司一样都是世袭的,只是因为某位书记官秉笔直书,被土司所杀,导致书记官的传统中断数百年之久。从拉萨来的喇嘛翁波意西成为末代麦其土司的书记官,恰是因为此时的麦其土司已经成为历史上最强大的土司,希望记录下其光荣的历史。阿来借喇嘛的话说:“书记官就是历史,就是历史……你知道什么是历史?历史就是要告诉人什么是对,什么是错。这就是历史。”(阿来,2013:268)可见,在阿来看来,历史不仅仅是真实的书面记录,还是基于书面记录的道德评价和判断。历史记录真

实与否,端赖史官的个人品行(是否秉笔直书),因此,阿来浓墨重彩地描述了翁波意西被两次割舌、入狱、拒绝下跪、甘愿为奴的事迹,希望以此论证书面传统的合法性和真实性。换言之,阿来通过这些情节的设置,宣告了逻各斯(logos)对于秘索斯(mythos)的胜利。历史最终战胜神话。

现代民族志固然也接纳多重的视角和声音,但往往把它们置于源自自然科学的理性分析话语之下,以此建立民族志的权威性;后现代人类学者反思这一做法并转向文学文本(如简·奥斯汀的小说)去寻找真正的多声部合唱(Handler and Segal, 1999: 111—112)。但在这里,我们在作家阿来的文本中却发现了一种理性主义独尊的倾向,也就是为历史叙事和历史解释寻找一种最可靠的证据和判断。也即,作家阿来在这里变得宛若被反思的那种现代人类学家,与之相伴,康区历史中的多声部在被呈现之后却随之被抑制。

四、空间和时间的另类可能性

不管是空间感还是历史性,在阿来作品中都不是局限于上述单线的变迁进程,事实上,它们分别呈现出更为复杂的特征。对这一复杂性的揭示,才是我们讨论康区未来可能性的着眼点所在。就空间的维度而言,康区的空间感在逐渐收缩并融入东部的同时,也逐渐呈现出族群之间在接触中的辩证区隔特征;就时间的维度而言,阿来无意中显示出一种前后矛盾的心态:在前期作品如《尘埃落定》中,市场被视为康区时间(历史)的终结者,而在后期作品如《空山》(系列)中,阿来对市场的作用展开了全新的反思,历史并没有终结。

(一) 族群相处的空间格局:交融中的辩证区隔

在阿来的写作中,不管康区的空间感有多少个面向,不同阶段显现出一个共同的特征,那就是康区与中原汉地的互动关系较之其他方向远为频繁紧密,当然这也符合康区(作为藏族的一个文化地理分支)最终汇入中国多民族国家的实际历史经验。这一特征,甚至在《格萨尔王》中就已显露端倪。格萨尔王拯救中原汉地的故事,只是史诗中的普通说部之一,在降边嘉措、吴伟(2014)整理的《格萨尔王全传》中所占篇幅不过 1/20 左右,到了阿来的小说里,所占篇幅达到了约 1/7。为什么需要这么长的篇幅来铺陈呢?核心原因在于,阿来浓墨重彩地描绘了格萨尔王与汉地发生关系所需的复杂中介过程。

汉地皇帝的妖后死后,尸身仍然留在皇宫危害黎民百姓,甚至使得整个汉地都陷入黑暗,格萨尔王应邀前往伏魔降妖,最终获胜并且感化了汉地皇帝。在这个过程中,令读者印象最为深刻的是过程的曲折性,相比之下,岭国与其他邻国的关系,不管是战争还是合作,都要简单直接得多。阿来不遗余力地铺陈了岭国与中原之间一个叫做木雅国³¹的地方,指出格萨尔要在汉地取得成功,就必须借助木雅人的帮助。要灭掉妖后尸体,需要一种特别的道具:五色松耳石发辫。这条发辫系在一位遁世修行人的头上,他的修行地点就在木雅深山。为了取得这个松耳石发辫,格萨尔又须获得第二种道具:三节竹爪。这副三节竹爪经过木雅法王的修炼和加持,就长在木雅国“三山碰面两水汇流之处”。而且,没有木雅“蛇心檀香木”和“林麝护心油”的护佑,岭国人就无法通过汉地炎热的丛林。事实上,格萨尔君臣后来在汉地遇到的重重屏障,都是依靠从木雅艰辛得来的这四种法物一一破解的。

把木雅和打箭炉(康定城的古称)结合起来更富有隐喻意义。在小说里打箭炉是木雅国的核心,只要熟悉当地实际风物的读者都知道,“三山碰面两水汇流之处”所指正打箭炉;而且当格萨尔故事发展到和木雅国有关时,阿来刻意安排史诗演唱者晋美到了康定,在学术讨论会上演唱的就是这一段和木雅国有关的内容。在阿来看来,打箭炉的双重性非常突出:一方面,它是朝廷军队进剿异域时的后方,另一方面,它本身又是异域。这也隐喻着木雅国同样具有这种双重性。似乎是为了具象化这一双重性,阿来甚至还独辟蹊径地为木雅国设计了兄弟双国王制:一位法王,一位俗王,他们共同掌握权力。与此相异,在原始史诗中,木雅只有一位法王,他的俗人弟弟只是他的重要辅佐。

事实上,法王与俗王的双国王制并非小说家的凭空想象。康区历史上的政治形式中,包括德格、木里、嘉绒等不同地区在内,存在大量此类案例,尤其康定俗语中的“拿起铃铛是活佛,放下铃铛是土司”指的正是这种政治与宗教两条腿走路、政治与宗教的终极权威都来自于外部的独特地方政治形式。不管是政治制服宗教,还是宗教制服政治,抑或两者的相互关系动态变化,这两元本身始终不可或缺(郑少雄,2016:

31. 以我的理解,阿来在小说中所写的木雅国,指的是康区东部雅砻江中游较为狭小的地带,也就是今日狭义上的木雅地区,大体包括康定、九龙、雅江、道孚几个县的一部分。

10,32—34,257—262)。在阿来的小说中,这一政治形式隐藏的含义是,作为康区与中原的中间地带,木雅并不是一道陡急的分水岭,而是从康区到中原汉地的舒缓过渡;木雅人的政治组织中包含了古代汉地与康区各自的政治形态,使得他们能够理解汉人与康人双方的政治行动逻辑。这个隐喻阐述了民族交往中(尤其是少数民族与主体民族之间)一个重要的中介及缓冲机制,比如康区之于西藏与中原(参见郑少雄,2016),以及此处的木雅之于康区与汉地,这两者是同构的。

这种空间中的中介及缓冲机制,除了表现为政治与宗教相结合这一特征之外,同样也体现在前述格萨尔王从木雅地区获取宝物的过程中。格萨尔王在中原汉地的一切功业,需要来自中间地带的众多神圣之物的帮助,这一中介的意涵难道不是昭然若揭吗?汉藏之间的交往,依赖一套独特的中介机制,同样得到来自历史和观念史的证据支撑。阿来着墨甚多的打箭炉,正是清代汉藏茶马互市(后转变为边茶贸易)的重镇。城里有所谓48家锅庄,由明正土司属下的48家贵族开办,这些锅庄集堆栈、旅店、转运、捎客、翻译、信用担保等众多功能于一身。最为值得关注的是,康定本地几乎所有的史料和传说都在试图传递同样的一种观念模型:在汉藏双方交易者都对另一方的生态环境、交通安全、风俗人情心存畏惧或裹足不前之际,双方交易者只要把物资各自驮运到康定,即意味着交易成功,因为后续事宜全部都会由能干而公正的锅庄女主人“阿佳”代为完成。可以看出,一方面,锅庄真正重要的功能是代理双方事务,使得汉藏双方在完成交易的同时可以维持一种经济人类学所熟知的“接触禁忌”,从而维护各自的文化完整性;另一方面,锅庄真正重要的特征是中立性,这使得遍布锅庄的康定城成为卡尔·波兰尼笔下的“贸易港”(port of trade),按照波兰尼(2017)的定义,贸易港往往是一块“飞地”,呈现出与众不同的和平及中立的特质(郑少雄,2014:13—19)。正如康定的一个重要起源传说所说的,康定是为了实现汉藏贸易而从海中升起来的,而且因为怕海龙王讨回这块地方,康定从不打五更。这表明康定是一块从空间和时间的范畴来看都处于阈限(liminal)³²状态的地方,因此它也是神圣的。康定是既实现汉藏交

32. 濮德培(Perdue,2005:41)和施帝恩(Gros,2016:2)也把边疆或康区视为一种文化及认同都不断重组的阈限状态。

往,与此同时又展示汉藏之间辩证区隔的中间地带(郑少雄,2014,2017)。在这个意义上,阿来关于木雅国的直观构想都符合了康定的历史与观念史。换言之,不管是出于历史自觉抑或潜意识,阿来似乎在试图回归到传统时代借助中介者来实现的族群相处模式。但是这一智慧正在被当代民族国家观念所遮蔽,如前述阿来所参与的对话中,两位对话者都试图强调减少民族差异的重要性,这正是民族国家一体化所追求的后果。

(二) 市场作为康区历史(时间)的终结者?

康区的时间(历史)在哪里终结?阿来曾经给出他的答案,那就是市场。

在《格萨尔王》中,阿来颇为浓墨重彩地描绘道,格萨尔在他早年的两处流放地开拓道路,建立市场,并致力于招徕、保护大食、印度和汉地的商旅,目的就是为了岭国的丰饶富庶以及区域世界的和平。格萨尔的城堡就是以各地商旅携来替代税收的三色石头修建起来的,屋顶覆以岭噶的青色石片,这本身就是一种汇聚世界财富的隐喻。这已经隐约显示出一个区域性的市场贸易体系对康区的重要性。在《尘埃落定》中这一观念更是昭然若揭。麦其土司最初的成功是凭借鸦片种植和武力征服,但是真正具有决定性意义的,是傻子少爷建立北方边境市场所取得的商业上的成就,使得其实力彻底凌驾于周边众土司之上。市场的最初缘起,是麦其家的粮食要高价卖给处于饥馑中的周边土司,但最后却演变成了一个覆盖并联系汉藏、开放的自由贸易市场。开放的意涵十分重要,阿来着力描述傻子少爷命令打开土司寨子的厚墙,从堡垒变成开放世界的过程。自由的意涵也十分重要:(1)交易者的自由参与:其中既包括麦其家最大的仇人汪波土司——虽然正在南方边界与傻子少爷的哥哥也即候任麦其土司作战,但是他前来北方边界的市场仍然受到欢迎——也包括内地来的客商,不管是红色还是白色的汉人。在阿来的意象中,市场天生自带神秘的力量,可以消弥人的族群、等级、政治立场等各种身份差异,乃至消除仇恨。(2)交易标的是自由的:不管是粮食、鸦片还是武器,抑或在藏区原本颇为丰富且可随意处置的性资源,在这个市场上都能成为交易的对象。(3)交易工具的创新性。阿来强调了银票在这个边境市场的发明,使得远途交易的便利性及安全性获得极大提升,暗示这个偏安一隅的边境市场可以进一步扩张成

一个巨大的世界性市场。阿来明确地暗示道,边界市场的成功不仅仅导致麦其土司在嘉绒土司世界中获得霸主地位,更重要的是,通过市场经营,傻子少爷已经超越了时代的局限,正如师爷对傻子说:“但少爷是不担心变化的,少爷已经不是生活在土司时代了”(阿来,2013:329)。在这个意义上,称市场为康区历史的终结者似乎并不为过,我的意思是说,在阿来的观念里,市场似乎可以凭借其自身的力量通行于任何时代,它并不嵌入社会,相反,它直接超越社会。与此同时,陈永龄(1995)也关注过民国末年嘉绒藏区的市场交换,但他的观感与阿来不尽一致。他认为,嘉绒藏区的土司头人大量种植鸦片来交换武器,其根本目的不在于商业上的成功以及市场交换所带来的跨区域联系,相反,引进武器的目的是为了在地方土司世界的争斗中占据上风,从而保护各自的权力、土地和人民。换言之,市场是服务于地方社会结构的,康区土司社会的需求催生出符合其需要的市场特征,市场是社会的衍生物(陈永龄,1995:377—383)。与陈永龄的见解相比,表面上看,阿来似乎想说,不但土司制度的崩溃是历史必然,而且开放自由的市场体系是拯救康区历史的一个必由之路,正如他喜欢引用的福山(2014)的名言:那些同样的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。

但是在《空山》(系列)中,阿来的观念似乎又发生了根本性的改变,市场变成了康区价值的威胁。卷五描述了改革开放后围绕木材检查站迅速崛起旋即消亡的边地小镇——“轻雷”。内地的木材交易市场已经开放了,但是木材的采伐、运输仍然根据“指标和批文”来管理,从表面上看,这是个不彻底的市场体系。但是阿来设计了这样一个情节:更秋家的大卡车故意把检查站的站长撞成了植物人,警察正紧锣密鼓地破案,但是县里将召开一个大型商贸洽谈会,更秋家所在机村这些藏族司机的东风大卡车都要在主席台前编队驶过接受检阅,因此警察老王抱怨道,“说是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”(阿来,2009:84)。通过这一“犯罪不受惩罚”情节的设置,阿来试图传达的信息是,尽管还存在着诸多约束(如检查站),但是这个时代本身的倾向是努力催生一个自由开放的市场体系,换句话说,自由开放市场是这个时代追求的理想型。那么,自由开放市场给轻雷镇以及紧邻轻雷的机村带来了什么呢?

主人公机村青年拉加泽里没有完成高中学业就投入到轻雷的淘金

者行列,他在一个补胎店蛰伏了两年后,迎来命运的意外垂青,通过倒腾木材到内地,在几个月内迅速崛起为一个呼风唤雨的人物。但是,财富竞争也带来嫉妒与仇恨,主人公终于因为激愤杀人而身陷囹圄。12年后当他离开监狱时,轻雷小镇已经彻底废弃,被荒草灌木重新覆盖。阿来在此设置了一系列重要的隐喻:第一,外界对地方资源的索求导致康区生态和社会的毁坏。为了给干旱的下游平原增加江河来水,人工降雨团队在轻雷出现,但是效果并不明显,面对降雨人的埋怨,主人公回应说:“要是那里的土地需要这里的水,那你们那些地方就不应该收购这么多木头……你们不能又要木头,又要水,还要因为没有水怪罪我们砍了木头!”(阿来,2009:99)这一批评只涉及生态,崔巴噶瓦老人的指控则更进一步:康区森林被毁坏导致神灵和祖先的魂灵无法安抚,而对亡灵的处理从来都是生者生活世界最重要的一部分。第二,市场兴起是主人公的生活偏离正常轨道的原因。如上所述,如果不是市场创造的暴富神话的诱惑,拉加泽里会像他的情人一样最终成为省城里的大学生;如果不是因为市场的裹挟,拉加泽里也不会成为杀人犯。第三,市场消失也是主人公新生活的起点。凭吊完消失的轻雷镇以后,拉加泽里回到机村,开始了在故乡植树造林的后半生。在《空山》(系列)中,植树造林这一举动,直接可以视为一种拯救或恢复康区价值的努力。比如崔巴噶瓦老人是卷五中几乎唯一完全正面的人物,他善良、正直,是他凭一己之力留下了机村唯一的一片森林(价值的象征,阿来强调森林是祖先的寄魂处),尤其值得关注的是,他的名字与格萨尔王的名字一模一样,这一刻意安排让我们相信,在阿来心目中,崔巴噶瓦老人简直就是康区价值的载体。换言之,如果森林代表着康区价值,那么木材市场就是康区价值的威胁者;康区价值的重建和恢复,必须奠基于主人公返乡恢复森林以及木材市场的消亡。通过这一对反的设置,阿来表达的观念是:康区的未来历史进程端赖于排除市场体系的威胁。

事实上,这一表面上的转折只是同一个观念的一体两面。比较这两类市场的本质差异是有意义的。不管是《尘埃落定》还是《格萨尔王》中的边界市场,不同的文化或族群共同体,他们运送交易物资的路线是清晰的,那就是并没有跨过边界,而与前述康定“贸易港”式的市场特征相似。《空山》(系列)中的轻雷小镇并不是交易场所,毋宁说,那个木材检查站隐喻着边界,不管是汉族的木材收购者还是藏族的木材走私者,

他们试图突破边界进入对方共同体内部,开展当代自由经济浪潮下的自由贸易。正是越界者威胁了文化共同体的内部价值和规范,从而给某一个文化共同体带来危机。按照波兰尼(2017)的说法,就是共同体的内部文化均质性遭到他者的侵害。放在当代的情境下,则不但关乎文化,还涉及对资源、环境以及其他物质基础的侵害。最后汉人木材贩子(如老李)离开轻雷小镇,主人公拉加泽里回到机村,正是对边界突破的一种修正和救赎。可见,不管是对边界市场的赞美,还是对边界突破的抵制,阿来从历史经验中习得并推崇的是有限度的自由市场模式,以及这种市场模式所代表的共同体之间的“接触禁忌”和共同体内部的空间流动性。

固然,施帝恩(Gros,2016:4)和纪若诚(Giersch,2016:204—205)都充分注意到政治和社会权力对康区空间边界的穿透,不管这些权力来自内部还是外部。纪若诚还引用勒菲弗尔的比喻,现代房子看似空间边界清晰,实则水、电、气、电话、广电信号等不断发生进与出两个方向的流动,现代房子是进出管道的连接处,而康区就是这样一幢现代房子。类似地,康区本地精英的权力也主要来源于他们高度复杂的流动性(Giersch,2016:205),这充分表明了流动对于康区的重要性。与此相反,纪若诚也意识到,尽管康区精英的权力基础是多元的,包括对土地、宗教和暴力的控制,但其核心仍在于控制贸易和远近距离的交通;³³与此相对,对清政府而言,控制商品流动也是如此重要,以至于政府投入巨大财力物力来修建道路和桥梁,目的是将边疆最终纳入帝国的一体化进程之中,但是道路桥梁的出现,同时也增强了本地精英如锅庄主和僧侣的势力(Giersch,2016:208)。其实,从本地视野来看,控制贸易和交通,一定意义上是为了实现某种程度的“接触禁忌”(郑少雄,2014)。正是这个共同体间的“接触禁忌”保护了康区的价值,共同体内部的空间流动性创造了康区的生机,使得康区超越了时代,获得了历史延续的动力,而非历史的终结。这一历史经验毫无疑问投射在当代本土作家阿来身上。

五、结语及余论

本文的目的之一是以阿来的小说为例,探讨呈现在外部世界面前

33. 所谓对交通的控制,主要指的是掌握康区传统的“乌拉”运输,也就是对农牧民家户提供的人畜运输的一种无偿征用和有效组织。

的康区历史面貌。康区在历史进程中发生过空间感和时间感的双重转型。就空间感而言,从古代的四方模式,到中华帝国晚期及近现代的二元模式,再到当代的一元模式,在康区的空间感和族群关系不断收缩的演化过程中,康区的历史角色也在逐渐下降。早期康区的自我定位是居于区域世界的中心,并与周边展开包括贸易、战争在内的广泛联系;格萨尔王去伽国的经历,表明康区与中原的关系更为紧密,也隐喻康区可以作为汉地救赎力量的源泉。在土司时代,康区已经成为汉藏之间的通道和问题区域,并有着内在的差别:以瞻对为代表的康区,不管是接纳还是挑战汉藏两端,很大程度上表现为基于本地资源之上的主动性力量;以麦其土司为代表的康区,尽管在地方世界里富有能动性,但面对汉藏双方则变成了被动的承受者。康区作为汉藏中间地带,其所承担的缓冲、中介的作用十分明显。进入当代以后,康区完全融入民族国家的政治进程。与此相伴随,康区的时间框架(包括自身采用的和外部施加的)也经历着变化:早期是神圣的宗教时间的一环,带有循环时间的特征;后来则汇入中原王朝的政治时间框架,但在自身的叙事中继续维持无时间性的特征;再到最终融入直线的现代时间体系。

这一过程及结果,既是经验事实,也是历史/文学叙事的功效。换言之,这是一种实然与应然的结合。作为整体的藏(包括康区在内),与中原汉地的关系,在早期而言是两种文明的相遇,近现代以来逐渐收缩为国家内部的族群关系,空间感和时间感的变化加速了这一过程的顺利完成。而这个历史建构也产生了它自身的力量,形塑了外部世界对康区的历史认识和未来预期,也即,康区是藏族的一个文化地理分支,藏族是多民族国家内部的一个少数民族,共同汇入中华民族多元一体的洪流中。这已成为当代的一个定见。但本文认为,在这个过程中,阿来仍然在潜意识中认识到:一方面,在空间感的收缩和向东部的融入之外,汉藏之间历史上曾经、未来也应当维持一种既融合又区分的辩证关系。对于这种辩证法原则阿来是了然于心的。他曾经注意到康定在穿城而过的河道上加盖子的做法导致了巨大的洪水灾害,他批评说:“中国人在城市的构造上最不懂得体现的就是分区。不懂得分区,当然也就不懂得连接。中国人的连接就是所有东西都紧贴在一起。”(阿来,2017a:157)另一方面,在时间逐步演化为现代线性时间之后,阿来试图为康区指出一种基于市场交换、超越性的时间状态,这种市场交换存在

于汉藏之间,维持着某种文化共同体间的接触禁忌和中介过程,但以其共同体内部的高度流动性来维护康区的生机。

康区是藏文化区域的一部分,但不能简单视同为藏文化的缩影。石硕(2017:46—50)注意到,瞻对历史上受西藏地方政府管辖达46年之久,迄今却没有一座格鲁派寺庙;17世纪的白利土司和19世纪的贡布朗结(即贡布朗加),这两个曾控制康区大部的地方政权都曾与西藏对峙乃至扬言要征服西藏。这两个突出的例子显示了藏区内部的多样性、复杂性及其张力。外界刻板印象中的藏地形象是以西藏为主体的,阿来的小说却展示了与石硕所言类似、与西藏不完全一致的康区。事实上,只有理解藏族内部的差异性,才有利于正确理解汉藏关系,乃至理解中原与边疆少数民族之间的关系。阿来意识到在汉藏交融、融合过程中的辩证区分,意识到康区所起的中介作用,比如他在《格萨尔王》中对岭国、木雅、伽地三方关系模型的精彩建构。这是阿来小说最重要的意义之一。

阿来的这一视野源自他自身的处境和特质。他是出生并成年于马尔康这一嘉绒藏族核心地带的乡村藏回混血,母语为嘉绒话,接受纯汉式现代教育,最后成为以中文写作藏区生活的著名作家。在藏语中,“康”本身就是边地的意思,按照他自己的理解,处于康区东北端的“嘉绒”指的是靠近汉地的河谷农耕区,这一地区在历史早期被动地接受了来自吐蕃的军事、政治、血缘和宗教的影响。这一特殊处境在阿来身上表现为身份意识的模糊性、弹性和过渡性。他在广阔的嘉绒藏区游历时,通过与当地老百姓的语言交流和日常互动,强调共同的嘉绒藏族身份;³⁴通过本文所分析的这几部长篇小说的写作,他塑造了一种相别于汉地和西藏的康区形象;他容易被普通读者视为藏族作家的代表,他也自觉不自觉地成为藏族代言,如前述的让读者“读懂西藏人的眼神”;当他面对国内外知识界发表讲演时,他强调要减少民族之间的差异,增加文化共性,增进国家共识,如前述关于《瞻对》的对话。从作为边缘群体的嘉绒、作为边缘群体的康巴、不大被承认的藏族,³⁵再到国家公民,这是阿来身份定位上的一条连续光谱,外界视其为何种角色,或阿来自己选

34. 主要体现在《大地的阶梯》这一纪实作品中。

35. 阿来在一篇发表于“腾讯·大家”的网络文章中,曾经直接描述过外界加在他身上以及他自己感受到的身份认同困境。参见:<http://dajia.qq.com/blog/190760075741437.html>,2017年1月27日访问。

择何种角色,完全视乎当时的情境而定。

阿来身上综合了诸多不同的特质。他在众多场合显示出对人类学的关注和理解,³⁶他自己也经常像一名真正的人类学家一样进行田野考察,从口述传统、仪式、景观乃至观察日常生活与身体实践来获得多样的材料,这在《格萨尔王》和《瞻对》中体现得尤其明显。在《格萨尔王》中,他希望通过田野考察来发掘被佛教文化遮蔽了的、更底层的民间观念和意识。在《瞻对》中,他试图在官方的史料记载之外寻找地方的视角和判断。但是,藏区受佛教浸淫的历史如此漫长,要脱离佛教观念来讲述格萨尔故事(以及其他任何故事)几乎不可能。我们看到阿来在几部小说里都有对佛教或直白或隐晦的批评与贬抑;瞻对的口述传统如此丰富,但在阿来看来,对于还原真实历史并没有什么实质性意义,事实上,阿来也只能凭借正史记载来推动瞻对故事的发展。这一吊诡的局面反映了阿来自身观念上的某些纠结。

阿来的纠结在于,他的情感体验和文学追求是自下而上的,但其史观却相反。他认为那些民间口述传统是“不可靠的材料”(陈晓明、阿来,2016:18),因为民间观念夹杂着太多的宗教痕迹,“很难想象产生于历史进程中的宗教能够超越历史本身”,“这是历史故事的民间版本。民间版本中总有老百姓的一厢情愿。老百姓通过这种方式修改历史。虽然,历史不因这种修改而变化”(阿来,2017a:1、8)。在这里,他没有意识到错乱的社会记忆也能反映出本土的历史观念和歷史意识。本质上,他是一位现代主义史学的信徒,他采纳的实际上是现代民族国家的俯瞰视角和历史目的论框架,但真实的在地情感又促使他不断表现出反思的姿态。一方面,从理性主义史观出发,他认为藏人的文化“有一种病态的美感”(阿来,2017a:15),因而不断发出改造藏地落后文化的呼吁;³⁷另一方面,作为扎根于本族群生活经验的作家兼诗人,³⁸他又意识到“病态的美感往往更有动人心魄的力量”(阿来,2017a:15),从而

36. 阿来除了在《空山》(卷六)中直接塑造了一个女人类学家的角色外,在其他作品、访谈、讲座中也大量提及文化人类学的旨趣和方法。虽然他总是自称自己不是人类学者,但是在写作《大地的阶梯》这样的纪实作品时,他非常肯定自己在扮演文化人类学者的角色。他认为文化人类学者是以感性的方式反映出真实的西藏(阿来,2017a:261—262)。

37. 在《瞻对》、《格萨尔王》以及与朱维群先生的对话中,都清楚体现了这一倾向。

38. 在开始长篇小说尝试之前,阿来早期是以诗歌阅读和诗歌创作起家的,他的诗集有《阿来的诗》、《梭磨河》等。

赞美本民族文化的延续性：“自以为是文明像洪水一样，从生活的表面滔滔流淌，底下的东西仍在底下，规定着下层的水流。生活就是这样继续着，表面气势很大地喧哗，下面却沉默着自行其是”（阿来，2005：127—128）。事实上，阿来作品的意义恰恰在于他试图集历史学家和诗人于一身而带来的内在矛盾，这种内在矛盾呈现出来的丰富性和宽阔的解释空间，也是今天藏文化呈现给外部之印象的写照。

利钦格(Litinger, 2000)曾指出，由于在瑶族中存在着葛兰西所说的有机知识分子(organic intellectuals)的能动作用，瑶族才未完全被凝固与地方化。这些能动作用既无法脱离既定话语构成，又不屈从之，其中包括对瑶族历史的重新表述，对神话传说的重申与修辞的改造，在复兴传统仪式过程中的延续与变迁，等等(亦参见汤芸，2009：206)。某种意义上，阿来正是这一类有机知识分子，他所凭借的武器是文学，“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’”（阿来，2017b：148—149，153）。在这个意义上，阿来所书写的，包括他在公共发言中所涉及的康区的命运，实际上就是康区与外部世界之关系的转型，而他表面上的观念纠结，如不细加申发辨明，外界印象中的康区乃至藏区将继续在历史的迷雾中时隐时现。施帝恩(Gros, 2016：4、1)指出，“康区是一个历史制造(historically produced)的区域范畴”，“区域是相互竞争的历史过程和社会空间过程的产物”。在这里，本文认为他所指的除了真实的历史和社会空间过程外，也应意味着历史和社会空间的表征过程，其中就包括文学写作。

参考文献(References)

- 阿来. 2005. 空山[M]. 北京:人民文学出版社.
阿来. 2007. 空山 2[M]. 北京:人民文学出版社.
阿来. 2009. 空山 3[M]. 北京:人民文学出版社.
阿来. 2013. 尘埃落定[M]. 北京:人民文学出版社.
阿来. 2014. 瞻对:终于融化的铁疙瘩——一个二百年的康巴传奇[M]. 成都:四川文艺出版社.
阿来. 2015. 格萨尔王[M]. 重庆:重庆出版社.
阿来. 2017a. 大地的阶梯[M]. 成都:四川文艺出版社.
阿来. 2017b. 遥远的温泉[M]. 北京:作家出版社.
波兰尼, 卡尔. 2017. 巨变:当代政治与经济的起源[M]. 黄树民, 译. 北京:社会科学文献出版社.

- 陈晓明、阿来. 2016. 藏地书写与小说的叙事;阿来与陈晓明对话[G]//阿来研究(第5辑). 陈思广,主编. 成都:四川大学出版社:15-38.
- 陈永龄. 1995. 四川理县藏族(嘉戎)土司制度下的社会[G]//民族学浅论文集. 陈永龄,著. 台北:弘毅出版社:312-438.
- 杜永彬. 2004. 康巴文化在国外的传播和影响:以国外康巴研究为例[G]//横断山民族文化走廊:康巴文化名人论坛文集. 泽波、格勒,主编. 北京:中国藏学出版社:396-428.
- 冯珠娣. 2009. 饕餮之欲:当代中国的食与色[M],郭乙瑶,等,译. 南京:江苏人民出版社.
- 福山,弗朗西斯. 2014. 历史的终结及最后的人[M]. 陈高华,译. 孟凡礼,校. 桂林:广西师范大学出版社.
- 高玉. 2014. 《瞻对》:一个历史学体式的小说文本[J]. 文学评论(4): 203-211.
- 格尔兹,克利福德. 1999. 文化的解释[M]. 纳日碧力戈,等,译. 上海人民出版社.
- 黄应贵. 2006. 人类学的视野[M]. 台北:群学出版有限公司.
- 黄应贵. 2010. 反景入深林:人类学的观照、理论与实践[M]. 北京:商务印书馆.
- 降边嘉措. 1999. 格萨尔论[M]. 呼和浩特:内蒙古大学出版社.
- 降边嘉措、吴伟. 2014. 格萨尔王全传[M]. 北京:五洲传播出版社.
- 康纳顿,保罗. 2000. 社会如何记忆[M]. 纳日碧力戈,译. 上海人民出版社.
- 克利福德·詹姆斯. 2006. 导言:部分的真理[G]//写文化:民族志的诗学与政治学. 詹姆斯·克利福德、乔治·E·马库斯,编. 高丙中,等,译. 北京:商务印书馆:29-55.
- 昆德拉,米兰. 2014. 小说的艺术[M]. 董强,译. 上海译文出版社.
- 石硕. 2006. 关于“康巴学”概念的提出及其相关问题:兼论康巴文化的特点、内涵与研究价值[J]. 西藏研究(3): 91-96.
- 石硕. 2011. 近十年大陆学者对康区的研究及新趋势[J]. 西南民族大学学报(人文社会科学版)(12): 1-6.
- 石硕. 2017. 瞻对:小地方、大历史——清代川藏大道上的节点与风云之地[J]. 西南民族大学学报(人文社会科学版)(1): 46-50.
- 石泰安. 2012a. 西藏史诗与说唱艺人[M]. 耿昇,译. 北京:中国藏学出版社.
- 石泰安. 2012b. 西藏的文明[M]. 耿昇,译. 北京:中国藏学出版社.
- 汤芸. 2009. 从两部民族志谈人类学对艺术的理解精神[J]. 西北民族研究(4): 202-210.
- 王德威. 2017. 序文:写在华夏边缘[G]//明清文学中的西南叙事. 胡晓真,著. 台北:台湾大学出版社: xvii-xxii.
- 王明珂. 2015. 反思史学与史学反思:文本与表征分析[M]. 台北:允晨文化实业股份有限公司.
- 王秀玉. 2007. 晚清康区甘孜地方势力与改土归流[G]//边臣与疆吏.《法国汉学》丛书编辑委员会,编. 北京:中华书局: 314-323.
- 谢泽福. 1992. 岭·格萨尔——藏族社会中的萨满力量[G]//国外藏学研究译文集(第八辑). 耿昇,主编. 拉萨:西藏人民出版社: 346-363.
- 玉珠措姆. 2014. 瞻对工布朗结在康区的兴起探析[J]. 中国藏学(2): 31-42.
- 玉珠措姆. 2015. 瞻对工布朗结事件对清末汉藏关系的影响[J]. 中国藏学(2): 121-126.
- 郑少雄. 2014. 清代康定锅庄:一种讨论汉藏关系的历史路径[J]. 开放时代(4): 12-23.
- 郑少雄. 2016. 汉藏之间的康定土司:清末民初末代明正土司人生史[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 郑少雄. 2017. 康定如何表征汉藏关系:文化认同在城市景观中的实践[J]. 中央民族大

- 学学报(哲学社会科学版)(6): 50—56.
- Giersch, C. Patterson. 2016. "Afterword: Why Kham? Why Borderlands? Coordinating New Research Programs for Asia." *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review*, E-Journal 19: 201—213.
- Gros, Stephane. 2016. "Introduction to 'Frontier Tibet: Trade and Boundaries of Authority in Kham'." *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review*, E-Journal 19: 1—26.
- Handler, Richard, and Daniel Segal. 1999. *Jane Austen and the Fiction of Culture: An Essay on the Narration of Social Realities* (Updated Edition). Rowman & Littlefield Publishers.
- Litzinger, Ralph. 2000. *Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging*. Durham, N. C. :Duke University Press.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. 1990. "Introduction: The Historicization of Anthropology." In *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, edited by Emiko Ohnuki-Tierney. Stanford, California: Stanford University Press.
- Perdue, Peter. 2005. *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge, M. A. : The Belknap Press of Harvard University Press.

责任编辑:田青