

# “跨民族连带”:作为比较文学的少数民族文学

汪 荣

**内容提要:** 情感研究是学术界一个方兴未艾的研究领域,“跨民族连带”的提出正是在少数民族文学学科内进行情感研究的尝试。通过比较文学视野的使用,少数民族文学被推进到多民族文学/文化关系的研究中。同时,通过跨学科知识视野的介入,少数民族文学研究中诸多核心议题,如跨体系社会、交混的本真性、协商的汉语以及历史重层的当代镜像等得到了讨论和考察。

**关键词:** “跨民族连带” 比较文学 少数民族文学

毋庸置疑,少数民族文学与比较文学之间具有天然的学科亲缘性。较为宽泛地说,自少数民族文学诞生,就先天地具有了比较文学的因素。而在比较文学学科开始复兴的1980年代,比较文学就与少数民族文学结下了不解之缘<sup>①</sup>。进入新世纪以来,在全球对话主义与跨学科研究的学术语境里,少数民族文学与比较文学的互动更加频繁。两者的交叉领域“少数民族比较文学”的发展,说明了唯有在比较文学视野下进行广泛的跨文化、跨地区、跨语言对话,才能更好地促进少数民族文学的范式转移和自我革新。“当前,民族文学相互关系研究是新的学科热点之一。”<sup>②</sup>比较文学视野的使用已经成为少数民族文学研究者的共识,而相关宏观理论建设也亟待加强。

那么,如何更好地在比较文学的视野下进行少数民族文学研究?如何推进比较文学与少数民族文学的宏观理论建设与微观研究实践?尽管近期的相关研究不少,但上述的问题依然没有得到根本的解决。本文试图在跨学科的知识视野下,对少数民族文学与比较文学的关系进行考察,并在此基础上讨论少数民族文学领域的多项核心议题和重要趋势,从而推进少数民族文学的宏观理论思考。

<sup>①</sup> 姑丽娜尔·吾甫力:《比较文学视野下的中国少数民族文学研究:回顾与瞻望》,《中国比较文学》2011年第2期。

<sup>②</sup> 明海英:《民族文学比较研究勃兴》,《中国社会科学报》2014年6月25日。

值得注意的是,我们的讨论将以“跨民族连带”<sup>①</sup>作为关键词展开。所谓“跨民族连带”,指的是:作为统一的多民族国家中国的国民,尽管各民族民众之间的生活习俗、精神信仰、文化记忆不同,但是在历史发展与地缘交汇中,他们彼此共生、彼此缠绕,产生了根脉相连的家族谱系般的情感羁绊,结成了不可分割的命运共同体关系。正是这种情感、伦理与政治的连带构筑了现代中国国家认同的合法性来源,而少数民族文学则是表述这种“连带”的最佳载体。

### 跨体系社会与多民族文学/文化关系

近年来,汪晖提出的“跨体系社会”概念在民族问题领域突破了理论瓶颈,也对少数民族文学具有解释力,值得我们关注<sup>②</sup>。所谓“跨体系社会”,是“包含着不同文明、宗教、族群和其他体系的人类共同体,或者说,是指包含着不同文明、族群、宗教、语言和其他体系的社会网络。它可以是一个家庭,一个村庄,一个区域或一个国家。”<sup>③</sup>汪晖将“跨体系社会”与资本主义全球化相比较,认为“跨体系社会”与现代资本主义经济活动的全球拓展相反,它更侧重的是“一系列的文化、习俗、政治、礼仪的力量”。同时,跨体系社会“不是连接多个社会的文明网络,而是经由文化传播、交往、融合及并存而产生的一个社会,即一个内含着复杂体系的社会”<sup>④</sup>。从上述定义与基本描述中,我们不难看出汪晖更强调的是文化层面和一个社会体内部的多样性共存。换言之,“跨体系社会”是一个内部充满张力、具有多样文化生态的社会系统。

与汪晖的“跨体系社会”互为参照的是民族史领域的有关研究。例如,罗新在《黑毡上的北魏皇帝》中讨论了内亚与中国的关系。在这本研究北魏皇帝登基仪式的小书中,罗新通过多种语言材料的爬梳,还原了隐藏在北魏皇帝登基“代都旧制”细节背后的内亚传统。他认为,北朝史既是中国史的一部分,又是内亚史的一部分,中国史与内亚史的重叠交叉贯穿全部中国历史<sup>⑤</sup>,而他致力于挖掘这些被压抑与遮蔽在中国史史料中的内亚因素。从表面上看,罗新似乎更强调内亚政治与文化传统的独立性和连续性,是与中国相对立的另外一个历史单元,这与汪晖的“跨体系社会”的观点有差异。但罗新同时认为,“内亚史从来就没有,或绝少有可能不与中国史发生或浅或深的接触、交叉乃至重叠。”<sup>⑥</sup>由此,中国史的内亚性或内亚

① “连带”一词来自东亚批判知识分子圈,多在台湾与日本学界使用,偏重民众视角。本文将之引入少数民族文学研究,予以重新定义和使用。参见孙歌《我们为什么要谈东亚:状况中的政治与历史》,北京:三联书店,2011年,第155页。

② 姚新勇对汪晖的研究进行了回应,具体观点可以参见姚新勇《直面与回避——评汪晖〈东西之间的“西藏问题”〉》,《二十一世纪》2012年8月号。

③ 汪晖:《东西之间的“西藏问题”(外二篇)》,北京:三联书店,2011年,第148页。

④ 汪晖:《中国:跨体系的社会》,《中华读书报》2010年4月14日。

⑤ 罗新:《黑毡上的北魏皇帝》,北京:海豚出版社,2014年,第90页。

⑥ 同上,第90页。

史的中国性是共生的,内亚与中国之间交错的视线使两者不可切分。罗新与汪晖其实同时强调了多种文化之间的碰撞、渗透与交融状态,只是两者的侧重点不同而已。

经由上述人类学和历史学的讨论,再回到文学研究,我们就不难理解少数民族文学走向多民族文学/文化关系,走向“向内比”的比较文学视野正是大势所趋。我们已经知晓,少数民族文学的诞生与现代中国的社会转型密不可分,是帝国转向民族国家建构的伴生物。在这一语境下,如何将前现代的各民族的文化遗产(文学、历史、宗教、象征)转化为现代民族国家“想象的共同体”的资源,则是重大问题。诸多学者已经为我们证明作为多民族国家的现代中国的文化来源的复数性、多样性与多元性,更重要的是,他们也告知我们前现代帝国框架下的政治、社会与文化的“跨民族连带”。现代中国继承了“跨民族连带”的遗产,少数民族文学正是这种“跨民族连带”的具体表征。

无论是“跨体系社会”,还是内亚与中国的关系,虽然它们的立场各有偏重,但这些论述都为我们提供了相似的观点,即中国“内部的构造”中的张力机制。中国是一个复合系统的国家,包含了多个民族、宗教、文化,但他们都统合在现代中国的国家框架内。与此相对应的是文学的复合系统,中国文学包含了多元的语言、美学和传统,构成了内部的多样性和多元性。在中国内部不同民族主体、不同文化板块、不同文学传统之间的交汇融通,本身就构成了比较文学的“可比性”。这些文学/文化的现状是我们进行“向内比”的比较文学、建构新型的多民族文学/文化关系的研究范式的前提。

对于少数民族文学来说,“跨体系社会”对我们思考少数民族文学与比较文学的关系别有意义。在既往学科分断的体制下,相对于主流文学而言,少数民族文学不仅边缘化,而且它只耕种自己的“一亩三分地”:一方面,它对研究对象民族身分的严格限定决定了整体观的缺失;另一方面,它对单一民族的强调导致了研究的封闭化、碎片化和地方化。这两方面都是少数民族固步自封与自我设限的病灶。而“跨体系社会”这个概念的使用则提醒我们必须打破少数民族文学的自我设限,将研究视野导向更为宽广的领域,从而实现少数民族文学朝多民族文学/文化关系研究的转向。在某种意义上,“跨体系社会”的提出与少数民族文学的发展趋势不谋而合,也暗示了少数民族文学向多民族文学的转向。李晓峰认为,“中国少数民族文学研究经历了少数民族文学专题性研究、各民族文学综合性史论、各民族文学关系研究、多民族文学研究四个阶段。”<sup>①</sup>在这个进化论式的路线图中,我们看到的是不断凸显的文学关系与文化复合,眼下被学科分断所区隔的少数民族文学知识生产重回了多民族文学/文化原初的连带状态,这正是少数民族文学发展的趋势所在。

<sup>①</sup> 明海英:《民族文学比较研究勃兴》,《中国社会科学报》2014年6月25日。

### 区域、生活与交混的本真性

在汪晖“跨体系社会”的理论架构中,“区域”是其思考和论述的起点。采用这样的学术取径,一方面与海外汉学注重“从民族国家拯救历史”,侧重地方史、区域史的学术潮流有关。另一方面,与汪晖对中国现实境况的体认和判断有关。在汪晖看来,“将跨体系社会与区域范畴相关联,是因为‘区域’既不同于民族-国家,也不同于族群,在特殊的人文地理和物质文明的基础上,这一范畴包含着独特的混杂性、流动性和整合性,可以帮助我们超越民族主义的知识框架,重新理解中国及其历史演变。”<sup>①</sup>

我们不难看出汪晖在使用“区域”概念时“重归混杂”的趋向。“跨体系社会更强调一种各体系相互渗透并构成社会网络的特征。”他更举例,“中国西南民族混居地区的家庭和村庄常常包含着不同的社会体系(族群、宗教、语言等),并与这些‘体系’之间存在着联系,但同时,这些社会体系又内在于一个家庭和村庄、一个社会。”<sup>②</sup>汪晖的理论完成了自身的空间转向,而他的理论出发点是基于中国特殊的民族区域自治制度:当一定地理空间内的所有族群都“混居”,那么生活、文化、社会关系就不可避免的互相影响。“混居”意味着各民族分享生活与生产资源,这就在日常接触中促进了民族之间的沟通、交流与融合。

由此,隐藏在“区域”背后的,毋宁说是各民族在日常生活中的“跨民族连带”。恰如汪晖所说,“‘跨体系社会’的基础在于日常生活世界的相互关联,但也依赖于一种不断生成中的政治文化。”<sup>③</sup>生活世界的彼此交错促成了政治文化的生成,而各民族的独特性处在与其他民族的关联性之中,两者并不矛盾。在“跨体系社会”的概念中,民族融合不是由上至下的制度安排,而是由下至上的民间诉求。当中国从传统帝国转向现代民族国家,意识形态国家机器的整合和动员,是通过微观政治、生活政治、尊严政治、情感政治的方式进行的。正是由于区域内或跨区域的文化接触与文化交往,“中国”才成为国民“想象的共同体”。因此,情感、伦理与政治的跨民族连带构成了“跨体系社会”的基础。

汪晖关于“区域”“生活”的论述有助于打破我们对“本真性”(authenticity)的迷思。毫无疑问,对于少数民族文学研究而言,“本真性”是一个重要议题。“本真性”蕴涵自我与他者的辩证,体现了“族性”,是对民族纯粹性的想象。少数民族文学作为学科分断的知识生产,由于对民族身分的强调,事实上切割了原本互相渗透、互相交融的多民族文学/文化关系。“跨体系社会”将区域作为方法,把生活作为对象,启示我们必须打破对于“本真性”这种抽象的符号

① 汪晖:《东西之间的“西藏问题”(外二篇)》,第149-150页。

② 同上,第149页。

③ 汪晖:《中国:跨体系的社会》,《中华读书报》2010年4月14日。

崇拜,重新恢复基于“跨民族连带”的多民族文学/文化关系。

汪晖的“跨体系社会”重回了动态的文化系统和混杂的生活世界,解构了“本真性”的想象,从而提示了“生活转向”。就少数民族文学而言,即使我们要讨论“本真性”,也必须把“本真性”放置在生活中世界中讨论,唯有回到日常生活的底层视角,以“生活方式”的不同来体现“本真性”的不同。与此同时,中国多民族国家的“混居”生活也决定了我们不能脱离文学/文化关系来单独讨论“本真性”。因此,我们必须强调多民族文学/文化关系的一个重要的面向:在尊重彼此不同的生活方式的前提下,完成对中国多民族国家整体生活世界的构图。

如果说汪晖从人类学的角度用生活文化的方式解构了“本真性”神话,那么美国学者陈绶琪则从文学和美学的角度拆解了“本真性”神话。在《全球化自我:交混的美学》中,陈绶琪讨论了交混(hybridity)和本真性的悖论状态。<sup>①</sup>这两个概念看似不相容,但在文本中却可能产生交混的美学,并为现今快速全球化的文化生态提供一种新型的文化认同概念。我们所说的“本真性”是指物品的原创或独一无二,而交混也是由不同实体混合而来的全新产物,所以也是独特和原创的。交混的艺术作品一经叙述便具有本真的特质,因为该作品已为自身创造了一种新的“灵韵”(aura)。交混蕴涵着“同”和“异”的辩证,可以变“异”为“同”。交混性是暧昧不明的,蕴涵着极大的弹性,是不停变化的动态过程,但交混又可以成为建构文化认同时不可或缺的总体性。<sup>②</sup>从以上论述中,我们可以看到陈绶琪在交混与“本真性”、异与同之间做了很好的辩证,而“交混的‘本真性’”的概念也呼之欲出。在全球化的语境下,“自我”处在多重文化的夹缝中,得到多元文化的熏陶,因此自我也被“交混”所形塑,产生了新的主体性。“交混的‘本真性’”源自交混的美学,但它不仅是美学的,也是政治的,它形塑了一种新的主体认同。

在这个意义上,汪晖和陈绶琪形成了对话。尽管两人采取的学术取径不同,但他们都从反本质主义的立场解构了“本真性”的神话。汪晖从生活角度认为民族边界、地理边界与文化边界并不重叠,而是在生活世界的界面上相互交叉,因此“跨体系社会”也是一个区域的生活世界的交混状态。陈绶琪从美学角度认为交混是全球化语境下多种文化交混在“自我”中,从而在自我内部催生了一个新的“主体”。因此,他们都暗示了从交混到融合的过程,值得注意的是,这个融合建立在一个液态的过程中,是流质的、变化的、不确定的。因为“交混的本真性”并不意味着“本真性”的取消,而是生成了一种新的“本真性”,这种新的本真性促成了一个新的主体身分的出场。

因此,从少数民族文学到多民族文学/文化关系的路线图,正是从单一民族“本真性”中

<sup>①</sup> 陈绶琪:《全球化自我:交混的美学》,郑蕙雯、陈宏淑译,载李爽学主编《异地繁花:海外台湾文论选译》下册,台北:台大出版中心,2012年,第404页。

<sup>②</sup> 参见陈绶琪《全球化自我:交混的美学》,第393-395页。

脱身而出,寻找“交混的‘本真性’”的过程。“向内比”不仅意味着少数民族文学向比较文学方法的取径,更象征着寻回“交混的‘本真性’”,重构美学和重塑认同。事实上,若是从少数民族文学本身出发,这些看似形而上的讨论其实并不抽象,而是少数民族文学的现实状况。在少数民族文学中,“交混的‘本真性’”既是作家创作心理状态,又是文本呈现的美学风格。由此,我们可以从身分问题进入语言和文学自身来进行讨论。

### 协商的汉语,混血的文学

相对于主流文学,少数民族文学的特殊之处在于除了用汉语写作的少数民族作家,还有大量使用母语或双语创作的作家。这就涉及到“翻译”这一比较文学的核心议题,而“语言”更是少数民族文学研究中的重中之重。围绕着“语言”问题,诸多论者展开了论辩,其中的首要问题还是母语与汉语的关系,更具体地说,是关于母语“失声”的危机与焦虑。例如彝族诗人俄狄小丰用汉语写作的诗歌《汉字进山》:

汉字鱼贯而入/冲破寨子古老的篱笆墙/淹没寨子/载自异域的水生物和陌生的  
垃圾/漂浮在上面/汉字纷纷爬上岸/首先占领我们的舌头/再顺势进入我们的体内/争  
噬五脏/等到饭饱酒足/便涂脂抹粉/从我们的口齿间转世/成为山寨的声音<sup>①</sup>

诚如邱婧所说,这首诗会令汉语研究者震撼<sup>②</sup>。整首诗之所以给人的印象深刻,不仅由于其强烈而悲怆的感情色彩,还在于诗中所呈现的汉语与母语的关系问题。在《汉字进山》中,汉字作为一种外来的强势力量,“占领我们的舌头”,使得山寨的声音只能从转世的汉语中说出——诗歌道出了母语被替代的哀戚与失落。

这首诗当然是一个有意味的个案,但我们却不能据此认为汉语与母语是二元对立的选项关系。李晓峰认为,“现代汉语是汉民族的共同语,而汉语普通话所代表的标准现代汉语是中国国家通用语言。后者的国家性使现代汉语在中国具有了‘世界语’相似的地位和影响。”<sup>③</sup>汉语是作为国家意义上的公共语言来使用的,而并非单纯由汉民族使用的语言。作为公共语言,汉语其实起到了国家语言的作用。就此而言,在多民族文学/文化关系中,汉语的使用并

<sup>①</sup> 俄狄小丰:《汉字进山》,载俄狄小丰《城市布谷鸟》,北京:华夏出版社,2001年,第25页。

<sup>②</sup> 邱婧、姚新勇:《地方性知识的流变——以彝族当代诗歌的第二次转型为例》,《中国比较文学》2013年第2期。

<sup>③</sup> 李晓峰:《当代母语文学跨语际传播的困境与出路》,载刘大先主编《本土的张力——比较视野下的民族文学研究》,北京:中国社会科学出版社,2013年,第249页。

不必然挤压了母语的空间。

汉语作为公共语言,它能够跨越民族的界限而为所有使用它的人们所热爱。由此,我们必须剥离出“汉语”涵盖的两个面向:一方面是汉民族的语言,另一方面是多民族国家中国的公共语言。从作为公共语言的汉语来看,它又是一种进行跨民族交流的“协商的汉语”。美国学者石静远在《中国离散境遇里的声音和书写》中论述道:汉语并不是一种收编、压抑或整合的政治工具,而是一种“文化媒介”。她更提及 governance(协商,治理或综理会商)的观念,认为语言的使用本身就带有因地制宜、与时俱进的繁复动机,而语言具有能动性(agency),汉语本身就具有合纵连横的潜力。汉语就是作为整个华语世界最大的公约数来使用的,汉语本身就是一种协商的结果。<sup>①</sup>回到俄狄小丰《汉字进山》里“从我们的口齿间转世”,需要强调的是这种转世后的汉语未必就是原初的汉语,而是经过彝语的思维转化之后的汉语,是已经“协商”之后的汉语。

进而言之,诗歌中看似二元对立的汉语与母语其实也是一种虚妄的本真性的幻象。正如我们在“交混的‘本真性’”中所言,既没有最纯洁的汉语,也没有最纯洁的母语,两者都是在历史、文化和现实的语境中不断的进行“综理会商”,在“跨民族连带”关系中进行沟通之后生成的语言。在这种双向的沟通中,两者都发生了微妙的变化,这种变化不管是对汉语还是对母语都是扩张而非萎缩。在这个意义上,处在“跨民族连带”关系中的汉语和母语都是“杂语”,“相对于纯粹汉语写作或者在意识形态上亦步亦趋的‘失语’,纯粹母语写作对于本真性追求的虚幻,杂语写作提供了另类的、可替代的再现与自我表述的可能性空间”<sup>②</sup>。

从“协商的汉语”看,我们必须重视多民族母语文学对汉语的贡献。在刘大先看来,多民族母语文学是作为亚文学的形态出现的,在那些既掌握母语同时又掌握第二、第三种书写语言的作家那里,他们会将母语思维带入到另外的书写语言中,让传统的母语书写文学、民间口头文化滋养当代作家文学。在他们的作品中会出现不同于传统汉语的特色。<sup>③</sup>对于没有本民族书面文字而只能使用汉语进行书写的黎族作家高照清来说,“用黎语思维,用汉语表达,而两者的语序是完全相反的,所以在写作时,确实会面临一个‘思维转换’的问题。这也是很多黎族作家在语言表达上不顺手的原因。因此,我们首先必须熟悉汉字和汉语,才可能写出好作品。”<sup>④</sup>我们已经知晓,语言是思维的物质外壳,一个民族的母语是一个民族文化潜意识

① 参见王德威对石静远的相关评述,王德威:《现当代文学新论:义理·伦理·地理》,北京:三联书店,2014年,第145-146、152页。

② 刘大先:《现代中国与少数民族文学》,北京:中国社会科学出版社,2013年,第194页。

③ 刘大先:《作为文化动力的多民族母语文学》,《文艺报》2014年4月16日。

④ 参见杨春等《“离开黎族,我就不是一个作家”——黎族当代作家访谈》,《文艺报》2013年4月3日。

的外化。从黎语到汉语,不仅是黎族思维到汉族思维的转化,还是口头到书面的转化。这种跨语际、跨族际、跨体系的多重转化无疑能为汉语带来不同的语言风格和审美新质。

那么,站在一个更大的视野上,这种使用“协商的汉语”写作的作品无疑是“混血的文学”,同时也是“华语语系文学”(Sinophone Literature)的一部分。恰如王德威所言,华语语系文学的思考层面应该扩大,带回到中国“中文”的语境之内,同时必须正视汉语以内众声喧哗的现象。<sup>①</sup>我们不必重复“边缘的活力”之类的常识,也不用复习德勒兹和瓜塔里关于“少数文学”的论述,少数民族文学对“协商的汉语”的使用无疑为华语语系文学提供了一种另类的、异质的、多样的文学空间。需要注意的是,“华语语系文学”本身是一种比较文学框架,注重的是在不同地理空间中汉语的离散与变异;与之相比,“多民族文学/文化关系”在使用比较文学框架的时候更侧重国境以内的“向内比”,不仅包括“协商的汉语”,还包括母语、双语、杂语和翻译等语言使用问题。

从另一个角度看,在新型的多民族文学/文化关系框架下,“混血的文学”不但要包括少数民族用汉语书写的作品,而且要包括汉族作家书写少数民族文学题材的作品。新世纪以来,汉族作家书写少数民族题材已经得到了丰硕的成果,如迟子建《额尔古纳河右岸》、范稳《水乳大地》、冉平《蒙古往事》等,“汉写民”现象着实引人瞩目<sup>②</sup>。不过,这种现象并非是新世纪的产物,我们可以向上追溯到古代文学或新中国文学以来的边地书写的谱系。各民族文学/文化之间的互相渗透与相互学习是一个漫长的过程,但跨民族的文学交流从来不曾断绝。总而言之,不管是“协商的汉语”还是“混血的文学”,相对于均质、单一、刻板的民族国家文学,这种多民族国家内部充满差异性、多样性、多元性的文学共同体更具创造的可能性。

### 历史重层的当代镜像

在《新时代的“通三统”》中,甘阳认为在当代中国可以看到三种传统的并存:第一是“改革”以来的传统,这个传统基本上是以市场为中心延伸出来的概念如自由、权利等;第二是共和国开国以来,毛泽东时代所形成的强调平等、追求平等和正义的传统;第三是中国数千年形成的文明传统,即通常所谓的中国传统文化或儒家文化。<sup>③</sup>值得一提的是,甘阳所说的三种传统在当代中国是“并存”的,也就意味着历时性的结构被当做共时性的框架,也就是说当代中国的背后是历史的幽灵,历史的重层被折射到当代中国的生活与文化之中,成为镜像式的存在,并发挥着能动性。这是在传统中国向现代中国转型的大的时代背景下形成的,也就是

① 参见王德威《现当代文学新论:义理·伦理·地理》,第145-146、151页。

② 李长中:《“汉写民”现象论——以迟子建的〈额尔古纳河右岸〉为例》,《中国图书评论》2010年7月。

③ 甘阳:《通三统》,北京:三联书店,2007年,第3页。



所谓的“未完成的现代性”。按照甘阳所提供的谱系,如果我们考察“跨民族连带”与“多民族文学/文化关系”的历史脉络,也可以大致分为三个段落,以下将从传统到现代的时间线索进行阐述<sup>①</sup>。

我们首先讨论的是姚新勇的“‘胡’中心的天下观”,这与前述汪晖的“跨体系社会”构成了互文。近些年,关于“何为中国”以及“中国认同”问题的论述很多,但姚新勇的观点却颇为新奇。在他的定义中,“以少数族裔为‘天下中心’的大中华抒情”可以被概括为“胡天下观”<sup>②</sup>。在一般的观念世界中,我们所谓的“天下观”是以汉人、汉族、中原为中心的、无远弗届的地理想象,至于“胡”则处于“天下”的边缘、边地、边远的位置,并无分享“天下”的尊荣。姚新勇揭示出“胡天下观”的存在:对天下的想象并不是汉族中心论者的专利,“胡”也可以自为中心展开对天下的想象。这无疑颠覆了我们对“天下观”既有的观念。华/夷或中心/边缘的秩序被颠倒了,我们对主流/边缘的刻板印象(stereotype)被打破了。“胡天下观”不仅对主流文化界具有批判与警醒性,更提醒了我们需要从文化多样性出发重构中华民族认同<sup>③</sup>。姚新勇是以哈萨克族的乌曼尔阿孜·艾坦、满族的巴音博罗、白族的栗原小荻三位诗人的诗歌为个案进行研究的,他认为这些弱小族裔诗人的诗歌作品和抒情主体中所展现的“胡天下观”为我们提供了新的“天下”想象的可能。

不过,与“胡天下观”更加契合的是 1980 年代以降的蒙古族历史小说。在包永清《一代天骄成吉思汗》、苏赫巴鲁《成吉思汗传说》、巴根《成吉思汗大传》、包丽英《蒙古帝国》等一系列作品中,蒙古族作家展示了历史叙事主体对“胡天下观”的浪漫想象,更在蒙古帝国的历史再现中凸显“复浅历史”的多样性。返回历史学与历史世界,根据日本学者杉山正明的论断,宋代中国只是一个“小中国”,元对汉地和汉族的征服,虽然伴随着战争和暴力,但也带来了广阔的疆域、民族和文化,使中国成为一个“大中国”。<sup>④</sup>在“唐宋变革”之后,宋代中国已经内缩为一个以汉族为中心的国家,它放弃了天下意识而具有了现代意义上的国家意识。元代作为中国史的“例外”,它的崛起不仅改变了中国历史的走向,还把宋代的“国家化”过程重新拉回到帝国状态,不仅占有了广袤的疆域、还统治着不同地区、民族和文化,还实现了内亚与中国的沟通,建立了以“胡天下观”为意识形态的帝国统治。

① 本论文只讨论前两个时间段,因为在甘阳的时间框架里,自 1980 年代以来的中国历史无疑依然处在漫长的改革时代之中。而前两个时间段的“历史重层”正是汇集到第三个段落的“当代镜像”中。

② 姚新勇:《族群图腾的再塑与广阔丰饶中国的重构——以三位少数族裔诗作为例》,《民族文学研究》2013 年第 5 期。

③ 同上。

④ 杉山正明:《疾驰的草原征服者:辽西夏金元》,乌兰、乌日娜译,桂林:广西师范大学出版社,2014 年,第 10-11 页。

但是,值得思辨的是“胡天下观”的出场并不意味着“汉天下观”的退场。姚新勇的“胡天下观”的提出可以视为他的一个表述策略。他之所以强调“胡天下观”,是因为既往的“天下观”中没有“胡”的位置,只有“汉”的一家独大。因此,他试图在被压抑和被遮蔽的弱小族裔文学中勘探和打捞“胡天下观”。姚新勇以“胡天下观”对“广阔丰饶中国”进行重构,实则是打破了“汉天下观”对“中国”的宰制性力量,从而将“胡天下观”与“汉天下观”放置在平等的天平两侧,收纳到“多元一体中华民族”的框架中。“胡天下观”与“汉天下观”构成了中国历史的多个声部,它们处在“跨体系连带”之中,在不同的历史段落中彼此交叉、彼此追逐,是一个对位而非对抗的结构,演奏出中国历史的复调或赋格。就此而言,我们不妨将这种多中心的天下观称为“多元天下观”或“复数天下观”。

其次需要注意的是共和国以来或者毛泽东时代的社会主义的历史遗产,这以刘大先提出的“文学的共和”概念为代表。刘大先认为:

我决定取名“文学的共和”,即意指通过敞亮“不同”的文学,而最终达致“和”的风貌,是对“和而不同”传统理念的再诠释,所谓千灯互照、美美与共;同时也是对“人民共和”(政治协商、历史公正、民主平等、主体承认)到“文学共和”(价值的共存、情感的共在、文化的共生、文类的共荣、认同的共有、趣味的共享)的一个扩展与推行。<sup>①</sup>

关于“文学的共和”,我们需要注意两个不同的层次:其一是普遍意义上的,通过彰显多元共生的“不同”来抵达重叠共识的“同”的目标,这意味着各民族文学在自我发声之后向多民族文学的集体和声的皈依与升华。其二是中国历史的特殊性,“文学共和”是“人民共和”在文学领域的延长线,是“人民共和”的投影和回声。正是“人民共和”的社会主义性才奠定了“文学共和”的情感、伦理与政治基础。

“文学的共和”复活了“共和”这一概念并赋予新的意涵,其中尤为值得关注的是社会主义中国与少数民族文学的关系问题<sup>②</sup>。少数民族文学是社会主义中国的文化建制,两者是共生同构的。唯有“人民共和”,才有“文学共和”。社会主义的“人民性”“集体性”和平等基调奠定了少数民族文学存在的合法性来源和学科建制的基础。同时,面对“历史的终结”“后社会主义”和新意识形态,也“唯有在中国社会主义的变迁中才能准确定位少数民族文学在 20 世

<sup>①</sup> 刘大先:《文学的共和》,北京:北京大学出版社,2014年,第332页。

<sup>②</sup> 刘大先:《文学共和:作为社会主义文学的少数民族文学》,《民族文学研究》2014年第1期。

纪末 21 世纪初的遭际与命运。”<sup>①</sup>面对当代中国社会意识形态的重构,“文学的共和”重温了共和国“最初的梦想”,为我们重思社会主义体制下的“跨民族连带”提供了一个理论参数,更为我们开展“十七年”的少数民族文学研究提供了一个很好的切入点。

姚新勇与刘大先的共同点,是思考了本土的历史资源如何参与我们对多民族文学/文化关系的想象。在姚新勇那里,“胡天下观”楔入了帝国向民族国家的现代转型;在刘大先那里,“文学的共和”楔入了社会主义向“后社会主义”的时代变幻。历史如同地层,是重叠层累发展的,相对于外来的理论资源,本土经验和历史遗产无疑是更好的思想来源,因为这是从中国土壤中生成的、在中国历史中实践的。姚新勇对于“天下观”的反思和刘大先对当代史的重思其实都是历史重层的当代镜像。在三种传统并存的当代语境中,不管是前现代还是毛泽东时代的社会主义,贯穿其中的都是中国社会的“跨民族连带”的遗产,这种情感、伦理与政治的资源是一以贯之的,同时这些历史积淀下来的文化记忆、集体象征和民族意识也为我们重构现代中国的主体认同奠定了“情感共同体”的基础。

#### 尾声：“心”的形构中的情感政治

从天下到万国,从帝国到民族国家,中国经历了艰难的现代转型,文学作为情感的表征参与了国家的建构。与此同时,少数民族也被裹挟到这一历史进程中,他们的文学与汉族文学一样折射了巨变时代的斑驳心影和历史转圜的情感结构。因此,中国的现代转型与国民“心”的形构是同时的:一方面是国家询唤主体的“心”,另一方面是国民奉献主体的“心”。于是,国家成为主体的“心”之恋物(fetish)对象和欲望客体<sup>②</sup>，“心”与“国家”产生了情感联结，“心”的形构中包含着情感政治。

在台湾学者刘纪蕙的研究中,不仅有个体的“心”,还有国家的“心”。她特别强调政治的身体转喻:“政治的有机性意指共同体的有机性,也就是说,以生物有机体的模式想象国家。”由此,个体生命的冲动形式与民族国家的主权形式是同构的,都有“心”作为内在精神和权力意志进行驱动。那么,这种“心”就具有了康德意义上的“绝对命令”,能够扩大而具有神圣性。“此种与共同体合一、进入体系的渴望,是一种与大我融合的欲求,也是取得神圣经验之管道。”<sup>③</sup>这种欲求神圣经验的渴望会导致个体或国家超越自身,拥抱“大我”(崇高主体)。因此,个体的“心”与国家的“心”都是生产“大我”的装置。

通过以上的论述,我们可以得知个体/国家、情感/政治是两组共振的结构。换言之,国

① 刘大先:《从差异性到再融合:后社会主义时代的各民族文学》,《文学的共和》,第 64 页。

② 刘纪蕙:《心的变异:现代性的精神形式》,台北:麦田出版公司,2004 年,第 10 页。

③ 同上,第 308 页。

家的“心”可以通过个体的“心”表现出来,政治的诉求也可以通过情感的渠道进行沟通。恰如刘大先所说,少数民族文学研究未来发展的路径之一是“走向情感研究”<sup>①</sup>。他认为,虽然少数民族文学是由于国家的政治需要而诞生,但它自身的发展逻辑却走向了情感,诸如民族认同之类的议题其实更适合用“情感”角度进行研究。至于现实的经济、社会、政治原因,往往也呈现为更为感性化的情感形式。<sup>②</sup>在这个意义上,情感研究为少数民族文学开拓新的论述空间,体现了新的研究可能性。

“跨民族连带”的提出正是建立在对少数民族文学情感研究的前提下。相较于“想象的共同体”“传统的发明”等民族主义知识谱系中的现代建构论,作为现代意义上的多民族国家中国的合法性来源和奠基性话语或许更加来自于情感、伦理与政治的“跨民族连带”。跨民族连带来源于共同情感、共同认知和共同意识。“跨民族连带”的诞生既有前现代帝国的历史记忆、地缘经验和社区意识,又有各民族进入现代世界之后对民族国家形式的拥抱。由此,“跨民族连带”是个体与国家、民族与民族、自我与他者沟通的情感桥梁。经由“跨民族连带”,个体的“心”与国家的“心”都成为构筑多民族国家的崇高主体——“跨民族连带”的“心”的形构催生了“命运共同体”,夯实了多民族国家的情感基础,重构了现代中国的国家认同。

(汪荣,暨南大学文学院博士研究生)

【责任编辑:刘大先】

<sup>①</sup> 情感研究已经成为学界一个方兴未艾的新领域,参见王斑《美国现代中国文学、文化研究中的几个新课题》,《东吴学术》2011年第1期。既有的研究包括 Lee Haiyan(李海燕):*Revolution of the Heart: A Genealogy of Love in China, 1900—1950*, Stanford University Press, 2006; 刘纪蕙:《心的变异:现代性的精神形式》; 刘纪蕙:《心之拓樸:1895事件后的伦理重构》,台北:行人文化实验室,2011年。

<sup>②</sup> 刘大先:《现代中国与少数民族文学》,第337—338页。