

云南迪庆各民族中华民族共同体意识生成研究^{*}

李志农 高云松

以铸牢中华民族共同体意识为主线,推进新时代党的民族工作高质量发展,需要将共同体的形成历史纳入理论反思,从中把握共同性和差异性的历史辩证关系。基于对云南迪庆在1957年建州前的区域史的考察,从历史、空间与社会三重向度分析了区域内各民族中华民族共同体意识形成和发展中蕴含的共同性与差异性之间的辩证关系。研究发现,在这一历史进程中,各民族的差异性并没有被消解,而是始终在保持其张力的同时被共同性所超越;这一历史辩证法表明“增进共同性、尊重和包容差异性”的民族工作原则对于铸牢中华民族共同体意识的重要意义。以区域视角对边疆地区中华民族共同体意识的形成与发展进行实证研究,突出了边疆社会作为边疆治理的一个重要主体的积极作用,有利于把铸牢中华民族共同体意识的主线贯彻到边疆社会民族工作的各个领域和环节。

关键词:中华民族共同体意识 共同性 差异性 历史辩证法 云南迪庆

作者李志农,女。教育部重点研究基地云南大学西南边疆少数民族研究中心暨云南大学民族学与社会学学院研究员;高云松,云南大学民族学与社会学学院博士研究生。地址:昆明市,邮编650091。

一、研究问题与理论视角

2021年8月,习近平总书记在中央民族工作会议上强调,“做好新时代党的民族工作,要把铸牢中华民族共同体意识作为党的民族工作的主线”,并指出,“只有顺应时代变化,按照增进共同性的方向改进民族工作,做到共同性和差异性的辩证统一、民族因素和区域因素的有机结合,才能把新时代党的民族工作做好做细做扎实”。^①因此,正确把握共同性和差异性的辩证关系,既是新时代推进以铸牢中华民族共同体意识为主线的民族工作的现实需要,也是当代中国马克思主义民族理论创新发展的内在要求。

^{*} 本文系国家四部委铸牢中华民族共同体意识国家社科基金专项“云南迪庆民族工作与铸牢中华民族共同体意识研究(1950—2019)”(项目编号:20VMZ006)的阶段性研究成果。

^① 《以铸牢中华民族共同体意识为主线 推动新时代党的民族工作高质量发展》,《人民日报》2021年8月29日。

中华民族共同体及中华民族共同体意识的形成与发展,莫基于我国各民族交往交流交融的历史进程。我国疆域辽阔、生态多样、民族众多,不仅西南边疆、东北边疆、西北边疆之间有明显的差异性,在其各区域内部,各民族、各地方往往也具有差异性,一个统一的国家实体是使得不同区域、不同文化的共同体成员之间形成稳固的共存结构的关键。在这一共存结构中,各民族之间与各地域之间无法忽视的差异性需要借助一个实存的共同性结构实现超越。那么,在这一实存的共同性结构中,共同性与差异性之间究竟构成了何种关系?共同性结构是如何超越差异性特征而作为某种现实得以生成的?换句话说,从“差异”到“共同”的跨越是如何完成的?

西方关于共同体(community)的理论解释大体存在两种倾向:第一种倾向将共同性对于差异性的超越视作绝对理念,我们可以称之为“共同体的观念论”。它滥觞于古希腊的“共同善”(common good)的预设,认为共同体建立在人们对于善的理念的共同追求之上,发展至启蒙时代则表现为卢梭在《社会契约论》中所提出的“公意”(volonté générale)。卢梭认为,“我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下,并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分”。^①第二种倾向则将共同体的根源建立在人与人之间共同生活的层面,我们可以称之为“共同体的经验论”。比如德国社会学家滕尼斯(Ferdinand Tönnies)在《共同体与社会》中指出,共同体来源于其成员之间共同的、有约束力的思想信念,即“默认一致”(consensus)。^②很明显,第一种解释基本无法适用于中国的历史经验,因为各民族历史文化的差异性无法被某种统一的先天观念简单概括,而且并不符合中华民族“和而不同”的文化气质;第二种解释则在很大程度上与中国各个地方多民族共同体的形成与发展过程相契合,然而也并不是足以概括中华民族共同体的整体生成,因为中国辽阔的领土和地域间差异使得不同地域的人们无法拥有完全一致的生活经验,而中华民族共同体意识是在超越民族间和地域间差异之共同性的基础上建立起来的。

马克思主义认为,人民群众是历史的创造者。纵观中国历史,共同性与差异性之间的矛盾运动,既不存在于观念层面,也不仅仅存在于经验层面,而是历史性地呈现于各族人民具体的关系性实践中。意大利政治哲学家罗伯托·埃斯波西托(Roberto Esposito)将拉丁语的共同体(communitas)概念回溯到其词根 munus,意为义务、职责和礼物。^③以此观之,共同体便不应被理解为基于先天观念或一致经验而形成的一种同质性实体,而应被视作依循莫斯式的礼物形式^④而达成的成员间的义务关系,由此构成一种异质性的交换模式。因此,针对上述疑问,埃斯波西托给出的回答是:共同性并不意味着同质化,因而并不取消差异性(即异质性),而是会通过成员间义务性的赠予实践来完成对于差异性的超越。该理论带给我们的重要启示在于,应当从共同性与差异性之辩证关系的角度思考共同体,即需要追问共同性如何在取消差异性的基础上超越差异性。

① [法]卢梭著、何兆武译:《社会契约论》,商务印书馆2003年版,第20页。

② [德]斐迪南·滕尼斯著、林荣远译:《共同体与社会:纯粹社会学的基本概念》,商务印书馆1999年版,第71页。

③ Roberto Esposito, *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, Translated by Timothy Campbell, Stanford University Press, 2010, p. 4.

④ 即莫斯在《礼物》中所指出的赠送礼物必然带来回赠的义务,但埃斯波西托强调 munus 仅仅表示赠送礼物的义务,而非接受礼物的行为。参见 Roberto Esposito, *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, Translated by Timothy Campbell, p. 5.

如果说对于中华民族总体历史的关注是在把握一种客观的普遍性,那么立足于具体现实的个案研究就有可能带来一种“侧面的普遍性”^①(un universel latéral),因为这些地方性的具体现实恰恰构成了理解中华民族普遍性现实的一种“扩大的经验”,更利于把握共同体意识生成史的复杂性和丰富性。本文基于对云南迪庆藏族自治州(以下简称迪庆)在1957年建州以前的区域史的考察,力图探讨该地区多民族共同体形成与发展的历史文化基础,并以此管窥中华民族共同体意识如何在地方性之中演进生成,以及其中所蕴含的共同性与差异性的历史辩证法。采取区域视角进行共同体意识的研究,特别是对边疆地区中华民族共同体意识的形成与发展进行实证研究,还可以克服传统边疆治理的“族际主义”取向,以回应周平等学者所提出的“区域主义”取向边疆治理模式的构想,^②有利于把铸牢中华民族共同体意识的主线贯彻到边疆社会民族工作的各个领域和环节。

云南迪庆是一个典型的多民族地区,其中藏族人口占总人口的36.11%,傈僳族人口占总人口的30.29%,^③境内还有纳西、汉、白、回、彝、苗、普米等十余个民族。州内尽管存在一些相对集中的单一民族聚居区,但许多地方都以各民族杂居为主,各民族之间文化习俗相互交融,并不表现出绝对清晰的民族边界。迪庆藏族自治州长期以来都以民族团结而著称。自2008年拉萨发生“3·14”事件之后,迪庆始终保持着民族关系和谐、社会稳定的良好局面;香格里拉市于2014年成功创建“省级文明县城”,于2018年成功创建“省级文明城市”;德钦县于2013—2016年连续四年获得“全国平安建设先进县”荣誉称号,于2017—2020年连续四年获得“平安中国建设示范县”荣誉称号;2021年1月,迪庆州被命名为全国民族团结进步示范州。因此,云南迪庆是诠释中华民族和谐团结的民族关系的典型区域,从该地区的具体情况入手开展中华民族共同体意识的实证研究具有重要价值。本文将从历史、空间与社会三重向度展开,论述迪庆地区各族人民如何在历史进程中结成自在的多民族共同体,从而探讨该区域中华民族共同体意识形成与发展的历史文化基础。

二、历史向度:超越族源差异的共同记忆

历史具有两个层次的涵义:一方面,它意味着一种客观的时间性,在一个时间序列中先前事件影响着后继事件;另一方面,它也是记忆的生成场域,每一个当下都在重构着关于过去的记忆。法国社会学家莫里斯·哈布瓦赫(Maurice Halbwachs)指出,“存在着一个所谓的集体记忆和记忆的社会框架;从而,我们的个体思想将自身置于这些框架内,并汇入到能够进行回忆的记忆中去”。^④然而,这种所谓的集体记忆并不是以个体官能的形式得以保持,因为集体记忆的生成逻辑完全不同于个体记忆,相对于存在于个人头脑中的意识和观念来说,集体记忆的传播和保持则更加依赖于身体实践。在保罗·康纳顿(Paul Connerton)看来,集体记忆是具身化的,其传播和保持要归功于纪念仪式:“我们用词语和形象向自己表现过去,以此保存关

① 法国现象学马克思主义者梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)提出“侧面的普遍性”的概念,并将其作为通向普遍性的第二通道。参见[法]莫里斯·梅洛-庞蒂著、杨大春译:《哲学赞词》,商务印书馆2000年版,第89页。

② 周平:《中国的边疆治理:族际主义还是区域主义?》,《思想战线》2008年第3期;何修良:《新时代中国边疆治理:从“区域主义”走向“域际主义”》,《青海社会科学》2022年第1期。

③ 迪庆藏族自治州地方志编纂委员会办公室编:《迪庆年鉴·2020》,云南民族出版社2020年版,第44页。

④ [法]哈布瓦赫著,毕然、郭金华译:《论集体记忆》,上海人民出版社2002年版,第69页。

于过去的不同说法。纪念仪式是它最突出的例子。它们通过描绘和展现过去的事件来使人记忆过去。它们重演过去,以具象的外观,常常包括重新体验和模拟当时的情景或境遇,重演过去之回归。”^①纪念仪式重现事件,而能够被这些纪念仪式所承载的正是发生在过去的一系列重要事件,这些事件通过仪式性重演得以保留在集体记忆之中。单从客观时间性上来看,各民族事实上的族源差异完全先在于后续历史进程中逐渐形成的共同记忆。但由于记忆并非简单意义上的过去的滞留,而是在每一个当下不断唤起的一种追溯性重构。因此,关键在于提出这样的问题:在族源上具有差异的不同民族,是如何在其历史互动中建构起共同的历史记忆的?

在共同体得以形成之前,不同民族之间往往会发生冲突,但与其说这些冲突是差异性的结果,不如说各民族通过冲突的方式确认着彼此间的差异性。换句话说,差异性并不必然导致冲突,而是会被冲突双方所利用和强化。尽管冲突本身意味着敌对,但客观上也带来了族际接触。公元7世纪,吐蕃王朝的势力扩展至云南迪庆地区,与唐王朝展开激烈战争,于唐贞观八年(634年)占领迪庆大部,设立神川都督府,大批吐蕃军队驻扎在此。这些吐蕃官兵及其家属与当地人的生活,至唐末,“逐步同化融合了土著的白狼、槃木、姐羌和外来的汉裳蛮、施蛮、顺蛮、长裤蛮”。^②最终成为今迪庆境内藏族的先民。随着公元9世纪以后吐蕃王朝的衰落,至公元10世纪以后,迪庆地区的民族分布格局基本形成,并延续至今,主要呈现为:金沙江以北的中甸、德钦及维西西北的居民主要为藏族,东南部地区的居民主要为傈僳族和纳西族。^③元朝实现大一统以后,对边疆地区采取“因其俗而柔其民”的治理思想,在迪庆地区设立了马站,一些蒙古族官员和马站人员便进入迪庆,同时一些蒙古族、回族的军民和小手工业者也先后定居于此,逐渐融入当地藏族。到了明代,中央王朝在迪庆地区推行土司制度,并采取“顺而抚之”“以夷制夷”的政策。丽江木氏土司至第十一世木砮继位后,开始对迪庆地区进行掠夺和武力征服,从14世纪起历经200多年的战乱,直到17世纪以木增为代表的丽江土司势力完全实现对迪庆地区的统治。“木氏土司采取‘屠其民,而徙么些民戍焉’的移民政策”,^④大量的丽江纳西族先民被迁入迪庆,其中大部分融入藏族。而在木增统治时期,由于其信奉藏传佛教,并尊重藏族的宗教习俗,使得万历之后迪庆地区得到相对的安定,藏族同纳西族、汉族等其他民族也实现了一定程度的经济文化交流,木增因此被后世迪庆藏族尊称为木天王。到了清代,五世达赖与青海蒙古和硕特部组成的蒙藏联军击败了木氏土司。中央王朝承认了达赖喇嘛的宗教地位,将迪庆地区归入云南省区划,并实施“改土归流”。康熙年间参与平定西藏内乱流落至此的汉族、纳西族、白族的士兵,雍正年间镇守中甸的绿营兵以及来此经商开矿的汉族、回族人口,乾隆、咸丰年间因滇西回民起义失败来此避难的回族人群,以及其后苗族、彝族、独龙族、怒族等迁移人口,都与当地藏民杂居,其中一部分渐渐融合于藏族之中。19世纪末至20世纪初,迪庆地区周边及内地的汉族、纳西族、白族等各民族相继进入迪庆,与当地藏族人民友好相处,相互融合,并加强了经济文化的交流。^⑤进入民国时期,迪庆地区经历了相对安定的时期,内地人口不断流入,迪庆与内地的经济文化交流也得到加强。随着经济的发展,迪庆地区成为川、藏、滇贸易的集散地,如中甸的建塘镇、德钦的升平镇和奔子栏镇、维西的保和镇等地,都成

① [美]康纳顿著、纳日碧力戈译:《社会如何记忆》,上海人民出版社2000年版,第90页。

② 段志诚主编:《中甸县志》,云南民族出版社1997年版,第145页。

③ 王恒杰:《迪庆藏族社会史》,中国藏学出版社1995年版,第44页。

④ 云南省德钦县志编纂委员会编:《德钦县志》,云南民族出版社1997年版,第75页。

⑤ 王恒杰:《迪庆藏族社会史》,第202页。

为重要的商业贸易中心。除本地藏商外,“内地商人主要来自丽江、鹤庆、剑川、大理和四川、江西等地,有纳西族、白族、回族和汉族”,^①各民族之间的商贸流通大大促进了迪庆地区的社会经济发展。

在长期的人口流动、军事战争与封建统治等宏观的历史形势之下,迪庆地区逐渐形成了各民族互惠互利的经济结构。这一结构建立在各民族差异性分布的基础上,进而构成了共同性得以形成的结构性条件。迪庆地区气候、植被、土壤、生物均呈垂直立体分布,当地各民族也错落有致地分布于不同的生态位。纳西、白、回、苗、汉等民族主要生活在河谷及坝区,藏、傈僳、彝、普米等民族生活在半山区,还有部分藏族生活在高寒山区,这种极具多样性的生态环境促成了在不同生态位中的各个民族之间的商品交换与贸易往来。“如藏、傈僳、彝等民族会用山区所特产的兽皮、兽肉、虫草、贝母、松茸等,与河谷坝区的白族、汉族换取茶、盐、红糖等生活必需品;而河谷坝区的白族、汉族等也需要来自山区的皮毛、木材以及山珍野货,各个民族在进行商品交换与贸易的同时,不仅在不同程度上推动了各民族彼此之间的交流交往交融,也由此形成了以商品贸易为纽带的共同的经济生活”。^②共同的经济生活催生了植根于各族人民生存活动本身的结构记忆,深深镌刻在不同民族的传统知识与身体经验之中,以代际传递的形式维系着结构的稳定性。这种互通有无的交换机制,直接催生了“汉族离不开少数民族、少数民族离不开汉族、各少数民族之间也相互离不开”的族际关系模式。

基于互惠的经济结构,各族人民形成了共同的经济生活,这种状况促使他们开始重构关于其各自族源的集体记忆。迪庆地区许多民族文化中都存在“同源共祖”的起源神话,尽管我们无从考证这些神话产生的年代,但可以肯定的是,它们表述的并非客观的民族起源历史,但却仍然作为某种“真实”的集体记忆代代相传。比如,纳西族的起源神话认为藏族、纳西族和白族有共同的起源。根据纳西族的起源神话《人祖利恩》描述,“英格阿格”产下一个白蛋,白蛋孵出白鸡,白鸡生下九兄弟和九姊妹,他们开天辟地,天地交合而生白露,白露生大海,大海生“恨古”,“恨古”传至几代后生出五兄弟和六姊妹,其中最小的弟弟利恩在神祇降下的灾难中幸存,后遵从神祇的指示,娶回一位善良的仙女,生下三个儿子,此三子说话声音完全不同,便分别成为藏族、纳西族和白族的祖先。^③傈僳族的起源神话则视傈僳族、景颇族、汉族、傣族等九个民族为同出一源的兄弟民族。根据傈僳族的起源神话,天神在大地上造人,只有两兄妹因心地善良躲过了大洪水,二人顺从天意成婚后生下九男九女,子女们也两两成婚,又各自生下九孩子。“人上一百,很难住在一起,九兄弟只好分家。这九兄弟,也就是我们所说的九民族:老大是傈僳族,老二是景颇族,老三是汉族……傣族是最小的一个兄弟”。^④这些神话无疑表征着某种现实,但并非客观事实层面的现实,而是一种结构性现实——神话结构指涉着真实的社会结构。“人们赋予神话的内在价值植根于这一事实:被称为发生在某一时刻的事件同样形成了一种长期稳定的结构。后者跟现在、过去和将来同时都有联系”。^⑤在结构的意义上,真实并不意味着叙事同事实的符合,而是显示为某种心理现实。因此,无论是关于共同起源的神话记

① 王恒杰:《迪庆藏族社会史》,第291页。

② 李志农、刘虹每:《论云南藏区多民族共同体的早期构建》,《中央民族大学学报》2019年第4期。

③ 谷德明主编:《中国少数民族神话选》,中国民间文艺出版社1987年版,第499—501页。

④ 中国民间文学集成全国编辑委员会、中国民间文学集成云南卷编辑委员会编:《中国民间故事集成·云南卷》(上册),中国ISBN中心2003年版,第46页。

⑤ [法]克洛德·列维-斯特劳斯著、张祖建译:《结构人类学》(1),中国人民大学出版社2006年版,第224页。

忆,还是关于共同经验的历史记忆,在认知层面都具备相类似的功能。

就历史记忆而言,迪庆地区各民族之间形成的共同经验为多民族共同体的形成奠定了基础,但这并不足以解释迪庆各族人民如何将自己作为中华民族的一部分来看待,或者说,不足以解释他们如何产生了中华民族共同体意识。因此,还存在着其他层次的历史记忆,它将迪庆各民族同中华民族整体联结起来。例如,在被人们传颂的“红军长征过中甸”和“松谋活佛开仓放粮”的历史叙事中,我们便可以察其端倪。1936年(民国二十五年)4月至5月,中国工农红军二、六军团长征途径中甸。红军进城后,“将红旗插上县衙门屋顶,打开监狱、砸断镣铐,释放被监禁的农奴……沿街张贴‘兴盛番族、兴番灭蒋’‘扶助番民独立解放’‘优待少数民族、保护土司头人的生命财产’‘保护寺庙、尊重僧侣’‘买卖公平,不拿群众一针一线’‘红军是番民的好朋友’等标语。外逃群众陆续返城,许多人帮助红军背水、加工粮食,有的到附近村寨筹购军粮,一批批群众自觉聚集到南门外迎接后续部队”。^①与此同时,松谋活佛派夏那古瓦等代表进城慰问,献上哈达和礼物以示真诚友好,并邀请贺龙等军团首长到松赞林寺参观;更是开仓为红军筹粮6万余斤,解决了红军燃眉之急;同时他写信给东竹林寺的水边活佛,劝其不要与红军为敌。^②就在红军长征过中甸的整个过程中,红军与当地僧俗民众,尤其是与以松谋活佛为首的松赞林寺之间,形成了繁复的往来互动。红军行军所至,纪律严明,尊重僧俗民众,并禁止战士入寺,无不以“义务”的形式持守自身的道义;而松谋活佛则以礼相待,几次献上哈达和礼物,并慷慨地为红军筹集军粮,以“礼物”的形式向红军表达一种义务关系。

埃斯波西托指出,“共同体的各个主体通过‘义务’团结在一起,在这种意义上我们说‘我欠你一些东西’,而不是‘你欠我一些东西’”。^③有着族源差异的各民族通过结构性的交换行为而形成了共同的经济生活,并且在革命时期与中国共产党以礼物的形式建立起相互承诺和义务关系,从而实现了由差异性向共同性的跨越,而这种共同性则以集体记忆的形式得到保存,并最终成为共同体意识得以生成的根基。换句话说,诸多“赠予”行为作为表达共同性的事件刻写在集体记忆之中,并以此超越了基于客观历史事实的族源差异性,建立起关于共同性的神话叙事和历史叙事,从而将各民族建构为共同体中的主体。

三、空间向度:超越身份差异的共同家园

如果说在历史向度中,集体记忆主要关联着人的精神层面,那么就空间向度而言,身体与身体感则更为重要。空间性呈现为身体与世界之间相互联结的关系。身份上的差异往往会在空间的层面标识出来,但另一方面,共同体的意义正是在成员间的交往空间中得以涌现,超越身份差异的共同体意识也在共有的空间性之中生成。^④此空间性即为“家园”,其中蕴含着人们心灵上对于故土的认同感与归属感,亦即段义孚(Yi-Fu Tuan)所说的作为人与地之间情感纽带的“恋地情结”(Topophilia)。相比于人们对于景色的审美体验,“更为持久和难以表达的情感则是对某个地方的依恋,因为那个地方是他的家园和记忆储藏之地,也是生计的来

① 段志诚主编:《中甸县志》,第271页。

② 段志诚主编:《中甸县志》,第914页。

③ Roberto Esposito, *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, Translated by Timothy Campbell, p. 6.

④ 高云松、李志农:《论铸牢中华民族共同体意识的认识论基础与实践逻辑》,《西南民族大学学报》2021年第10期。

源”。^①“家园”不仅意味着主体与其栖居之生境的相互蕴含关系,同时也暗示着主体间的存在状态,因而隐喻着一种集体性的共存。家园本身就建立起共同性的场域,其内部成员间的差异性将在这一场域中得到涵容。但与此同时,我们仍然需要解决下述问题:首先,迪庆各民族是如何建立起超越族属身份差异的共同家园感的?再者,基于地方性的家园感何以能超出自身,迈向一种国家认同,并形成中华民族共同体意识?

如前文所述,迪庆地区在连续不断的人口流动和军事战争的历史进程中逐渐形成了藏族、傈僳族和纳西族的先民,以及其他各民族的迁移人口。这些民族之间存在相互融入的现象,同时各民族的主体部分也保持着各自的族属特征。在封建统治时期,历代中央王朝往往出于实施统治的需要而采取羁縻政策,这在很大程度上默许并保持了各民族族属身份和文化习俗上的差异性。自公元7世纪,松赞干布建立吐蕃王朝后,开始对周边部族进行兼并战争,将迪庆高原纳入吐蕃管辖地,设置神川都督府,对诸部落实施羁縻统治。到了元代,中央专设宣政院统管藏地军政事务,迪庆地区被划入西藏地区的整体中加以管辖。到了明代,中央采取招抚政策,并奉行“因其旧而理其民”的方针,仍然交由当地的寺院和农奴主来实施统治。进入清代后,中央继续对迪庆地区实施羁縻统治,直至雍正二年(公元1724年)“迪庆归滇”,行政上也逐渐完成了“改土归流”。诚然,历代中央王朝所秉持的因俗而治的边疆政策保障了各民族的文化差异性,但与此同时,随着中央王朝对边疆治理能力的提升,国家对于迪庆地区的整合程度越来越高,从而在政治上强化了共同性的结构。然而更加重要的是,共同性并不仅仅是国家政治力量使然,它也在迪庆地区的文化土壤中自然生长出来。

各族人民世代共同栖居的山水世界能够最直观地触发他们的恋地情结,如此便构造出催生共同性的景观场域。迪庆地区许多民族的文化中都存在着山水信仰,而且同一地域的不同民族有时也会共享同一体系的山水信仰。例如,位于德钦县深受藏族人民信仰的卡瓦格博神山(梅里雪山主峰)与丽江地区纳西族信仰的神山玉龙雪山有着神话上的联系,卡瓦格博神山南端的缅茨姆峰(神女峰)相传是卡瓦格博的妻子,同时也是位于丽江地区玉龙雪山的女儿。这种联系不仅证明了藏族与纳西族在神话结构上具有某种逻辑关联,而且指明了山水信仰体系跨越民族边界而存在的地域性特征。根据对独克宗和阿墩子两地居民的抢水、转山和圣地朝拜等节庆仪式的考察,刘琪认为这些节庆以“山”和“水”为所有民族共同享有的象征符号,“这种对于圣地的崇拜,是所有人的交融,直接指向社会共同体的构建。无论是在抢水、转山还是圣地游玩的过程中,人们日常生活中的族群身份、社会身份都会被暂时搁置,他们只会意识到,自己是社会共同体的一员。这种对于共同体的情感,会在节庆结束后持续到他们的日常生活之中”。^②以神山为住所的山神是地域保护神,不同的村落都有各自供奉的神山,因此它们往往关联着地域认同,从而使当地人能够超越各自的族群和社会身份,在共同的生活空间中交互往来。但地域性的神山并不会将不同区域的人们区隔开来,一方面是因为总是会有更高级别的神山在构建着更大范围的地域认同,比如卡瓦格博就被视为一座世界级神山,其他涉藏地区的民众也会来这里转山;另一方面则是因为神山数量众多,对于本地人来说不同神山具有不同的人格特质,也承担着不同的护佑职能,甚至存在着专门服务于外地人的神山。比如阿墩子社区的尚却神山(尚却么拉扎贡),在当地人看来,它是一座只会对外地人好的神山,而当地人

① [美]段义孚著,志丞、刘苏译:《恋地情结》,商务印书馆2018年版,第136页。

② 刘琪:《包容与凝聚:中华民族共同体意识在云南迪庆的实证研究》,中国藏学出版社2021年版,第60—62页。

敬拜这座神山则不会使其生活发生什么改变。据说19世纪来自陕西、四川以及丽江、鹤庆、维西等地的回民和汉人相继来阿墩子开采矿藏,他们在尚却神山的保佑下发家致富,并逐渐在当地生活下来。^①因此,神山体系并非在对人群进行区分,而是借助差异化的象征系统在不同社会身份的群体之间建立起多种形式的社会联结,以完成不同层次的社会整合。山水世界构成了各族人民的共有家园,其作为空间性符号勾连着不同民族的文化系统,承载着各族人民的共同情感。山水远远超出了一族或一地的文化认同,而是贯穿于中华文明历史传统之始终的关键意象。它不仅是联结边疆地区与核心区域之间自然与文化联系的重要纽带,也作为总体性的自然图景与文化象征构建着一种“天下”认同,成为中华民族共有精神家园的天然表征。正如袁剑所指出,“山水作为一种关键标识,对于中华民族共同体的形成与发展具有重要的人文地理意义,同时也在某种程度上提供了广阔且厚重的历史与思想基础。准确把握山水在边疆地域的意象特征及其内涵,是理解中国历史疆域变迁的一个有意义的切入点”。^②

建立在与神山之间象征性联系的基础上,迪庆社会也形成了其另一个社会景观装置——家屋(house),它形塑着各族人民基本的空间体验。一方面,家屋构成了人们最为亲熟的生活空间。“家是一个亲切的地方。我们将房屋视为家和地方,但是整栋建筑所能唤起的过去令人心醉的形象并没有它的某些部分和家具所能唤起的多”。^③因此,家屋的内部空间滋养着人们的亲切经验。在迪庆地区,历史上常常出现多民族家庭的现象,比如当地流传着“汉人老子蛮人婆”的家族记忆。据《德钦县志》记载,“清康熙五十八年(1719年)开始,随着清军的入藏,到清康熙五十九年后,随着军、工、匠、找矿的汉族人迁入,与藏族妇女通婚,繁衍子孙,至今特别在德钦城区,有的已传五六代,这些人在生活中既保留了藏族的各种习惯,又继承了汉族的各种风俗,多数同化为藏族……久居县城的(汉族)居民,凡冠有姓氏的,家有神龛存有家谱的人家,可以述说出是从哪里迁入的省名或县(市)名来,但只属父系而言,其实,几代人生活在德钦,母系几乎都属当地其他民族”。^④这些多民族共同组建家庭的案例,不仅意味着各民族的交往交流交融在日常生活中的具体经验,而且保留着各族人民相互认同、相互共情的最切近的主体间体验。另一方面,家屋也充分保留了不同民族的信仰符号。在阿墩子古城中,家家都设有神龛,从神龛的布置上就可以区分族属身份。一般来说,藏族家庭的神龛中间供佛像,左侧供祖宗牌位,右侧供财神;汉族家庭的神龛则在中间供“天地君亲师”(民国以前)或“天地国亲师”(民国以后)位,左右侧的供奉与藏族家庭大体相同;而回族家庭的神龛在中间供伊斯兰教经文挂画,灶台上方则悬挂“主圣护佑”以代替灶神。在生活习惯上,回族与藏族、汉族有较大不同,在家屋空间中回族保持着其特有的生活习惯。在当地,经常有这样的情况,一个藏族或汉族嫁入回族家里,须在家屋空间中遵循回族的生活习惯,但仍然可以保留自身的佛教信仰,走出家门后则可以不受伊斯兰教的禁忌束缚。实际上,从某种意义上说,不同民族之间通婚后应如何调整信仰生活,是家庭协商的结果,具有个体化的色彩,比如也存在回族女性嫁入藏族家庭后使整个家庭转为按照回族习惯生活的情况。由此可以认为,共同性与差异性之间的矛盾在家屋空间内部就已经得到了一定程度的协调与和解,从而不会在公共空间中引发由族属

① 扎西尼玛、马建忠:《雪山之眼:卡瓦格博神山文化地图》,云南民族出版社2010年版,第164页。

② 袁剑:《加强中华民族共同体历史、中华民族多元一体格局的研究》,《中国民族报》2022年7月26日。

③ [美]段义孚著、王志标译:《空间与地方:经验的视角》,中国人民大学出版社2017年版,第117页。

④ 云南省德钦县志编纂委员会编:《德钦县志》,第75、76页。

身份差异所导致的文化冲突。

在城镇这一社会空间中,差异性也能够得到很大程度的包容。比如在阿墩子古城,即便是外地人也会在此体验到浓厚的“家园感”,这要得益于会馆的存在。“清雍正五年后,阿墩子兴街设市初具规模。成为滇西北藏、汉交易市场之一。部分江西、四川及云南丽江、鹤庆籍的商贾相继来到德钦经商。先后在羊拉乡格亚顶村北开采铜矿,在县城附近马鹿厂开采银矿,在澜沧江边均达等地开采金矿。采矿者为了立足异乡,互相照料。则组织会馆,同乡会这一组织形式,团结同乡同胞,开展内外活动”。^①江西会馆、鹤(庆)丽(江)会馆以及四川庙会相继在阿墩子建立起来,它们设定会期,定期组织活动。其中,规模最大的江西会馆“按月召开一次小会,每年3月15日,召开一次大会,除举行祭祀活动外,还要收缴借款,房租费(会馆在城内盖有许多公房),清理收支账目。支持人采用一年轮换一次的办法,由三户江西籍人来主持。按照会馆对外互相联络,巩固组织,对内怜悯孤寡,济贫扶弱的任务,举行敬神、演戏、聚餐三日左右”。^②会馆将这些外地人聚拢起来,在他们远离家乡之处构建起承载其恋地情结的次级空间。城镇便是这样一种多层级的嵌套空间,它使不同身份的人聚集于此,也将不同地域象征性地联结起来,在家园感的基础上激发着“国家感”。段义孚认为,爱国主义必然建立在一种地方情感的基础上,它首先意味着对出生地的热爱。他指出了一种地方性的爱国主义,与民族中心主义和自豪感相区别,这种情感主要建立在对地方亲密无间的体验之上。^③在这个意义上,家园感与国家认同紧密相连。城镇不断将“他者”纳入自身,宣示着更大规模的共同体。

共同体的建立必然意味着共同性空间对于差异性身份的超越。“共同体与由个人组成的群体、集体拥有财产这样的观念毫不相干,甚至与他们属于同样的身份这样的观念也毫不相干”。^④因而共同体完全能够涵容其内部成员在族属身份上的差异性,而不必使之同质化。但与此同时,也可以说正因为其内部成员始终保持着差异性身份,共同体才成其为共同体。一个同质化的群体必须借助强力而有效的排外措施才能维持自身,但一个保持其内部差异性的社会则有能力不断将外部的他者因素纳入自身,并加以涵容和凝聚,这便是共同体的生成逻辑。因而,共同体通常关联着一个异质性空间,在其不同层级的空间关系中维系着差异性结构,并通过空间与身体的情感性联结形塑其内部成员之间的共同性体验。

四、社会向度:超越文化差异的共同实践

如果说在历史向度上是集体记忆的时间性超越了各民族不同起源的客观时间性,在空间向度上是共有家园的空间性超越了差异化身份的空间性,那么在社会向度上则是各民族共同实践的社会性超越了多元文化的社会性。为了克服西方社会在论述民族问题时习惯采取的民族主义式的民族国家视角,针对中国社会所呈现出的交融混成的复杂样态,汪晖提出了“跨体系社会”概念,用以形容“不同文化、不同族群、不同区域通过交往、传播和并存而形成的相互融通的社会形态”。^⑤作为定语的“跨体系”代替了“多元”的表述,表达了不同体系之间的动态运

①② 云南省德钦县志编纂委员会编:《德钦县志》,第320页。

③ [美]段义孚著,志丞、刘苏译:《恋地情结》,第148、149页。

④ [意]罗伯托·埃斯波西多著、王行坤译:《共同体与虚无主义》,汪民安、郭晓彦主编:《生产(第9辑)》,江苏人民出版社2014年版,第66页。

⑤ 汪晖:《民族研究的超民族视角——跨体系社会及中国化问题》,《西北民族研究》2021年第1期。

动。“体系是相互渗透的体系,而不是孤立存在的体系,因此,体系也是社会网络的要素。‘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,它将各种体系的要素综合在不断变动的有机关联之中,但并不否定这些要素的独特性和能动性”。^① 西南地区作为汉、藏等多民族文化的交汇地,集中体现了跨体系社会的核心特征。王铭铭曾用“文化复合性”概念来描述西南地区人文世界的总体特征,迪庆地区的文化面貌则符合这一概括。“文化复合性的意思是,不同社会共同体‘你中有我,我中有你’,其内部结构生成于与外在社会实体的相互联系,其文化呈杂糅状态……文化复合性是自我与他者关系的结构化形式,表现为同一文化内部的多元性或多重性格”。^② 复合性也正是迪庆社会表现出来的结构特征,它既体现为民族与文化上的多样性,也意味着交往互动着的不同民族和多元文化在具体生活实践中的整合性。因此,文化复合性实际上表征着“差异”与“共同”所实现的一种综合,二者在互为交织中融汇于迪庆地区各族人民的文化实践。

迪庆各民族文化的差异性十分鲜明地表现在民族宗教的多样性上。由于迪庆地区处于汉藏文化交汇的边缘地带,加之此地历史上始终是羌、氏、戎等民族迁徙流动的重要“民族走廊”,因此不仅长期存在藏传佛教,并受到汉文化的儒、佛、道思想的影响,而且纳西族的东巴教、回族的伊斯兰教、彝族的毕摩教、普米族的汗归教、白族的本主崇拜等宗教文化也在此处得到传播,甚至在近代以后天主教、基督教也在此地传播,便形成了多种宗教文化并存的历史图景。^③ 当地宗教文化呈现出的多样性特征与各民族群体较强的流动性密切相关,因而差异性恰恰植根于迪庆地区作为“民族走廊”的区位因素。我们不仅能够看到不同民族各自开展其独有的文化实践,而且可以理解它们在这同一片区域迁徙和生活必然产生文化上的碰撞和交流。各民族宗教文化在迪庆地区相互影响、相互融合:“藏传佛教在这片地区的藏族、纳西族、摩梭人和普米族社会长期的传播过程中,既影响也融合了纳西族的东巴教、摩梭人的达巴教、普米族的汗归教,使他们的原始宗教逐渐藏传佛教化,并促其进入人为宗教的门槛……另一方面,这里的藏传佛教也吸收了当地藏族、纳西族、摩梭人和普米族的地方自然神祇,使之藏传佛教化,以充实藏传佛教的万神殿……这些原始宗教中的地方山神、湖神、泉水神被藏传佛教所吸收,并被藏传佛教化,因而丰富和充实了这里藏传佛教的内容、形态,使之具有浓郁的地方民族特色。”^④ 迪庆地区特殊的区位条件,既带来了丰富的文化多样性,也造就了各族人民共居共存的生活状态,因而使得迪庆社会表现出“差异”之下有“共同”、“共同”之中存“差异”的复合性特征。

除制度性宗教信仰以外,文化复合性特征也集中表现在民众的各类仪式实践中。其中,节庆仪式最具代表性地体现了各民族文化习俗的多样性与共享性。一方面,春节、清明节、端午节、火把节、中元节、冬至等节日已成为各族人民共同的节日,并且各民族在节日习俗上互相影响,越来越表现出一些形式上的共性。比如建塘镇的汉族的春节也融入了一些藏族元素,如除夕开饭前不仅要向祖先牌位敬献祭品,而且也要向佛像、神龛献祭;汉族也会像当地藏族一样,大年初一“抢头水”,初十去大宝寺烧香;每年藏历冬月二十九日“格冬”节期间,松赞林寺举行

① 汪晖:《东西之间的“西藏问题”(外二篇)》,生活·读书·新知三联书店2014年版,第276页。

② 王铭铭、舒瑜编:《文化复合性:西南地区的仪式、人物与交换》,北京联合出版公司2015年版,第9页。

③ 李志农:《云南迪庆藏区宗教关系探索》,《西南边疆民族研究》2007年第5辑。

④ 杨学政:《藏族、纳西族、普米族的藏传佛教——地域民族宗教研究》,云南人民出版社1994年版,第3页。

跳神仪式的同时,许多汉族人也要烧香、敬献哈达。而对于德钦藏族来说,每年最隆重的节日是汉历春节而非藏历新年,虽然过春节时仍然保留了祭神山、抢头水等习俗,但家家户户杀年猪、备年货、贴春联、吃年夜饭守岁以及初一拜年给晚辈发红包等习俗已经与汉族无异。^① 另一方面,同一地区的各族人民在很多情况下会共同参与某些节庆仪式。例如在三坝的“二月八”盛会,虽然是纳西族的传统节日,但还会有其他民族前来参加,其中以藏族和彝族为主。作为纳西族东巴教圣地的白水台,同时也被当地藏族奉为神圣之泉,并在泉水附近拴挂经幡,因而白水台受到当地纳西族人和藏族人的共同祭拜。当地的彝族也会“二月八”的时候赶来共度佳节,另外他们还会在过火把节的时候借用白水台来举行庆祝活动。^② 事实上,不同节日的民族特性仍然保留在人们的表述中,比如藏族会承认端午节是汉族的节日,自己过端午节是到受汉族的影响,因此差异性并未被消解,而是被人们追求美好生活的共同愿景所超越。在各民族共同参与的节庆仪式中,人们往往会悬置各自文化信仰的差异性,无论是为了祭祀、为了社交或是为了贸易,都齐聚在一处唱歌跳舞,这在一个侧面反映了某种原初的共同体意识早已繁育于民间经验之中。

作为生命过渡仪式,婚礼与葬礼同样表现出“共同”与“差异”相互交错的复杂特征。在阿墩子古城,各民族婚礼的仪式过程大体一致,基本按照藏族的习俗,新郎新娘身着藏装,由长辈言辞教导并献上哈达。各民族在举行婚礼时,都会邀请其他民族的亲朋好友参加,除宴请回族时要尊重其饮食禁忌外,并无其他差别。至于葬礼仪式,则充分显示出不同民族间的信仰差异,其中藏族与回族的差异性尤为明显。阿墩子藏族的葬礼既按照藏族的传统习俗,也存在汉族文化的元素:在人亡故后,由活佛算好下葬的日子,请喇嘛在家念经七七四十九天;下葬要先埋下装有五子五宝的“风水罐”,遗体左右放置“文武土”,遗体头顶放置“倒头饭”,棺内放置由柳条串起的七个“打狗粑粑”,老人用一根带刺的树枝在墓穴上方扫起,口念“死人进,活人出”,方可下葬;在有些家庭,亲人也会根据汉族习俗戴孝,人亡故后三年之内不参加任何娱乐活动,三年期满要宴请宾客,称为“三年斋”。阿墩子回族的葬礼则保持本民族的风俗习惯,在人亡故后尽快下葬,遗体停放最多不允许超过三天;准备下葬时用白布裹住,并将其抬至墓穴处,不用棺槨,直接实施土葬;有人去世的家里不允许开伙做饭,而是由亲属送饭;四十天之内,每天去墓地念经,到了第四十天,则要招待前来帮忙的亲属。^③ 在此,我们可以看到婚礼仪式与葬礼仪式在文化混融程度上表现出来的较大差别。在婚礼中,由于常常出现不同民族之间通婚的状况,因而更加需要一套统一的仪式过程,将不同民族凝聚在这个喜庆的场合中。而对于葬礼而言,由于关系到死者个人的来世命运,不同宗教信仰各自所传达的“死亡”观念便占据了中心地位,因而不同民族会最大限度地保持其自身信仰特征。但是无论是婚礼还是葬礼,不同民族的亲朋好友都会自愿前来帮忙,全程参与仪式过程以及最后的答谢宴会。由此观之,婚礼与葬礼中的习俗差异被互帮互助的共同实践所超越。正是因为迪庆社会早已形成了这种兼具共同性与差异性的结构特征,它才能够对接于更大的共同体结构,因而才得以十分顺利地在新中国建立之后融于中华民族共同体之中。

自新中国成立至1957年迪庆正式成立藏族自治州期间,为解放迪庆、巩固新生政权,一批

① 李志农、邓云斐:《明清时期的汉族移民与云南藏区文化生态分析》,《思想战线》2015年第6期。

② 刘琪:《包容与凝聚:中华民族共同体意识在云南迪庆的实证研究》,第168—170页。

③ 材料基于作者2022年7月在德钦县的田野调查。

籍贯为湖南省、广东省、上海市、山东省以及云南省丽江、大理、昆明、临沧等地的支边干部职工奔赴云南迪庆支边,成就了一次各民族团结协作、共建家园的伟大实践。“云南解放之后不久,刘少奇同志代表党中央指示新成立的中共云南省委,要坚持‘团结第一、工作第二’的方针,在平等互助的基础上团结各民族”。^① 1950年初,中国人民解放军进驻迪庆,有大批党政干部和筑路工人随军而来。1950年8月至1951年6月,中央访问团带着党中央对少数民族人民群众的关怀,为宣传民族政策,进一步疏通民族关系先后访问了包括迪庆在内的9个专区42个县。同期,党中央还就帮助少数民族发展经济、文化、重建社会秩序、统一财政工作和培养民族干部等做出指示,从人、财、物等多方面进行了大量的援助。1952年,云南省委决定派出3支工作队700余人深入边疆地区进村驻寨,“做好事、交朋友”,宣传党的方针政策。民族工作队在“团结、进步、生产”工作方针指导下开展民族工作:第一,他们融入地方生活,走村串寨宣传党的民族政策,在说服当地头人同意改革的同时,自下而上地团结并发动群众;第二,他们给群众分发救济粮、衣物等急需物资,参与农业劳动,提高粮食产量,以贸易开路,组织各族群众急需的商品予以供应和支持发展生产;第三,他们为当地人看病给药,普及现代医疗卫生观念。第四,他们培养了许多迪庆本地的民族干部,确保了迪庆地区党的领导和民族团结、经济发展、社会进步。^② 支援边疆建设的实践,通过促成一种社会流动,既促使内地参与到推动边疆稳定与发展的工作中,也将边疆地区各族人民共建家园的愿景纳入到国家长治久安的大局中,这是建设和巩固中华民族共同体的坚实一步。

共同体具有结构性开放的特点,它总是保持着社会的流动性,使其自身成为超出本身之外的存在。^③ 这种结构开放性或社会流动性正是使“跨体系社会”得以可能的基础。各民族的文化习俗之间尽管存在着诸多差异,但风俗习惯的内核在于以特定方式形塑生活本身,因而不同民族在日常生活实践中仅在外在形式上有差异,而在对于美好生活的追求上则有着共同的愿望。迪庆社会各民族在其历史进程中以生活实践的共同性超越了文化的差异性,并由此获得了流动性、包容性与开放性的结构特征。在此基础上,支边政策将迪庆社会的建设同国家总体建设相联结,动员外来的各界力量参与到迪庆的社会发展进程中,从而完成了全国范围内的一次系统而有效的社会整合。

五、共同性与差异性的辩证运动

英国人类学家埃德蒙·利奇(Edmund Leach)曾严格厘清了社会结构与文化之间的关系:文化是一种历史的偶然产物,仅仅为社会情境提供了作为其“外衣”的形式;而社会结构则在很大程度上独立于其文化形式,社会结构与文化并不共享同样的边界;文化差异在结构上的重要性仅仅在于,文化差异的保持和延续本身是社会关系与社会结构的仪式化表达;真正重要的是内在的结构模式,而非外在的文化形式。^④ 利奇是站在后结构主义的立场上对于作为社会关

① 云南省民族事务委员会、云南省民族理论学会:《云南民族团结工作的实践与经验》(上),《今日民族》2009年第8期。

② 材料基于作者及其团队在2021年1月至2022年3月初所做的云南迪庆援藏干部口述史访谈。

③ [美]提摩太·坎贝尔、[意]罗伯托·埃斯波西托著,杨国静译:《罗伯托·埃斯波西托访谈录》,汪民安、郭晓彦主编:《生产》(第7辑),江苏人民出版社2011年版,第236页。

④ [英]利奇著,杨春宇、周歆红译:《缅甸高地诸政治体系:对克钦社会结构的一项研究》,商务印书馆2010年版,第28、29页。

系组织形式的结构与作为象征性表达系统的文化所作出的区分,但事实上他在表述的也是“共同”与“差异”的辩证法,即社会结构上的共同性与文化形式上的差异性之间的辩证关系。但他在将社会结构置于优先地位的同时,并未阐释文化形式的差异性何以作为另一种不可化约的要素出现,更未正视“差异”的重要作用。

根据中华民族共同体意识生成的实际历史经验,我们发现,“差异”并不构成“共同”的反面,而“共同”也并非对“差异”的消解。正如习近平总书记所指出,“要正确把握共同性和差异性的关系,增进共同性、尊重和包容差异性,是民族工作的重要原则”。^①在铸牢中华民族共同体意识的实践中,必须实现共同性和差异性的辩证统一、民族因素和区域因素的有机结合。共同性与差异性的辩证关系,意味着两者并不对立,而是处于某种交织性的结构之中,互为表里。“差异”强调的是不同民族文化在内容上的多姿多彩,它的反面是“同一”(identity,一致),而非“共同”;“共同”强调的是各民族之间在结构上的共存状态,它的反面是“排他”(exclusiveness,专有),而非“差异”。失去了差异性,便只剩下绝对的同一性和一致性,而无从谈论有多元主体参与下的共同性,因为共同性必然建立在“多”的基础之上;失去了共同性,便只剩下纯粹的排他性和专有性,而遮蔽了寓于主体间关系之中的差异性,因为如果不存在可比较的结构关系就无从谈论差异。甚至可以说,正是由于中华各民族在文化上保持了丰富的差异性,其互通有无、取长补短的交往交流交融的历史才呈现出休戚与共的共同性。简而言之,共同性无法消除差异性,差异性也不能磨灭共同性,二者的辩证运动贯穿于中华民族的历史进程中。

在中华民族共同体意识形成与发展的历史进程中,共同性居于基础性和主导性的地位。这是因为共同性是作为各民族交往交流交融的历史和生活经验而自身给予的,换句话说,共同性自始至终已在各族人民的生命经验中被给出,早已融铸于他们共同开拓辽阔疆域、共同书写悠久历史、共同创造灿烂文化、共同培育伟大精神的历史实践之中。中华民族在漫长的历史中所形成的多元一体格局,锚定了这种共存结构的社会根基,并为各民族文化的丰富性与差异性搭建了历史舞台。与此同时,差异性仍然保持着其相对独立性。差异性的内涵并不局限于“多元”这一表述:“差异”不仅仅是关于文化多样性的一个事实判断;就其存在论层面而言,它也是共同体的一种构成性力量。一方面,不同民族之间的差异性奠定了它们之间形成交往交流交融机制的基础,正因为各民族所处的自然环境与社会文化环境存在差异,才需要建立联系、互通有无;另一方面,差异性的维系使社会具有结构性开放的特征,中华文明拥有不断将他者因素涵容并凝聚于自身的能力,由此为“跨体系社会”的生成奠定基石。

由此可见,共同性与差异性的历史辩证法,其核心在于共同性如何在不取消差异性的基础上实现对于差异性的超越。西方学界的共同体理论,不是诉诸将“共同善”或“公意”作为预设的观念论,就是诉诸以“默认一致”为核心的经验论。如此仅强调共同性而贬抑差异性的理论表述,基本与西方社会习惯采取的民族主义式的民族国家视角保持一致,却并不完全符合中国社会的历史与现实。周平指出,源自西方的民族国家形式在其发展进程中由于民族主义意识形态的影响而得到强化,在经过20世纪中叶的民族解放运动以及苏联解体后新的民族主义浪潮爆发以后,“一族一国”论逐渐成为关于民族国家的主流看法,但这种看法“忽略了一个基本的事实,即民族国家只是打上了民族烙印或具有民族形式的国家,其本质内涵不在于民族而在

① 《以铸牢中华民族共同体意识为主线 推动新时代党的民族工作高质量发展》,《人民日报》2021年8月29日。

于国家,而国家的本质又在于国家政权本身”。^①所谓的“一族一国”论宣告了在国家框架内民族的单一性,摒弃了差异性,从而对民族国家这样一种国家形态进行了理论上的歪曲。然而中国的国家形态在凸显共同性的同时,也并不取消差异性,而是逐渐形成了属于“民族国家类型的多民族国家”。^②

在对迪庆地区中华民族共同体意识之形成与发展的历史文化考察中,我们可以发现,差异性并没有在具体历史中被消解,而是始终在保持其张力的同时被共同性所超越。就历史的向度而言,各族人民将表达共同性的事件刻写在了集体记忆之中,以神话叙事和历史叙事的形式代代流传,并以此超越了基于客观历史事实的族源差异性;就空间的向度而言,各族人民通过对其所栖居之家园的共同性体验,形成了情感上的互动与联结,并以此超越了基于族属观念的身份差异性;就社会的向度而言,各族人民秉持着对于美好生活的共同愿景,结成了以包容与开放为特征的跨体系社会,并以此超越了基于各自风俗习惯的文化差异性。当我们从具体历史中掌握了共同性与差异性之间的辩证运动,便能充分理解“增进共同性、尊重和包容差异性”的原则对于铸牢中华民族共同体意识的重要意义。

六、结 语

值得注意的是,虽然本研究旨在探讨迪庆地区中华民族共同体意识形成与发展的历史文化基础,亦即讨论迪庆地区如何在历史进程中结成自在的多民族共同体,但也要认识到,铸牢中华民族共同体意识的实践要求由“自在”转向“自为”。当前的民族工作仍需要“推动各民族坚定对伟大祖国、中华民族、中华文化、中国共产党、中国特色社会主义的高度认同,不断推进中华民族共同体建设”。^③只有将历史的启示与当下的实践紧密结合起来,掌握并运用好共同性与差异性的历史辩证法,才能处理好中华民族共同体意识和各民族意识,中华民族共同体整体利益与各民族具体利益,中华文化和各民族文化等关系。只有将地方的具体经验同国家的总体战略结合起来,在民族工作中做到民族因素和区域因素的有机结合,才能在充分考虑不同民族、不同地区实际情况的基础上促进各民族交往交流交融。

如果说中华民族共同体意识的形成与发展有其历史必然性,这是因为有一种共同性与差异性的辩证运动贯穿于各民族交往交流交融的历史进程中,贯穿于各民族共同开拓辽阔疆域、共同书写悠久历史、共同创造灿烂文化、共同培育伟大精神的历史实践中。以铸牢中华民族共同体意识为主线的新时代民族工作,就是要促成中华民族共同体由“自在实体”向“自觉实体”的转变,这就需要将共同体的形成历史纳入进一步的理论思考层面,使各族人民的共同体意识不仅是自发形成的意识,更要成为一种能够反观历史、立足当下的自觉的意识。以区域历史的具体考察回应新时代民族工作的现实要求,这才是将迪庆的个案作为一种“侧面的普遍性”加以深入探究的意义所在。

〔责任编辑 马俊毅〕

① ② 周平:《中国何以成为一个民族国家》,《学术界》2022年第8期。

③ 《以铸牢中华民族共同体意识为主线 推动新时代党的民族工作高质量发展》,《人民日报》2021年8月29日。