

當代藏族漢語小說中宗教主題的流轉與建構

——以扎西達娃、阿來、次仁羅布為例*

洪士惠**

元智大學中國語文學系

摘 要

1978 年改革開放以來，藏族作家扎西達娃寫出小說〈西藏，繫在皮繩結上的魂〉後，藏族漢語文學便豎立起旗幟鮮明的族群文學特色。往後，1990 年代以《塵埃落定》聲名大噪的阿來，以及二十一世紀初以〈放生羊〉一文獲得關注的次仁羅布，也陸續成為藏族漢語文學的「民族代言人」，豐厚了該族的寫作成績。扎西達娃、阿來和次仁羅布這三人的小說路線固然相異，但是相同的是，小說具有同樣的藏族文化底蘊。當代藏族漢語文學寫作者，被迫或自願跨越語言限制敘寫藏族民族主題時，必須將潛藏在政治限制裡的宗教文化「翻譯」成小說敘寫重心，但是三位作家在不同時代呈現相異敘寫方向的同時，其根基底蘊卻是同源於「神話」與「人」的藏族文化精神。

關鍵詞：藏族漢語作家，宗教，神話

* 本文為科技部專題研究計畫「當代藏族漢語小說中宗教意識的建構與流轉——以扎西達娃、阿來、次仁羅布為核心」(MOST 105-2410-H-155-049) 研究成果。承蒙兩位匿名審查委員提供的寶貴意見，謹致謝忱。

** 作者電子郵件信箱：shih20033@saturn.yzu.edu.tw

一、前言

中國大陸在 1978 年改革開放後，從傷痕、反思、改革，到尋根、先鋒等文學潮流的發展，形成 1980 年代新時期文學的亮麗風景。其中，藏族漢語作家扎西達娃短篇小說〈西藏，繫在皮繩結上的魂〉因蘊含濃厚的藏族文化風格，受到文壇矚目，在獲得中國大陸第八屆全國優秀短篇小說獎的同時，也開啟了「西藏新小說」的新時代。「西藏新小說」的「新」字，除了是對比於先前受到政治制約的樣板文學外，還指涉這時期的西藏文學作品受到了西方魔幻現實主義 (realismo mágico) 寫作潮流的影響，具有神祕的藏族宗教文化氛圍。即便評論家對於西藏新小說的特色是否也能稱之為「魔幻」有所質疑，¹ 但其中蘊藏的西藏文化特色，形成了其與先前西藏漢語小說的差別。

在西藏文化裡，宗教信仰是其中的主導因素。廣闊的「大西藏」地理範疇，² 從原始信仰、苯教信仰，到藏傳佛教信仰，形構了濃厚的人文色彩。其中，藏傳佛教的影響最為世人所知。1959 年第十四世達賴喇嘛出逃至印度以前，藏族是處於「政教合一」的有神論時代，藏傳佛教轉世輪迴、因果報應的觀念「安頓」了底層民眾的心理，也穩定了社會秩序。但 1959 年中國大陸政府全面管理西藏後，官方無神論政策，藏民們被迫棄絕原先的信仰觀念，改為追尋金珠瑪米（解放軍）的革命路線，最後得以順利「翻身」，毛澤東也成為新一代的「救世主」。³ 因而在 1978 年改革開放初期，藏族漢語小說歌頌中共德政的作品不在少數，降邊嘉措《格桑梅朵》、益希單增《倖存的人》、多杰才旦《又一個早晨》等皆敘寫了解放軍對藏地的幫助。尤其當這些作家們大多是出身於藏族的底層階級時，⁴ 也就自然

¹ 學者秦文玉提到：「毋庸諱言，年輕的作家們對拉丁美洲的『爆炸文學』——魔幻現實主義是有所借鑒的」，但是她也力求建立屬於藏族文學的特色：「為了把力求創新的藝術探索與它借鑒的一種（或幾種）文學流派更加鮮明地區別開來，似乎以不稱『魔幻』為宜」。秦文玉，〈神秘土地的青年探險者——試論扎西達娃等西藏作家的藝術探索〉，《民族文學研究》，5（北京：1986），頁 45。

² 流亡印度德蘭沙拉的宗教領袖第十四世達賴喇嘛提出的西藏自治範圍，是包含西藏、青海、甘肅、四川、雲南的「大西藏」地域。

³ 根據研究指出英國宗教學教授斯馬特 (Ninian Smart) 早在 1974 年就曾寫過一篇短文提到：「毛澤東思想的確在中國起著類似宗教的作用」。宗樹人、夏龍、魏克利主編，《中國人的宗教生活》（香港：香港大學出版社，2014），頁 209。

⁴ 當代的藏族作家，有人曾是草原上的牧童，有人曾是田野間的莊稼漢，有人甚至是無家可歸的流

而然的歌頌他們「得救」的過程。

早期扎西達娃的作品也是如此。1959 年出生於四川重慶的扎西達娃，父親藏族、母親漢族，直至八歲時才至西藏生活，他的成長過程都是處於無神論教育時期，以至於他早期作品如 1980 年〈朝佛〉、1982 年〈閒人〉等，都是立於官方立場，批判藏傳佛教信仰。直至 1982 年馬奎斯 (Gabriel García Márquez, 1927-2014) 以《百年孤寂》獲得諾貝爾文學獎後，魔幻現實主義的寫作技法影響全球各地，再加上中國大陸官方政府恢復人民宗教信仰自由後，扎西達娃才於 1985 年寫出蘊含藏傳佛教文化內涵的〈西藏，繫在皮繩結上的魂〉、〈西藏，隱秘歲月〉等趨近魔幻現實主義的小說作品，引起文壇矚目。至此，藏傳佛教與當代文學的關係，就不再僅是作為批判目標，或是裝飾性的宗教符號而已，而有著更為深刻的文化內涵。

且從 1980 年代到二十一世紀初，隨著中國大陸經濟政策的全球化發展，藏族宗教信仰的內涵與詮釋也產生了變異，如果以三個十年劃分，從 1980-1990 年代改革開放初期，到 1991-2000 年代經濟起飛時期，再到 2001-2010 年代的全球化發展，不同時代的藏族作家，在小說中敘寫宗教主題時，也就有著不同的關懷視野。除了前述扎西達娃在 1980 年代以蘊含藏傳佛教特色的實驗小說作品，開啟「西藏新小說」時代外，出生於 1959 年的阿來，從小在四川阿壩藏區的生活，讓他的小說瀰漫著藏族文化的生活氣息，尤其他在 1990 年代的《塵埃落定》(1998) 這部小說中，成功塑造具有藏族宗教文化精神的「傻子」一角，驚豔文壇，他也因此成為歷來最年輕的茅盾文學獎得主。《塵埃落定》描寫四川藏族土司文化與經濟發展，且也提到苯教、藏傳佛教中寧瑪派、格魯派對藏族文化的影響，深化了四川藏地的宗教色彩。而生於 1965 年的作家次仁羅布，則在二十一世紀初，以獲得魯迅文學獎的 2009 年小說〈放生羊〉奠定他的文壇地位。這部小說立於全球化視野，思考藏傳佛教信仰的普世價值，「宗教關懷」也就成為重要的核心議題。從 1980 年代開始迄今，中國大陸的藏族漢語文學作家人數持續增加中，然而獲得當代中國漢語文壇關注的名字卻是極少，扎西達娃、阿來、次仁羅布這三位作家作品獲得文壇肯定的時間，正好可各自代表 1980、1990、二十一世紀初這三個十年的宗教視野，因而從他們作品中的宗教主題，正可呼應時代的變化，以及藏族宗教意識的形構基底。

浪者，個別作家還曾當過三大領主的農奴。耿予方，《西藏 50 年·文學卷》（北京：民族出版社，2001），頁 11-12。

二、扎西達娃、阿來、次仁羅布宗教主題的流轉

(一) 奇異與轉化——扎西達娃的西藏新小說

1978 年改革開放後，中國大陸民眾因信仰、信任、信心「三信」危機，對馬列主義、毛澤東思想失去信仰、對中共領導失去信任、對國家前途和個人方向失去信心，民間的宗教信仰有了重生的機會，官方在 1979 年《關於宗教政策的宣傳提綱》中承認「宗教在當前歷史階段是不會消亡的」社會現實，⁵ 便不再禁絕人民的宗教信仰。信仰藏傳佛教的藏民們，也就得以再次供燈拜佛、轉經祭祀，恢復原有的地域文化特色。即便在憲法中規定十八歲以下的人民，以及共產黨員不得信仰宗教，⁶ 但是在 1959 年第十四世達賴喇嘛流亡印度以前的「政教合一」制度，仍讓藏傳佛教信仰恢復迅速。其中，藏傳佛教中乘願再來、輪迴轉世的「活佛」信仰，是藏民建立宗教意識的根源，也形塑了藏族宗教的神祕特徵。

自從藏傳佛教噶舉派首開活佛轉世制度，樹立不爭的教主權威，信眾人數也因此往上攀升後，其他教派也一一效法。知名的格魯派達賴、班禪轉世系統即是來源於此。⁷ 在藏民眼裡，活佛的輪迴轉世除了「證實」一再輪迴轉世的人生外，他們因上輩子的修為，因此也擁有超越常人的能力。新時期開啟藏族「尋根」文學風潮的扎西達娃〈西藏，繫在皮繩結上的魂〉便以活佛的角色聯繫堪稱神祕的藏族宗教文化。明顯受到馬奎斯《百年孤寂》啟發，扎西達娃這篇融合藏地宗教魔幻色彩的小說作品，也就成為 1980 年代中期尋根文學熱潮中的亮眼之作。中共建政後的政治政策以及無神論主張，主導了 1949-1978 年的現實主義寫作路線，以至於當扎西達娃〈西藏，繫在皮繩結上的魂〉的「活佛」角色，能自由穿越時空，也能預知他人的生命故事時，也就開啟了屬於藏地的魔幻現實主義風格。

扎西達娃在〈西藏，繫在皮繩結上的魂〉小說中，安排採訪者與「最後一位」活佛的對話，富涵寓意，也揭示了文化大革命後，藏地的宗教信仰何以迅速重新興盛的原因。當採訪者認為當活佛不再轉世的宗教形式停止後，宗教信仰也會消失，但是瞳孔已慢慢擴散的活佛卻搖頭回應：「『香巴拉』，他蠕動嘴唇，『戰爭已經

⁵ 劉勝驥，〈改革開放以來大陸宗教之發展〉，《中國大陸研究》，44.12（臺北：2001），頁 68。

⁶ 行政院大陸委員會編著，《大陸宗教現況簡介》（臺北：行政院大陸委員會，1996），頁 22。

⁷ 現今藏傳佛教較為知名的派別分別為噶舉派、薩迦派、格魯派、寧瑪派四個派別。

開始』」、「在世界末日到達時，總會有一些倖存的人被神祇救出天宮。於是當世界再次形成時，宗教又隨之興起」。⁸ 小說援引經書內的說法認為宗教文化不會絕跡，也隱隱呼應 1959-1978 年間被迫停止的藏族宗教形式，在 1980 年代因藏民需求而又重新興起的情況。在佛教經書裡，被視為真實存在的人間淨土「香巴拉」，⁹ 是小說男女主角最終尋訪之地。由藏傳佛教蓮花生大師的掌紋所形成的迷宮地景，遮掩了香巴拉的位置所在。平凡人想要尋訪人間淨土香巴拉，並非易事。扎西達娃援引這類關於佛教的奇異傳說，既富含藏地色彩，也形成他小說的特殊風格。最初進入藏地的蓮花生大師，一路上收服本土苯教的神靈鬼怪，並使之成為藏傳佛教的護法神，因此在西藏地區，除了原始自然力的萬物有靈、鬼魂崇拜外，另有從「自然宗教」進到「人間宗教」，存在於苯教與佛教的各式護法神，構成西藏極為龐大且複雜的神靈系統。¹⁰ 另一篇〈西藏，隱秘歲月〉，在象徵西藏傳統文化而遺世獨立的高山上，有一位老太太懷胎二個月，便生下了女兒次仁吉姆，她「命定的」承繼老太太原先的工作職責，侍奉在山洞隱居的高僧，而後，一位年輕女醫生上山訪查時，岩壁上的高僧骨架幻化成一個老人，老人對年輕女醫生說：「我知道，廓康永遠不會荒涼，總有人在。」這位名為次仁吉姆的年輕女醫生，又再次「命定的」的擔任侍奉者的任務：「『這上面每一顆就是一段歲月，每一顆就是次仁吉姆，次仁吉姆就是每一個女人。』」老人睜開眼，莊重地凝視了她半天。最後，一語道出了這個從不為世人所知的真諦。¹¹ 小說中的 1910-1927 年代、1929-1950 年代、1953-1985 年代三個區段，始終以近百年來在洞中隱居的高僧、天上護法神下界的瑜珈空行母「次仁吉姆」為敘事中心，傳達藏族宗教文化的神祕之處；或是〈智者的沉默〉二十年來都坐在深宅大院門口的老頭自稱是智者，而他身邊的「放生羊」是他的哥哥，呈顯輪迴轉世的結果，在前世，哥哥毆打活佛弟弟，神靈因而懲罰哥哥在輪迴轉世後變成一隻羊；〈風馬之耀〉則描寫一位復仇者至康巴人的營地找尋復仇對象時，發現營地裡出現苯教的黑教巫師以及降神師，當他成功復仇但

⁸ 扎西達娃，《扎西達娃小說集》（北京：中華書局，2011），頁 4。

⁹ 「香巴拉」即「香格里拉」，即是人間天堂。在藏傳佛教中存在一個北方極樂世界「香巴拉」。「香巴拉」與南傳印佛教圈和北傳漢佛教圈的「西方極樂世界」不同。西方極樂世界離現實世界很遙遠，有十萬億剎的路程，要輪迴很多輩子。只有死後變成了佛或菩薩，才能進入教主彌勒統領的西方極樂世界。但是「北方極樂世界」香巴拉不在天上，而在地上南瞻部洲中區北部，只要把密法和瑜珈功夫修到了家，此生此世就可進入香巴拉。劉志群，《雪域人之靈與神之魅》（拉薩：西藏人民出版社，2006），頁 98-99。

¹⁰ 尼瑪江才，《風馬界·青藏高原的古風世界》（西寧：青海人民出版社，2013），頁 24。

¹¹ 扎西達娃，《扎西達娃小說集》，頁 397、398。

最後卻被警局捉走且槍決後，「證據」卻詭異的顯示，他殺人的地方是在遙遠的祕魯，這與警方的認定完全不同。他因電話聲響而醒來後，發覺是一場夢，但電話那頭卻是原先的復仇對象：「還有興趣來找我嗎？」失去興趣的復仇者對於發生的一切產生疑惑：「他不知道現在自己到底是活著還是死去，但是他知道他現在還能思想，他想要個兒子。他覺得這想法很好。」¹² 黑教巫師、降神師的存在，勾勒了藏族傳統宗教文化的迷魅色彩；或是〈黃房子前面〉裡，一位年輕人聽著隔鄰的老太太講述她以前當尼姑的經歷，而街上的刻經人正在刻鑿六世達賴喇嘛倉央嘉措的《情歌集》，當年輕人發現刻經人的背上有經文時，老太太唸出了倉央嘉措的情詩內容：「白紙寫下的黑字，一經風雨就沒了；未曾寫出的心迹，想擦卻無從擦起」；¹³ 〈朗杰的日子〉朗杰的母親夢見「白度母在夢中顯現出西藏各地的神山聖湖和著名的寺廟」，因此出門去朝拜這些地方等等，這些具體的藏族宗教人物或符號，成為扎西達娃「尋根」小說的文化特徵。¹⁴ 尤其佛教傳入藏地後，為了「宣傳」宗教，藏族社會的所有文化領域，如哲學、史學、文學、藝術、醫學、曆算、建築等都烙上了宗教的印跡，¹⁵ 也就幾乎改寫了原有的神話、傳說故事，且越神奇的故事越有號召力，¹⁶ 這些鬼神、人物的神祕形象引發了扎西達娃敘寫更多的奇異事件。

〈懸岩之光〉描述一場聚會中，主角除了與妻子一同出席外，他已過世的女友，亦以鬼魂的姿態一起現身，原本是平凡的聚會，但是因為主角長長的影子投射在「博士先生」的身上，最終害死了博士先生，博士先生遭影子覆蓋便死亡的情節極為特殊。〈世紀之邀〉主角桑傑收到朋友婚禮的邀請函而穿越時空回到前世的貴族莊園，但這位新郎朋友卻因為政治壓迫而不願留在人世，先是逆返成了嬰兒，最後甚至回到了母腹裡，不願出生。〈泛音〉一位音樂家尋找音樂的靈魂，在市場裡，一個拉胡琴的康巴老藝人演奏的曲調，讓他神志不清，遇到「先祖的聲音」：「旦朗在營地裡，在『先祖聲音』召喚中，漆黑的眼前出現了一堆白骨，那上面有許多黑麻麻的東西，起先他以為是自己用鉛筆寫成的音符，當那堆白骨推在他眼前時，他才看清那上面全是些他無法解釋的神祕的符號」。¹⁷ 而〈風馬之耀〉中，

¹² 同前引，頁 105。

¹³ 扎西達娃，《夏天酸溜溜的日子》（臺北：三民書局，1990），頁 330。

¹⁴ 扎西達娃，《扎西達娃小說集》，頁 121。

¹⁵ 余仕麟，《藏族倫理思想史略》（北京：民族出版社，2015），頁 253。

¹⁶ 楊健吾，《康藏佛光》（成都：巴蜀書社，2004），頁 263。

¹⁷ 扎西達娃，《扎西達娃小說集》，頁 148。

一樁西藏仇殺案，卻是發生在南美洲祕魯的一個海港城市。〈夏天酸溜溜的日子〉一位畫家伊蘇與她的女友在清醒的情況下，各自描述兩人初遇的時間與地點，但兩人說法卻完全不同；伊蘇與他的小說家朋友貝拉也常常處於虛構的小說變成真實、真實生活卻變成小說的困惑中；甚至伊蘇的女友因失戀嘶聲吶喊後，沙啞的聲音讓她成為具有獨特歌聲的著名女歌手。還有〈古宅〉描述漢人進入藏地後，原先貴族莊園女主人淪為底層，侍奉他的男僕翻身成為「人民公社」社長，但改革開放後，女主人成為「縣政協常委」並重新住進了古宅。奇特的是，女主人淪為底層階級時，她的外貌青春永駐不再有變化，但是過了數十年，當她重新搬進「古宅」後，她與古宅都在瞬間衰老了：「她落實了政策，成了縣政協常委，重新住進了古宅。但是一夜之間就蒼老起來，頭髮稀疏銀白，滿臉的皺紋遮住了眼睛，顛顛巍巍扶著石牆從裡面出來，叫人大吃一驚。她變成即將垂死的老婦了。那座古宅跟主人一樣，一下變得荒疏殘敗，牆角長滿了野草，屋頂凹陷下一塊，屋樑和石牆到處發出朽爛的裂響」。¹⁸ 以上種種扎西達娃在小說中所塑造的事件，皆聯繫了各種「匪夷所思」的奇異特徵。

扎西達娃 1992 年完成、1993 年出版的唯一一部長篇小說《騷動的香巴拉》，可說是「總結」扎西達娃在 1980 年代的寫作特色。《騷動的香巴拉》中，描述傳統西藏貴族的生活內裡，也藉流浪者的身世，發展出家族尋根的故事。眾多枝蔓與人物，細心刻劃 1959-1976 年裡西藏各階層的情況。然而這部小說卻因藏族地域、歷史、文化的複雜度，以及刻意為之的神祕色彩而顯得艱澀難解。尤其小說中，充斥著各式各樣的「奇異」發展，更加彰顯了作家有意為之的「西藏」文化。無論是隨著康巴人流浪的琮姬、鄉間保護神貝吉曲珍身上的神祕符號、凱西家「銀馬鞍」代表的靈魂與命座、女主人認知的保護神「白度母」，或是夢見未來將會發生的事件，還是芭桑廚娘家的「贊」神、央金娜牡家鄉的「贊」神和保護神，老管家多吉次珠的身體「從空中飛行飄遊進來」，或是央金娜姆身上「五星形暗斑」顯示的晦氣和厄運的徵兆，才旺娜姆的夢中受孕，或是「佛經上早就預言過這個年代像下弦月一樣黯淡。菩薩睡午覺了」等等，¹⁹ 種種神佛鬼怪與奇異事件構成的藏族世界，蘊含了錯綜複雜的「非現實」感受。從文革時期走來的扎西達娃，在藏族神靈系統的基礎上，一再援用或轉化各種藏族奇異文化，生發出種種「不符合」社會經驗的情節，這也成為他構思或敘寫「藏族主題」小說的主要路徑。因而藏族宗教符

¹⁸ 扎西達娃，《夏天酸溜溜的日子》，頁 208。

¹⁹ 扎西達娃，《騷動的香巴拉》（北京：作家出版社，1993），頁 154、162、235-236。

號不再僅是點綴性的修辭，或是代表愚昧迷信，而是藉由宗教文化的「引路」，彰顯藏族地域的特色。

從小在漢地生活，八歲方才進藏的扎西達娃，正逢文化大革命的極左運動時期，表面上，藏族社會的無神論氛圍，形塑了他的世界觀，然而孩童豐富的想像力，讓他從小生發出超越時空的小說情節。扎西達娃曾自述，在他進入藏地生活的童年記憶裡，曾對一座外形與布達拉宮相似的城堡充滿想像，例如會有一隻白色大象被拘禁在密室裡，或通道的盡頭有白衣女鬼等等，他認為這些童年記憶，在他成為小說家後「轉化」成小說的情節片斷：「童年的記憶之星會時不時在黑夜中閃現，如果你最終成為一個藝術家，那些經過濃縮、扭曲變形的片斷，注定要像血水一般滲透在你的作品中」，²⁰ 成長階段的無神論教育，雖是不允許任何的宗教信仰，然而在扎西達娃經由「濃縮、扭曲變形」的轉化過程中，無形中彌合了藏族宗教的特殊之處，來自印度佛教的「白色大象」象徵符號、²¹ 或是可穿梭時空的白衣女鬼，都顯現了超越時空的宗教內涵。尚未被社會理性秩序所規訓的兒童想像力，恰巧與藏族宗教的神祕之處相聯繫。1978年改革開放初期，扎西達娃的小說仍是立基於無神論立場，批評藏民信仰宗教的蒙昧無知，他寫於1980年的小說〈朝佛〉，便是描述藏民即將揮別過去、迎向未來幸福的情況：「祖祖輩輩，都相信菩薩，也用這樣的珠子轉經，可是他們都沒找到幸福」，²² 因此最後決定不再信仰宗教，並視佛珠為紀念品，這篇以現實主義為主的「政治小說」，明顯呈現政治收編的結果，然而，扎西達娃從1985年〈西藏，繫在皮繩扣上的魂〉開始，敘寫視角卻轉而經由活佛、喇嘛穿越時空的「超越力」，突出藏族宗教文化特色。馬奎斯《百年孤寂》獲得諾貝爾文學獎的魔幻現實主義寫作風格，讓各地文壇紛紛仿效，藉以對抗理性秩序的壓迫，扎西達娃的這篇小說亦受此影響，除了具有藏族宗教尋根的特色外，亦「反抗」漢族官方無神論文化的制約。多年後，作家的童年記憶，經由濃縮、扭曲變形的移轉過程，轉化成活佛、喇嘛的神祕文化。

文化大革命期間，少數民族與漢族同一化的政治治理政策，抹滅了不同民族文化的差異之處，因而恢復宗教信仰後，扎西達娃的「尋根」反應了藏族文化的根源，只是與此同時，西藏問題的敏感性，也讓他在小說〈西藏，繫在皮繩扣上的魂〉裡，援用了其時在先鋒文學裡流行的後設小說 (metafiction) 技巧，以「小說

²⁰ 扎西達娃，《古海藍經幡》（昆明：雲南人民出版社，2000），頁17-18。

²¹ 白象寶是轉輪王七政寶之一，是眾多金剛乘神靈的坐騎。羅比特·比爾 (Robert Beer) 著，向紅筍譯，《藏傳佛象徵符號與器物圖解》（臺北：時報文化，2007），頁87。

²² 扎西達娃，〈朝佛〉，《西藏文藝》，4（拉薩：1980），頁7。

家」的身分介入小說內容：「小說到此結束。我決定回到帕布乃岡，翻過喀隆雪山，去蓮花生的掌紋地帶尋找我的主人公」，²³ 扎西達娃以穿梭於虛構與真實之間的寫作技法，有意／無意遮掩「尋根」的政治敏感度。不再受制於群體政治束縛的新時期先鋒小說，展現各種「離經叛道」的思想，隱隱對應了文化大革命的瘋狂行徑。曾有研究指出，1985年新時期文學「大爆炸」，在尋根文學之外，蘇童、馬原、格非、余華等先鋒作家們的小說作品皆明顯受到博爾赫斯（Jorge Luis Borges，臺灣一般譯為「波赫士」）的影響：「阿根廷作家博爾赫斯對中國的影響甚為顯赫。博爾赫斯雖然晦澀，在中國卻能夠大行其道，因為幾乎所有的中國先鋒派作家都對博爾赫斯敬佩有加，並不同程度地受其影響」，²⁴ 博爾赫斯的小說特色在於以撲朔迷離的敘述迷宮，消解舊有的政治與文化束縛，經歷文革時期的中國先鋒作家們，固然未能在「消解意義」上達到博爾赫斯的中心思想，²⁵ 但是他們的作品在當代中國文學發展階段裡，卻在「破壞」的理念上，摧毀過去的一切，並為往後的「立新」建立基礎。扎西達娃在 1985 年的尋根文學作品，例如〈西藏，繫在皮繩扣上的魂〉、〈西藏，隱秘歲月〉，仍是以線性的、具有因果關係的歷史發展，追尋藏族宗教文化之根，然而，之後的作品，便明顯傾向博爾赫斯謎團式的寫述方式。他運用藏族宗教活佛可自由「穿越時空」的文化特色，擴展成敘寫日常人事景物，例如〈世紀之邀〉接到來自舊社會的結婚邀請函、〈夏天酸溜溜的日子〉接到另一個時空寄來的信件、〈古宅〉瞬間頹敗的莊園、〈風馬之耀〉一樁發生在西藏的仇殺案，但事證卻顯示在南美洲祕魯、或是《騷動的香巴拉》可回到舊時代的信差等等，因而扎西達娃除了以藏族宗教文化為敘寫根源外，也因成長過程中的「無神論」教育，讓他在作品的先鋒實驗中，展演各種騰飛的、穿越時空的想像力。扎西達娃正是以這種「類宗教」的方式，開展出一篇篇奇異、與現實對抗的藏族漢語小說。

(二) 人的超越——阿來的靈性藏族

相對於扎西達娃以宗教素材為主的奇異風格，阿來在 1980 年代的小說則是以藏民的靈魂觀，描寫藏族文化的特殊之處。阿來的出生地四川阿壩藏區除了藏傳佛

²³ 扎西達娃，《扎西達娃小說集》，頁 16。

²⁴ 趙稀方，《二十世紀中國翻譯文學史（新時期卷）》（天津：百花文藝出版社，2009），頁 172。另關於蘇童、馬原、格非、余華等先鋒作家受到博爾赫斯作品影響的論述，則可參見本書「博爾赫斯」章節，頁 169-174。

²⁵ 同前引，頁 248。

教外，另也有本土苯教信仰。與一般原始宗教觀念相似的是，本土苯教認為人類除了可見的外在形體外，亦伴隨著看不見的「靈魂」。因此，從小在藏地生活的阿來，即便經歷中共治理的無神論階段，但他仍在小說中寫述了無法根絕的藏地靈魂觀。〈老房子〉裡，已 103 歲的門房，是一縷固守崗位的靈魂，穿梭在真實與夢幻之間，阿來以此勾勒了神祕如夢境、似幻似真的藏地文化。103 歲的老靈魂盡責的守衛家園，也得到故主的眷顧，阿來描寫道：「莫多仁欽想起夢中有人把一片浸透水的秦艽葉子覆蓋在他眼皮上。果然就感到長年害著火眼的眼睛清涼許多。他甚至看清了一隻懸在絲上下垂的小蜘蛛，看清了一隊黑甲蟲般的卡車無聲地穿過亞夏山口。他折回身，想是要感謝故主靈魂對他暗中的庇佑。」²⁶ 夢與靈魂構築成這篇小說輕盈飄然的基調。藏族文化中認為「夢」屬真實，²⁷ 也認為靈魂真實存在，阿來在以這樣的「本土化」寫作，形塑出他小說中的藏族風格。阿來在寫作小說初期，如同被官方遮掩的宗教信仰一樣，小說中，沒有活佛、喇嘛、寺廟、岩洞、香巴拉等具體形象，而僅以藏族的靈魂觀或神祕靈性，傳達民族文化的特色。除了上述的〈老房子〉外，〈獵鹿人的故事〉主角歷經一連串的險境後，神祕的靈感引領他找到了父親的骨骸；〈火葬〉因眾人違背諾言，已成死屍的主角身體不斷爬起來「復仇」；另他還以藏族飲食禁忌「魚」寫了兩篇同名為〈魚〉的小說，一篇以「我」的經驗為主，敘述他釣魚所遭遇的神祕過程；另一篇則以孩童「魚眼奪科」為主角，敘述他與魚之間神祕的關聯性；〈靈魂之舞〉則描述藏族老人死亡時靈魂出竅，他的白馬也「看見」主人的靈魂而隨之前行。作家初期小說，從人類到動物，皆因靈魂或靈性而散發著神祕的藏族文化氛圍。

阿來真正探索藏傳佛教議題的小說是 1992 年〈群蜂飛舞〉。〈群蜂飛舞〉以藏傳佛教的「活佛」題材，思考宗教的可信度。小說中，出現了兩位待選的「活佛」，一位人選具有乘願轉世再來的「慧根」，另一位則缺乏領悟力，但是最後坐上「活佛」大位的卻是缺乏領悟力的那位。這篇小說，既認可活佛在先天上，具有參透佛理的「慧根」，但也揭示宗教有時只是謊言與假象的結果。「活佛轉世」的根據來自於「靈魂」的修行結果，因而小說仍是延續阿來原有的「靈魂」敘述，但是另一方面，阿來卻也以「假活佛」的權力慾望，揭示過往政教合一制度中的宗教

²⁶ 阿來，《阿來文集——中短篇小說卷》（北京：人民文學出版社，2001），頁 217。

²⁷ 藏族傳統文化裡，「夢」具有重要意涵，藏民們會以「夢兆」解釋夢境內容與日常生活的關係：「夢卜是所有占巫中最原始的方式，每個人都可以用夢來占卜」。周錫銀主編，〈第二章 藏族的巫師與巫術〉，收入呂大吉、何耀華總主編，《中國各民族原始宗教資料集成》（北京：中國社會科學出版社，1999），頁 893。

謊言。阿來自承他「喜歡故事，喜歡智性的敘述」，²⁸ 因此決定從原先的詩人身分轉換到小說家身分。1998 年長篇小說《塵埃落定》成功塑造的「傻子」形象，讓他一舉成名。小說描述四川藏區一群末代土司爭權奪利的過程，人性的貪婪與男人們對性的欲望，加速了這些末代土司的滅亡，但在其中，麥其土司的兒子「傻子」，不算計、不爭權奪利，而以天啟式的靈感，屢屢做出正確的決定，最終生意成功、娶得美麗的太太，並獲得人民的擁戴，真正成為最後一位「末代土司」。只是「傻子」雖然成功了，但藏族的「智性」也終結於此。「傻子」不是表面上的傻子，而是一位結束土司時代的哲人。這部小說以迷魅的筆法敘述傻子的形象，看似是天啟式的命運安排，實際上卻以靈性氛圍參雜了哲人般的人生思考。因為如此，傻子格外喜歡藏傳佛教格魯派喇嘛翁波意西。阿來的出生地四川阿壩藏族自治區的宗教發展，先有著重法術的派別如本土苯教、藏傳佛教寧瑪派，後才出現重視教義哲理的藏傳佛教格魯派，《塵埃落定》中的「門巴喇嘛」接近本土苯教巫師形象：「門巴不是喇嘛，但他卻是法力高強的神巫。他不過就喜歡喇嘛這樣一個稱呼罷了。」²⁹ 濟嘎活佛則是「敏珠寧寺」³⁰ 的寧瑪派僧侶，這兩派苯教巫師及寧瑪派僧侶，都是以法術著稱，他們自然而然也就參與小說中的「神巫戰爭」，但直到翁波意西「格魯（巴）新教派」，方才著重佛經教義的思辨，因此「傻子」喜歡格魯派的喇嘛，意喻他喜歡智性的思考。對比扎西達娃過度誇張、矯飾與奇異的「藏化」情節，阿來的《塵埃落定》「落實」了藏族日常生活的文化景觀，且阿來也藉由「傻子」一角，揭示社會中各種貪、嗔、癡、慢、疑的種種人性，顯現他傾向智慧靈性的信仰方向。

為了顯現藏地文化，阿來《塵埃落定》亦以藏地文化為基礎，勾勒出迷魅的魔幻感，小說裡，因戰爭失敗的戰俘，在耳朵裡藏著珍貴的罌粟花種子，生前遺願是將人頭送回家鄉，於是三顆遭砍下的人頭埋在家鄉土裡一段時間後，長出了艷紅漂亮、閃閃發光的罌粟花；或是已經死亡的受刑人留下的衣服裡，依附著未曾遠去的靈魂在訴說著生前的冤屈；還有為了宣傳新宗教理論，而經歷「割舌頭」規訓與懲戒的喇嘛，奇蹟似的重新長出了可說話的舌頭。罌粟花的迷幻感、藏地的靈魂觀，

²⁸ 「他發現，他的詩越寫越長，而且細節刻劃越來越多，他也越來越沉溺於這種刻劃，刻劃之外還有大段描述。他發現自己更喜歡故事，喜歡智性的敘述。」小雨，〈阿來的光榮與夢想〉，《人物雜誌》，7（北京：2005），頁 36。

²⁹ 阿來，《阿來文集——塵埃落定》（北京：人民文學出版社，2002），頁 141。

³⁰ 敏珠林寺「是藏傳佛教寧瑪派兩大主寺之一」。尕藏加，《西藏宗教》（北京：五洲傳播出版社，2017），頁 125。

加上重新長出舌頭的種種事件，皆是建立在藏族文化的「現實」基礎上，而有了合理性。因而即使阿來曾述及他將這部小說定名「塵埃落定」的理由是：「小說裡曾經那樣喧囂與張揚的一切，隨著必然的毀棄與遺忘趨於平靜」，³¹ 但是藏族宗教文化裡的迷魅色彩，始終未隨歷史而消逝。以描述藏族底層人物為主的篇章〈月光裡的銀匠〉與〈行刑人爾依〉，阿來也是將其敘寫成既屬現實、又具迷幻感的小說風格。〈月光裡的銀匠〉的銀匠達澤，為了取得雕鏤銀器所需的松脂，他誤闖土司家神樹林，因而被指控傷害了土司家六世祖奶奶的寄魂樹，來自苯教信仰的「寄魂樹」文化認為，天、地、人間三界中有「宇宙樹」，樹不僅有樹神，還成為人類靈魂的「寄魂樹」，寄魂樹又稱為「魂命樹」(bla-shing)；³² 或者在〈行刑人爾依〉中，阿來有意聯繫軀體與靈魂的關係，這些小說描述的藏族靈魂觀，彰顯了理性之外的靈魂靈性特徵。尤其〈月光下的銀匠〉、〈行刑人爾依〉關注藏族底層人民生活的同時，也以藏族宗教的靈魂觀，賦予他們「神化」或「傳說」的迷魅色彩，翻轉了過往底層人民的苦難形象，且也豐富了民間傳說的內涵。因而由「靈魂」衍生而出的各種靈性感受，成為阿來小說的主要風格。如果說，藏傳佛教中的喇嘛們著重「神祕的修習」或「神祕的靈性感受（念修）」，³³ 那麼阿來也是在小說中展現他所感受到的藏族神祕的靈性特色，由宗教擴及民間的文化影響，構築成阿來創作中的「魔幻」「現實」。

先前，扎西達娃以「疊床架屋」穿越時空的方式，迷炫讀者眼光的同時，也帶來了審美疲勞。而這樣的形式實驗，在同是經歷文革階段的阿來小說裡，消解了許多。阿來雖然也是經歷了漢化後的中共治理時期，但是他的藏地成長經驗，以及他能口說藏語的藏族文化薰陶，成就了他小說的自然風景。即使他早期的小說也有少數幾篇受到文學風潮影響實驗濃厚的作品，例如：〈獵鹿人的故事〉、〈遠方的地平線〉、〈寐〉等，但卻無礙他往後以藏族歷史文化為主的寫實方向。阿來曾在他的「行腳」傳記散文《大地的階梯》中，以「民間傳說與宮廷歷史」作為引題，描述藏族文化歷史，他援引英國學者托馬斯的研究成果《東北藏古代民間文學》：「沒有人再像神人未分的時代那樣正直行事了，由於沒落時代的來臨，人們逐漸不

³¹ 阿來，《阿來文集——塵埃落定》，〈後記〉，頁 423。

³² 樹有樹神：「樹神，歲初以人祭，或用獼猴。」樹木往往也成為人的靈魂寄存處，寄魂之樹叫「魂命樹」。南文淵，《藏族生態倫理》（北京：民族出版社，2007），頁 78。

³³ 臺灣將義大利籍研究者 Giuseppe Tucci 的文字翻譯成「神祕的修習」，中國大陸翻譯成「神祕的靈性感受（念修）」。圖奇 (Giuseppe Tucci) 著，劉瑩、楊凡譯，《西藏的宗教》（臺北：桂冠圖書，1997），頁 136；圖齊 (Giuseppe Tucci) 著，耿昇譯，《西藏宗教之旅》（北京：中國藏學出版社，2012），頁 148。

知羞恥，肆無忌憚。他們不知道羞恥，他們不遵守誓言，一心想發財致富，不顧死活。」³⁴ 這段由「神人不分」開始講起藏族歷史的用意，除了具有文學的想像空間外，也建立了藏族文化與宗教神話的密切關聯，但更為重要的是在「發財致富，不顧死活」的語句裡，揭示人間的「亂象」。阿來在後文中更補充說道：「這些民間的詩人和歷史學家還把眼光轉向了宮廷生活」，且「那時的宮廷鬥爭除了牽涉到上述民間故事所羅列的那些因素外，還與傳入雪域藏地不久的佛教與西藏本土宗教苯教的劇烈鬥爭有著很大的關係」。³⁵ 不同於扎西達娃穿越時空的寫作筆法，阿來在以歷史為主軸的時間敘事中，揭示人類社會爭名奪利的現實環境，也影響了講求純淨無欲的宗教文化。《塵埃落定》內，傻子認為活佛心胸狹窄，沒有資格當活佛，活佛尚且無法克服私慾，眾生更是如此。因此阿來在小說中寫藏族宗教歷史，也寫出了凡人無法克服的人性。

鄧小平於 1992 年發表持續改革開放的談話，發展社會主義市場經濟，中國大陸貧富差距持續擴大，這樣的情況，與傳統藏族的階級社會相類似，因此重新發現、關注藏族底層生活，也就成為作家的寫作重心。以至於，相對於一般作家敘寫底層階級，訴諸悲情的苦難敘述，阿來以「靈性」的藏族文化，賦予神祕的傳說色彩，反轉了一向以活佛、喇嘛為主的神祕角色。根據研究，1990 年代初期中國突然流行的「氣功」修練，包含了些許的精神層面的神祕色彩，除了契合「民族主義」的認同意識，茲以對抗西方文明價值外，也反映了人民的精神需求。³⁶ 原有的共產黨、毛澤東中心信仰，隨著經濟政策的資本主義化而崩解，民眾的趨魅化特色也極為顯著，因而阿來在 1990 年代敘寫藏族文化裡的靈性氛圍，也就有其相應的時代背景。即使阿來曾在他的散文〈西藏是形容詞〉說道：「我的西藏裡沒有一點神祕，所以，我並沒有刻意要小說顯得神祕」、「我要在作品裡化解這種神祕。」³⁷ 但是他在剛開始的寫詩時期，便屢屢提到「靈魂」說，例如〈群山，或者關於我自己的頌辭〉：「我是為悲傷而歌，為幸福而哭／那時靈魂鷹一樣在群山中盤旋」、〈草〉：「有著閃電般靈魂的草啊／酣暢淋漓走遍世界」、〈永遠流浪〉：「這個世界，如此闊大而且自由／家在邊緣，夢在中央／就是這個地方，靈魂啊／準時出遊，卻不敢保證按時歸來」、〈小心開啟〉：「這些門／我要小心開

³⁴ 阿來，《大地的階梯》（昆明：雲南人民出版社，2000），頁 14-15。

³⁵ 同前引，頁 15。

³⁶ 伊恩·強森 (Lan Johnson) 著，吳美真譯，《野草——底層中國的緩慢革命》（新北：八旗文化，2016），頁 214-240。

³⁷ 阿來，《就這樣日益豐盈》（北京：解放軍文藝出版社，2002），頁 135。

啟／這些靈魂的門扉，我得／小心關好，當新年將臨」、〈寫在俄比拉尕的歌謠〉：「在這裡，天神啊／這荒蕪廣場上的修長旗桿／像是供靈魂向你的居處攀援」、〈天堂門打開之前〉：「老人說，看哪／先人們的靈魂在水上行走」、〈靈魂之舞〉（亦有同名小說）：「這樣的夜晚／我們相信四周充滿祖先的靈魂」、〈三十周歲時漫遊若爾蓋大草原〉：「我們緬懷先人／先人們靈魂下界卻滴酒不沾」、〈結局〉：「黑夜，我的靈魂已經離開我／變成青草與樹木的根鬚在暗中竄動／痛苦而又瘋狂」等詩句，皆出現靈魂字眼或靈魂觀。³⁸ 之後的小說作品，如〈永遠的嘎洛〉、〈守靈夜〉、〈行刑人爾依〉、〈血脈〉、〈魚〉、〈蘑菇〉、〈靈魂之舞〉（亦有同名詩作）、³⁹〈寶刀〉、〈孽緣〉、〈遙遠的溫泉〉、〈隨風飄散〉、〈天火〉、〈輕雷〉、《塵埃落定》等，也如前述段落提及的「寄魂樹」藏族文化觀一樣，相信靈魂的存在。藏族的生命學說裡認為，生命主要是指魂（靈魂）、魄（精氣）、軀（身軀）合一的情況。魂是指「靈魂、神識、意識的流動和凝聚，意念的反應和指導」，魄是「精氣、氣魄、元氣、膽力、營養、壽命等」，⁴⁰ 一般雖是「魂魄」合稱，但是宗教學上主要都著重於「魂」、「靈魂」的討論。從小在藏區生活的阿來，也就將這樣的魂、靈魂觀念，結合藏地苯教的萬物有靈、靈魂不滅觀念，⁴¹ 發展成為他筆下充滿靈性的藏族文化特色。

阿來在敘寫不同時代主題的小說時，往往在充滿智性的現實理路中，刻意加入與靈魂有關的靈性色彩。當他以小說形式「再現」阿古頓巴這位藏族智者時，除了是敘寫藏族文化、彰顯民間文學的特色外，⁴² 也在人性化的描寫中，加入靈性色彩，⁴³ 而後當阿古頓巴想到「釋迦牟尼」而開始尋找智慧、真理時，他曾一度聽懂「鳥語」，但最終卻因無法放下世俗感情，一瞬間又無法聽懂鳥語。這種以能否

³⁸ 阿來，《阿來文集——詩文卷》（北京：人民文學出版社，2001），頁 8、19、24、72、75、98、103、113、116。

³⁹ 在《阿壩阿來》（2004）作品集中，此篇〈靈魂之舞〉在目錄頁標為〈靈魂飛舞〉，但在內頁又恢復〈靈魂之舞〉名稱。

⁴⁰ 尕藏才旦、格桑本編著，《天葬——藏族喪葬文化》（蘭州：甘肅民族出版社，2005），頁 143-144。

⁴¹ 余仕麟，《藏族倫理思想史略》，頁 84。

⁴² 阿來曾說：「因為在地理上不在藏族文化的中心地帶，更因為不懂藏文，不能接觸藏語的書面文學，我作為一個藏族人更多的是從藏族口耳傳承的神話、部族傳說、家族傳說、人物故事和寓言中吸收營養。這些東西中有非常強的民間立場和民間色彩」。阿來，《就這樣日益豐盈》，〈穿行於異質文化之間〉，頁 291。

⁴³ 「阿古頓巴知道自己被多次糾纏的世俗感情纏繞住了。而他離開莊園四處漫遊可不是為了這些東西」。阿來，《阿來文集——中短篇小說卷》，頁 245。

聽懂鳥語做為判定是否得道的標準，貼近藏民們對於宗教修行者的認知。藏族早期小說《鄭宛達哇》，便曾敘述王子因被陷害而變成杜鵑鳥，他在「修行」過程中，吸引其他鳥類來聽他說法，最終能與人溝通。因此阿來在智者「阿古頓巴」的故事裡，加入了人性的七情六慾，也揭示了身體之外的「靈性」特徵。因此，與「阿古頓巴」相類，阿來從〈銀環蛇〉、〈野人〉、〈寶刀〉等藏族傳說故事，或是〈銀環蛇〉、《塵埃落定》、〈行刑人爾依〉、〈月光下的銀匠〉、〈野人〉、〈魚〉、〈寶刀〉等現實主題小說中，皆在現實的基礎上，彰顯靈魂、靈或靈性氛圍的藏族文化。

(三)慈悲與良善——次仁羅布的人間佛教

如上所述，1990年代阿來的小說創作是建立在以靈性感受為主的宗教哲思裡，到了二十一世紀初期，另一位頗受矚目的作家次仁羅布，他的作品則是著重敘寫慈悲與良善的宗教關懷。次仁羅布西藏大學藏文系畢業後，於1990年代開始小說創作，初期他的作品未能引起文壇關注，直至二十一世紀初期，才開始以較為顯著的宗教文化風格，取得一定的名聲。然而，回溯他的第一篇小說〈羅孜的船夫〉，即可看出他始終一致的宗教關懷面向。〈羅孜的船夫〉敘述一位老船夫，原先與女兒在偏遠的羅孜地區過著平凡的日子，但是女兒卻對外面的新世界感到好奇，所以跟隨一位康巴商人到城市拉薩生活，當她可以自立後，她決定回來帶老船夫到拉薩生活，但是老船夫卻說：「人到底有多大能力，人能永遠青春常駐嗎？永遠不死嗎？永遠不輪迴嗎？自己，自己，人是脆弱的東西，只有靠神明的保佑，才能從輪迴中解脫。」⁴⁴ 這一段斷然拒絕的對話，劃分了傳統藏族與現代藏族的人生觀，也成為次仁羅布往後敘寫藏族文化的主軸。藏傳佛教認為，因為人類的靈魂會一直輪迴轉世，所以無需貪戀此世的幸福，這樣的觀念再再與中共官方追求現世幸福、人定勝天的政治口號截然不同。即便就官方看來，父親的思維明顯是藏族長期以來落後漢族的原因，但是文中提到沒有人永遠不老、也不會有人永遠不死的客觀限制，讓人生享樂之事顯得虛幻且無足輕重，因此如何「超脫」便成為父親的主要目標。次仁羅布正是以這樣的核心觀念，敘寫他往後的小說作品。

小說〈界〉擴大描寫捨生取義的大愛精神，超脫了人生的限制。〈界〉以龍扎谿卡（莊園）貴族管家、私生子多佩、私生子的母親查斯等多重視角，描述西藏貴族的生活，以及多佩進入佛門的因緣。多佩是貴族與女奴的私生子，被迫進入佛門

⁴⁴ 次仁羅布，《放生羊》（北京：中譯出版社，2015），頁159-160。

後，本有機會成為得道高僧，但是這位私生子卻知母親心懷不甘與怨念，因此決定以捨生取義的「死亡」結果，報答母恩。當初寺廟活佛看到多佩時說到：「昨晚文殊菩薩顯現在我夢裡，說要給我送一個悟性很高的弟子來」，⁴⁵ 藏族文化認為夢是真實的，因而具有佛性的私生子來到人世修行，將要面對的是更大的試煉。掌有權勢的老夫人即認為：「我讓你進寺就是要你脫離塵世的苦海」、「你還要生菩提心，要度眾生於苦海」，⁴⁶ 果不其然，多佩引用了「捨身餵虎」的佛教典故，死於母親的毒手，訴求母親能因此悔過。而一心一意引導母親走向正途而犧牲生命的多佩，最終也迎來母親的徹底懺悔，終生以鏤刻經文悔過。次仁羅布的這篇小說，直接以佛門弟子的修為，區別於貪欲煩惱具有「染污義」的愛，而實踐慈悲「無染污義」的愛，⁴⁷ 表彰人間的大愛精神，賦予宗教信仰的正面價值與意義。

次仁羅布獲得第五屆魯迅文學獎的小說〈放生羊〉也是如此。〈放生羊〉描述一位老人夢到死去的妻子在地獄受苦，他為了幫助妻子修得功德、解脫磨難，於是將情感轉移到被他視為是妻子化身的「放生羊」身上，他帶著放生羊轉經、讓放生羊駝土修建寺廟，希望能讓在地獄受苦的妻子獲得解脫。在聯繫藏族宗教神話「羊駝土建寺」的情節裡，老人的心理壓力得到補償。小說除了以「夢」聯繫妻子與羊的關係外，老人後來得了癌症，也選擇不在醫院治療，而是出院返家繼續為放生羊與妻子的功德轉經，但老人也在專心一志的轉經活動中，奇蹟似的減輕了身體病痛。情感的轉移、或者是捨身利他的想法，傳播了至善至美的人間溫暖，也延續／擷取藏族宗教的良善之心。次仁羅布在作品中以良善之心為主的實踐方向，也就區別了傳統藏傳佛教寧瑪巴、噶舉、薩迦派以咒術為主要的方向，次仁羅布〈傳說〉中，即是以蓮花生大師、薩迦班智達時期的神器金剛杵作為引線，訴說神祕的藏族宗教文化，令神祕的藏族宗教文化成為「傳說」。小說述寫，在傳說中，人們身上戴有「金剛杵」便能刀槍不入，敘述者以自身經歷說明其神奇性，但即使這位「說故事的人」說的口沫橫飛，在場的聽眾仍信者恆信、不信者不信。在佛教中，本帶有哲學意味的「金剛」，⁴⁸ 化為法器金剛杵後加深了神祕色彩，但時代的變遷，促使這種神祕的藏族宗教文化成為真正的「傳說」。次仁羅布的另一篇小說〈神

⁴⁵ 同前引，頁 102。

⁴⁶ 同前引，頁 135。

⁴⁷ 翟本瑞、尤惠貞，〈基督教「愛觀」與佛教「慈悲觀」的比較：宗教社會關懷的倫理基礎〉，收入周平、齊偉先編，《宗教與社會的世界圖像》（嘉義：南華大學教育社會學研究所，2007），頁 281。

⁴⁸ 約翰·布洛菲爾德 (John Blofeld) 著，耿昇譯，《西藏佛教密宗》（北京：中國藏學出版社，2012），頁 89。

授〉，也是寫敘已經除魅的現代化社會裡，「神授」的史詩說唱藝人已經逐漸消失的情況。在藏族文化裡，為了宣揚格薩爾王豐功偉業，並且傳遞民族認同意識，史詩說唱藝人流浪各地說唱「史詩」。其中，經由「神授」的史詩說唱藝人最具神祕性，⁴⁹〈神授〉一開始即寫道：「神兵天將騎著雪白的駿馬，從雲層裡奔馳下來，旌旗招展，浩浩蕩蕩，要把色尖草原攪個天翻地覆。這是公元一九七九年發生的事」，⁵⁰這篇小說描寫一位名為亞爾杰的少年，在上述格薩爾神兵天將的擇選下，「神授」成為史詩說唱藝人，從此之後家喻戶曉，但在這種「神蹟」逐漸消失的年代，這樣的「非物質文化遺產」需加速保存，因而官方單位邀請他「錄音」，藉以保存藏族傳統文化。然而，也因為如此，他的「神力」便慢慢消失。原先，「神授」的史詩說唱藝人到處說唱史詩時，傳遞的不僅是格薩爾王的故事，還彰顯著「神」的存在，但是當機械複製時代來臨後，「神蹟」已逐漸不再顯現，成為種種藏族「傳說」。

次仁羅布在二十一世紀初的小說，大多未直接描寫「神蹟」，而是藉由神佛信仰傳達慈悲與良善的現代精神，以及人生思考。除了前述已提到的〈羅孜的船夫〉、〈界〉、〈放生羊〉之外，〈靈魂嘆息〉歷經劫難的主角最終選擇原諒、〈奔喪〉兒子選擇原諒父親、〈殺手〉的復仇者最終看到復仇對象後，選擇原諒對方、〈前方有人等她〉老太太面對兒女敗德的行徑，她勇敢的走向死亡、〈塵網〉的跛子死亡之後：「跛子的亡靈不由自主地被喇嘛們的鈴聲牽引著，走出屋子，走向一片漆黑的夜幕裡。跛子一點都不懼怕，因為他想到塵世間自己曾經愛過人，而且愛得是那樣徹骨。有了愛什麼都不懼怕了」，或是〈雨季〉裡最後一段話：「旺拉真切地看到菩薩眼裡湧滿的淚水，那淚水滴答滴答掉落到他的心頭，他把所有的苦難都給忘記了」，⁵¹這些小說固然傳達了人間的苦難，但是在神佛面前，只要有愛，這些苦難將會結束。藏族宗教所講的良善、慈悲精神，「圓滿」了故事的結局。若說，扎西達娃的時空交錯、阿來的靈性書寫反映了 1980、1990 年代時代的時代特色，那麼到了二十一世紀初，次仁羅布則轉換焦點，關注人生或生命的意義。西藏高海拔的地理位置，在交通不便的年代，阻隔了與外界交流的機會，因而

⁴⁹ 一般來說，講述格薩爾王故事的史詩說唱藝人分成五種「仲」，「仲」是故事、傳奇之意，分別為受到神靈護佑的神授藝人「巴仲」、聞而知之的藝人「退仲」、將心間伏藏挖掘出來的「德爾仲」、精通唸誦的「丹仲」、善於以圓光占卜方式看到別人看不到的文字、圖像的「扎堪」等，其中神授藝人「巴仲」的神性聯繫藏族文化最具神祕特色。楊恩洪，《民間詩神：格薩爾藝人研究》（北京：中國藏學出版社，1995），頁 72-83。

⁵⁰ 次仁羅布，《放生羊》，頁 217。

⁵¹ 同前引，頁 39、314。

形塑了藏傳佛教的神祕氛圍，但是當現代化交通聯繫了其與外界的溝通管道後，神祕光環也就漸漸消失。次仁羅布的藏族小說，也就跟著現代化的腳步，開展出世界宗教的具體精神，教導民眾以愛與慈悲做為處世原則，即便 2001 年的九一一事件，動搖了世界秩序，宗教似乎變成亂源，而非想像中的博愛與慈悲，但是若不提不同文明、不同宗教之間的民族衝突，全球化的世界，固然出現文明的衝突，但也有文明不衝突的時刻，其中宗教扮演關鍵性的角色，尤其宗教信仰皆具有捍衛道德秩序的社會功能，愛與慈悲也就成為重要的實踐方向。⁵²

次仁羅布的小說中不再提及因果輪迴、功過業報等深具藏族宗教文化意識的觀念，直接以現實人生中的愛與慈悲，填補現代人心靈的空虛，或是以茲對抗內心的七情六慾。藏族宗教文化中認為，生命是永恆的循環過程，因而人生在世，無需戀棧功名利祿、錢財珠寶，甚至是生命長短，一切但求問心無愧，也因此，面對二十一世紀初的全球化環境，次仁羅布一秉初衷將藏族文化簡化成愛與慈悲的宗教精神。當 2010 年次仁羅布因〈放生羊〉再次引起「轟動效應」，⁵³ 文壇重新關注西藏文學主題，即是源於愛與慈悲的時代需求。次仁羅布在訪談中提到，他筆下的人物大都來自於真實生活，且他也直陳當年他因搭船遇到一位擺渡者而動筆敘寫〈羅孜的船夫〉，內容便偏向正面的人性價值，⁵⁴ 這樣的信念，也使得他的小說作品呈現光明色彩。當次仁羅布在小說中以這種現代人眼光看待藏族文化議題時，也就屢以特殊視角，「留存」藏族傳統文化特色。小說〈殺手〉、〈傳說〉、〈放生羊〉、〈神授〉、〈界〉、〈傳說在延續〉等，皆是以明顯的「時間差」，加上特殊視角，形塑傳統文化的迷魅氛圍，由夢境或傳說的神祕性所擴展的種種開放性結局，增添了藏族傳統文化的氛圍，例如〈放生羊〉：「朝陽出來，金光嘩啦啦地撒落下來，前面的道路霎時一片金燦燦。你白色的身子移動在這片金光中，顯得愈加

⁵² 今日的社會系統（一個初生的全球性社會系統）再次受到混亂的威脅。然而，宗教現在似乎變成亂源，而非撥亂反正的良策。猶太人、基督教和穆斯林之間（至少是某些猶太人、基督徒和穆斯林之間）的緊張關係動搖了世界秩序。羅伯·賴特 (Robert Wright) 著，梁永安譯，《神的演化——西方三大一神教的起源、衝突與未來》（新北：大家出版，2017），頁 440。

⁵³ 胡沛萍、次仁羅布，〈文學，令人馳騁——著名藏族作家次仁羅布訪談錄〉，《西藏文學》，6（拉薩，2011），頁 21-31。

⁵⁴ 次仁羅布回答道：「童年的記憶，可能佔據了一個作家百分之七十的文學素材吧，我創作的很多中短篇小說都是童年、少年記憶中的那些往事和那些故去或依然健在的人。今後的作品中還會不斷出現他們的影子」、「在追求利益過程中，人要丟掉很多固有的優秀品質，比如誠實、道義、憐愛、信譽等，人會變得很現實很勢利。在這篇小說裡，這方面一點都沒有表現。今後我的作品裡要表現的是，藏族傳統文化中宜揚的那些人類可貴的品質，不會表現物欲的、變態的、頹廢的東西」。同前引，頁 21-22。

的潔淨和光潔，似一朵盛開的白蓮，一塵不染」；⁵⁵〈界〉：「來朝佛的人們給她施捨糌粑和零錢時，發現她的眼睛已經瞎了，下身癱了，但她刻的字愈發飄逸雋永。人們情不自禁地說：『她是在用心雕刻，以求贖回罪孽！』」；〈神授〉：「亞爾杰，我喊不出聲音來，心裡很焦急啊！我的眼裡布滿了黑夜，我只能躺在這裡，等待著，等待著……」，⁵⁶ 這些開放性的結局設置，除以文學方式傳達仍具有神祕色彩的藏族傳統文化外，也間接肯定了信仰宗教與正面人性之間的關係。現代藏族已經除魅化的日常生活，雖然淡化了宗教色彩，但是次仁羅布在以文學之筆勾勒藏族特色的同時，也藉由小說中的「敘事者」直接陳述藏族宗教文化裡「可貴的品質」。

三、宗教人的神話——神聖與神祕的建構

藏族傳統社會，唯有官府、貴族、寺廟「三大領主」有資格受教育，且在寺廟即是教育機構的情況下，藏族傳統文學作品幾乎皆涉及宗教議題，但到了 1959 年第十四世達賴喇嘛出逃印度達蘭薩拉，漢族官方改以社會主義路線取代藏族宗教文化後，將近二十年時間裡，並未完全斬斷藏民們的宗教文化觀念，因而改革開放的 1980 年代，藏族宗教信仰得以迅速恢復。這除了是藏地寺廟神佛與僧人的宗教符號的「再現」影響外，一直以來存在於藏民內心的宗教文化觀念是主要原因。根據研究指出，中國大陸官方發表於 1982 年的《十九號文件》承認文化大革命試圖消滅宗教的努力失敗了，這也間接證明改革開放後的宗教信仰迅速恢復，⁵⁷ 只要是不平等的人類社會，宗教信仰勢必存在，且官方在工業化、城市化、全球化進程中「市場經濟推動宗教復興」，⁵⁸ 因此藏民們更容易產生敬天地敬鬼神的想法。即便在剛開始，漢族官方政府試圖以「毛神」取代藏民的原有信仰，但是「毛神」僅能是現世關懷，無法取代宗教賦予人們身心安頓，以及解開人生生死議題的疑惑。扎西達娃、阿來與次仁羅布近三十年以來，各自以不同的寫作方向，敘寫不同階段的藏族宗教文學特點，然而顯而易見的是，恢復宗教信仰後，這些作家卻也因為政治審查的關係，無法在小說中多加陳述宗教政策或禁忌議題，僅能以「神聖」與

⁵⁵ 次仁羅布，《放生羊》，頁 77。

⁵⁶ 同前引，頁 136、262。

⁵⁷ 宗樹人、夏龍、魏克利主編，《中國人的宗教生活》，頁 227。

⁵⁸ 同前引，頁 228-232。

「神祕」特色勾勒藏族宗教文化。歐洲的文藝復興 (Renaissance) 運動，來自於否定中世紀以宗教神蹟為主的神學信仰，因而帶來人文革命，也帶來了科學革命，自此而後，人們將宗教視為內心信仰支柱，取代了過往的神蹟論，藏族藏傳佛教的四大教派寧瑪巴、薩迦、噶舉、格魯派的發展歷程中，也可見出類似的削減神祕、講求內心修為趨向。

雖然這三位作家在敘寫宗教主題時，有各自的偏重點，然而，卻是一致的去中心、去理性，尋求有形／無形的「超越」。宗教研究者伊利亞德 (Mircea Eliade, 1907-1986) 《聖與俗——宗教的本質》區分「宗教人」與「非宗教人」的界線，他認為「宗教人」在於「人之所以會意識到神聖，乃因神聖以某種完全不同於凡俗世界的方式，呈現自身、顯現自身」，並且說到，現代社會裡的「非宗教人」信仰，他們採取一種新的存在情境：「他認為只有他自己才是為歷史的主體與代理人，他拒絕所有向超越者的訴求。」⁵⁹ 現代社會裡，非宗教人必須「剔除神聖」，因為「神聖」阻礙了人的自由，唯有徹底的剔除神聖，他方能成為自己。文化大革命的瘋狂政治後，劉再復 1985 年提出「文學的主體性」說法，⁶⁰ 主張以人為中心，恢復人的主體地位，既要重視人在歷史中的實踐地位，也要肯定人作為精神主體的位置，他主張在歷史進程追尋「人」的價值時，必須去除物本主義、神本主義，以追求人的主體性彰顯文學的高度。劉再復的論述方向是以現代「非宗教人」思維為主。然而，同一時期的藏族作家扎西達娃卻從尊重民族文化的文化尋根開始，在小說作品中以「宗教人」的神聖視野尋求歷史之外的人生體悟，從此開啟了藏族漢語文學裡另類的「人的文學」。且根據伊利亞德的說法，在「宗教人」的「神聖」觀念裡，含括「神祕」特徵，他說道：「用現代的話來說，是拒絕僅活在所謂的歷史中的現在，而企圖去獲得神聖時間，從某個觀點來看，它可和永恆的時間相對應。」⁶¹ 除了時間可以逆轉外，也認為「身體、房子與宇宙」間具有對應關係，且都可以有「通道」向上開啟，因而宗教人可以從某種存在模式到另一種存在模式、從某種存在情境進入另一種存在情境。從時間到空間，從神話故事到祕思，皆呈現了可任意轉換或切入的特色，宗教人因此不認為自己是「真實的人」，藏族藏傳佛教在日常生活中顯現穿越時空的神聖與神祕，也就顯現了「宗教人」思維。藏族作家在小說作品中呈現的「宗教人」視角，除了消解現代社會的理性秩序外，也

⁵⁹ 伊利亞德著，楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠圖書，2001），頁 61、242。

⁶⁰ 劉再復，〈論文學的主體性〉，《文學評論》，6（北京：1985），頁 11-26；〈論文學的主體性（續）〉，《文學評論》，1（北京：1986），頁 3-20。

⁶¹ 伊利亞德，《聖與俗——宗教的本質》，頁 117。

思考「非宗教人」在歷史時空中的「墮落」情況，早期的宗教學研究認為，單以理性或非理性劃分不能掌握宗教的本質，因為人類除了理性機能外，還有感覺或直覺機能，⁶² 然而在中共唯物論的科學主張裡，藏族作家以宗教人角度所敘寫的非理性主題，仍著力批判「一體化」的理性價值。藏族的傳統歷史，是領主、奴隸階級不平等的歷史；1959 年後，面對漢族官方的治理，也是漢、藏文化不平等的歷史，面對種種不公的歷史，藏傳佛教的神聖與神祕，恰成為藏民們的精神依靠，即便在傾向中共社會主義思維的「當代」藏傳佛教研究曾提到，藏傳佛教有逐漸去神祕的世俗化傾向，⁶³ 但藏族作家正是以這種欲被去除的神祕文化，尋找足以抗衡的「解脫」之道。

尤其自中共建政後，因無神論政策剔除藏族宗教信仰的「神聖與神祕」特徵時，連帶的也就切斷了其中的神話 (myth) 色彩。藏族的神話故事與藏傳佛教關係密切，因而不再有宗教信仰之後，「神話」也僅能停留於「故事」階段，而失去了原先聯繫的神聖與神祕意義。伊利亞德在提到「聖與俗」時，便曾說到神話故事即是敘述神聖的歷史，也就是發生在「創始」、「起初」時的原初事件，敘述神聖的歷史相當於奧祕的顯現：「因為神話故事中的人物並不是普通人，他們是神或文化英雄，並且基於他們的行為 (gesta)，建構了各種奧秘；人無法理解他們的行為，除非他們將自己顯示予人。」⁶⁴ 因此，神話直接顯現了宗教的神聖與神祕，具有宗教文化的象徵意涵。尤其文化大革命期間，官方在藏族地區停止藏語教育，⁶⁵ 漢語教育成為主要的發展方向，這也促使經歷文革階段的藏族作家們，僅能以漢語敘寫「神話」以聯繫藏族宗教文化，並依照不同的時代社會、政治環境，建構出不一樣的宗教體悟，扎西達娃〈西藏，繫在皮繩結上的魂〉、阿來《塵埃落定》、次仁羅布〈放生羊〉這三位作家引起文壇矚目的重要篇章，在情節中便分別寫述了天兵神將與魔鬼戰爭的宗教起源、從風與大鵬鳥的巨卵而來的家族起源、以及統一青藏高原的松贊干布建立大昭寺時「羊駝土」的民族起源神話。從宗教、家族到民族，這些神話故事除了彰顯藏族文化色彩外，更聯繫了作品中的神聖與神祕色彩，成為藏族漢語小說敘寫宗教文化的基底。

⁶² 梁志添，《宗教研究與詮釋學——宗教學建立的思考》（香港：香港中文大學出版社，2003），頁 14。

⁶³ 李德成，《藏傳佛教史研究·當代卷》（北京：中國藏學出版社，2014），頁 333。

⁶⁴ 伊利亞德，《聖與俗——宗教的本質》，頁 140。

⁶⁵ 在討論藏族教育問題的書籍中，曾提到在文化大革命期間的藏族語言教育問題，「長期行之有效的扶持藏族教育的特殊措施被取消，藏族群眾歡迎的辦學形式和藏語文教材、教學內容被否定」。周潤年，《藏族教育》（成都：巴蜀書社，2003），頁 80。

佛教傳入藏地後，為了「宣傳」佛教，幾乎改寫了原有的神話、傳說，⁶⁶ 之後的「政教合一」制度，從三大領主、平民百姓、奴隸朗生，不同階級的藏族民眾，也就浸染了「宗教人」的思維。如果說，在原始人類的觀念裡，神話因具有神聖性，只能在儀式性的豐收季節期間被誦讀，建構世界成為一個實體，⁶⁷ 那麼當藏族作家將「神話」引入作品中時，也就建構了屬於藏族的「真實」文化語境。現實生活從未正面相信存在宗教神佛的扎西達娃，⁶⁸ 成長經驗也缺乏宗教經驗，因此他藉由敘寫宗教神話裡的「超時空觀」，表現宗教人的超越思維，為當時文壇帶來了「耳目一新」的宗教文化觀。相對於此，阿來則是成長於宗教氛圍濃厚的藏區，他相信神佛的存在，⁶⁹ 因此他筆下的宗教人往往是介於神聖與世俗之間，富含靈性色彩，趨近宗教神話的人物形象。而新近成名的次仁羅布則是從小在拉薩著名的八廓街上長大，大學就讀藏族文學專業的同時，也要學習宗教、文化、歷史等課程，⁷⁰ 因此他的小說人物，保有宗教神話裡的神或文化英雄的良善精神。

在近三十年的發展歷程上，三位作家有各自的側重點，但是在他們皆是由神話故事裡的超時空、神性與慈悲良善心，聯繫起藏族的宗教文化特色，也完成了精神上的文化尋根。由「神話」解構以人為主的自我中心，成為「宗教人」的發展方向。改革開放後，興起的個人主義風潮，既是對群體政治的反撲，也是顯現利己的人性特色，因而藏族作家筆下的神話敘述，也就消解了漢人社會裡以人為主的思考模式。藏族神話故事中，除了藏傳佛教的影響外，也蘊含早期藏族本土苯教的萬物有靈觀，⁷¹ 傳統作家文學也就與藏族神話關聯甚密，⁷² 因此當代藏族作家也就藉

⁶⁶ 謝繼勝，〈藏族神話的分類、特徵及其演變〉，《民族文學研究》，5（北京：1989），頁 77-83。

⁶⁷ 伊利亞德，《聖與俗——宗教的本質》，頁 142。

⁶⁸ 在一篇訪談裡，問者提到：「作為一個藏族人，你怎樣看待您身處的宗教世界？」扎西達娃回答道：「不必為自己不能成為虔誠的信徒而憂傷，更不必為自己成為叛逆者而自豪。不管你將成哪一種人，你的精神世界注定要受到永遠無休止的磨礪。我們貌似生活在藏民族的宗教國度，其實，更多的時候，我們的靈魂生活在別處。」江洋才讓，〈站在人類的高地：扎西達娃訪談錄〉，《青海湖》，8（西寧：2004），頁 65。

⁶⁹ 阿來相信神佛：「阿來曾說，他讀漢語的佛經、也相信神佛界的存在，但無需透過喇嘛這類『代言人』從中傳遞訊息。」洪士惠，〈磨菇與蟲草的時空之旅：訪阿來《磨菇圈》的藏族文化思考〉，《文訊》，366（臺北：2016），頁 53。

⁷⁰ 何平、次仁羅布，〈訪談：「我更多關注的是人，而不是渺遠的來世」〉，《花城》，1（廣州：2018），頁 137-139。

⁷¹ 王婷婷，〈20 世紀 80 年代以來國內藏族神話研究述評〉，《民族學刊》，44（成都：2017），頁 88-131。

⁷² 佟錦華，〈簡析藏族神話〉，《西南民族學院學報》（哲學社會科學版），3（成都：1985），頁

由「神話」，蘊生出當代藏族漢語文學的特色。不同教派的藏傳佛教闡述佛教觀點時，有著一致的解釋，例如「一切皆苦。人們嚮往著脫離苦難，而獲得解脫 (thar pa, rnam par thar pa)」，⁷³ 佛教認為人生本就是「苦」，在苦、集、滅、道「四聖諦」中，以苦諦為首，世間一切皆苦、人生的本質就是苦。將痛苦分類的話，有生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五蘊皆苦四苦或八苦之說，既然人世皆苦，那麼就要看清現實，去除「我執」的執著心，超越痛苦，到達「開悟」的境界。更何況，人世間存在著種種的不公平、苦難事件，更顯現宗教人超越個人意識的重要性。即使馬克思 (Karl Marx, 1818-1883) 的「宗教是人民的鴉片」說，普遍被認為是否定宗教的價值，但是卻有研究者指出馬克思不是在單純的譴責的意義上使用「鴉片」這個隱喻，而是「宗教既『表現』出『被壓迫生靈』的苦難，又對苦難提出『抗議』。換言之，苦難是因，宗教是果。有了苦難，自然需要『鴉片』這種鎮痛劑來緩解痛苦。因此，馬克思的批判指向的是苦難，而不是宗教本身」。⁷⁴ 從佛教闡釋對人生的看法，到外在現實社會導致的苦難結果，都呈現了宗教的價值與意義，也因而衍生了種種解救人間苦難的神話故事。扎西達娃作品中以超時空的方式逃脫人間苦難、阿來「神化」苦難的底層人民、或是次仁羅布直接以慈悲良善化解苦難的嗔恨心等等，也就有其對應之處。更何況，扎西達娃、阿來、次仁羅布三人皆曾在作品中提及「神授」史詩說唱藝人說唱藏族史詩格薩爾王的藏族文化，說唱藝人的「神授」身分即保留了神話色彩，且神話是原始人類對世界的解釋，乞求神的護佑成為脫離苦難的方法，因此格薩爾的「英雄神話」，⁷⁵ 即與宗教削減苦難的作用關聯甚深。即便在某種意義上，中國共產黨原先企圖以追求現實、實效的博愛精神解救人們的苦難，然而卻始終無法解決的人性、平等，或有限的生命議題，因而最後只能走向以西方資本主義路線為主的「中國特色的社會主義市場經濟」。1980 年代漸漸恢復的宗教信仰自由，讓藏族漢語文學的尋根主題有了明確的方向，重新回到藏族宗教神話「宗教人」神話削減苦難的傳統思維。相對於現代科學，「神話」是講述超越常人能力：「所謂『神話』，是指一種文學性的故事，講的是超越常人能力的人格化主角的事功」，⁷⁶ 扎西達娃、阿來以及次仁羅布也

73-78。

⁷³ 圖奇，《西藏的宗教》，頁 55。

⁷⁴ 萬毓澤，《你不知道的馬克思：精選原典，理解資本主義，尋找改造社會的動力》（新北：木馬文化，2018），頁 60-61。

⁷⁵ 降邊嘉措，《格薩爾論》（呼和浩特：內蒙古大學出版社，1999），頁 18。

⁷⁶ 李志超，《中國宇宙學史》（北京：科學出版社，2012），頁 17。

就以仿若神話的宗教敘述語境，描寫異於「非宗教人」的人生生滅觀，彰顯民族精神特色，並以之抗衡外來文化的收編。尤其中國當代文學史裡，「民族文學」被賦予「民間文學」性質，民族文學的價值不僅在進化論的文學史觀中被「合法」的輕視，也在文學史書寫實踐中被「合理」的忽略，⁷⁷ 因此在「民族文學」幾乎等同於「民間文學」的情況下，藏族漢語文學裡的宗教神話色彩，正可在顯現藏族的文化精神的同時，也提供現代化理性秩序之外的思考面向。尤其當進化論一再以科學驗證「真實」時，藏傳佛教認為我們所認為的真實的東西並不是真實存在的，⁷⁸ 也因此，神話裡穿梭時空的特點，或是超越常人能力的人格化主角，便成為藏族作家們以「宗教人」的角度，表達藏族漢語文學的敘寫基底。

四、另類的個人主義——宗教文化中「人的覺醒」

扎西達娃、阿來、次仁羅布三位作家，以「宗教人」視角呈顯宗教神話式的民族文學特色，並在其中著重描述「人的覺醒」。改革開放後的中國社會逐漸邁向自我中心的個人主義發展方向，但仍無法解決底層人民、邊緣族群的弱勢位置，所謂「高速中國裡的低速人生」⁷⁹ 真實的存在於各個角落。因而在各種弱勢文學主題中，為了區別其在人群中的地位或身分，這類文學也就特別強化人的身分位階，揭示被壓迫、或被邊緣化的位置。然而，受到藏族宗教文化影響的藏族漢語小說，卻以「不抵抗」的姿態，將範圍擴大至佛教的「世界」範疇，呈現另一種「人」的覺醒，因而顯現出特殊的價值與意義。佛教有著與現實世界不一樣的「世界」觀念，漢語的「世界」一詞，來自《楞嚴經》：「世為遷流，界為方位；汝今當知，東西南北，東南、西南、東北、西北，上下為界，過去、未來、現在為世；方位有十，流數有三，一切眾生，織妄相成，身中賢遷，世界相涉；而此界性，設雖十方，定位可明。」⁸⁰ 無分漢、藏的佛教「世界」，有著特殊的時空視野，且在藏傳佛教「壇場」曼荼羅 (mandala) 的四方範圍裡，中間部分是宇宙的中心，世界軸心從中經過，這其中的思想，便是將三界現時聯繫起來的概念：「地界是黑暗和地獄勢力的領域，中界是人類和畜類生活的大氣圈的世界，天界是諸神靈的居住地」，若是

⁷⁷ 席楊，《中國當代文學的「歷史敘述」和「典型現象」》（北京：人民出版社，2015），頁 68。

⁷⁸ 圖奇，《西藏的宗教》，頁 56。

⁷⁹ 張贊波，《大路——高速中國裡的低速人生》（新北：八旗文化，2014）。

⁸⁰ 般刺蜜帝譯，《楞嚴經》（臺北：圓明出版社，1992），頁 114。

對應人體而言，人體本身及其垂直軸心——脊椎，也是一個世界中心，一種「超意識」的緩慢力量：「這種力量可以由一種祕密的和心身的過程所喚醒，它可以使智力從其物質基礎開始而逐漸上升。它原來於那裡被埋沒在愚昧的黑暗中，直到其最高的成果，從佛教觀點上來說，也就是圓滿的覺或菩提心。」⁸¹ 也因為如此，人類身上的「超意識」連結了圓滿的覺或菩提心，正是顯現了在日常生活中被忽略的個人能量，個人的存在因而顯得極為瞬忽或是渺小。從扎西達娃的〈西藏，繫在皮繩扣上的魂〉、〈西藏，隱秘歲月〉，或是阿來《塵埃落定》、〈阿古頓巴〉、〈月光裡的銀匠〉，或次仁羅布〈羅孜的船夫〉、〈放生羊〉、〈界〉等眾多知名篇章，皆可見出放下世俗眼光而獲得另一種人生智慧的寫述方向，例如扎西達娃的小說，穿越時空訴說游浮在世界裡命如塵埃的人生；阿來超越現實的靈性生命，也表現了未知的人類能量；次仁羅布的慈悲與良善，來自於人生的短暫與此生的時空限制，這些藏族作家在寫作作品時，明顯的非功利色彩，正與資本主義所著重的個人利益形成對比。宗教視野裡的「世界」，讓藏族作家筆下的人物脫離了現實環境的制約，超脫了非此則彼、二元對立的世俗價值觀，且在其中特別關注「世界」裡的個人存在意義。

根據研究，若回到一般的「現實世界」，藏族宗教生活可分成宗教世界與世俗世界，宗教世界即寺院與僧人的世界，這世界有固定的規則；另一個即世俗世界，即在宗教世界之外，與之有密切的聯繫，呼吸同樣神聖而莊嚴的空氣，⁸² 因而對於一般藏民而言，心中有著隱性的宗教意識與情感。尤其當中國共產黨管束藏族宗教信仰時，作家們的寫作重心也就靠攏個人內心的修為。現代文明社會裡，個人主義所導致的行為個體化，加深了人們的孤獨感，新時期的先鋒文學，即反映了文化大革命的政治壓迫，以及個人內心的孤寂，但是，當代藏族漢語文學作品中，卻擴大展現了人的根本問題。當西方的存在主義是以人在社會中的處境，梳理人的存在問題時，藏族作家筆下關於「人」的書寫重心，卻是以「宗教人」的思維，追尋人的來處與歸處，並以此顯現生命價值。以佛教的說法而言，世俗世界充滿著生死、苦樂、榮辱、尊卑、富貧等矛盾，這些差異和矛盾，讓人世間的萬物充滿了變化，成、住、壞、空不斷流轉，再加上佛教認為一切事物都是因緣和合，「有」只是一種存在狀態，這種狀態只能短暫的存在，會隨著因緣的變化而幻滅，因此從本質

⁸¹ 羅伯爾·薩耶 (Robert Sallay) 著，耿昇譯，《印度—西藏的佛教密宗》（北京：中國藏學出版社，2016），頁 149-150。

⁸² 圖奇，《西藏的宗教》，頁 50。

看，所謂「有」仍然是「空」，也因此，當「空」成為宇宙真實的存在時，從人的個體存在、人的名位、權力、功名等社會價值最終也就是虛空。尤其傳統藏族佛教的「密宗」神祕氛圍，標誌了宗教的獨特之處：「密宗是對顯宗而言，它以修持祕密真言為主，對未灌頂之人不許顯示其教法而稱為密宗。它是透過身、口、意三者，到達不可思議佛境的宗派，而這種佛境便是『即身成佛』」，⁸³ 密宗藉由修行方法開啟祕密的智慧，在財色名利中不受到汙染而即身成佛，「密宗」的神祕性在此已被消解而顯現人世修行的成果。也因此，相對於漢族，信仰藏傳佛教的藏民們對現實客觀世界有較為清醒、冷靜的認識。尤其在藏傳佛教裡，熟知的因果報應、十二緣起，都屬於認識論或方法論的範疇，主要體現在對客觀世界事物的法則，也就是認識並且掌握其規律，辯證地認識、利用和發揮，使自己適應自然法則，按照自然法則活動。有了這樣的辯證基礎後，藏族宗教文化的核心價值，例如尊重生命、戒除貪婪、減少煩惱等的思想觀念，也就成為其實踐方向。因而三位作家的藏族漢語小說也就蘊藏著「空」的宗教基底，延展出佛教體現於人間的生命精神。

三位作家筆下趨向佛教的智者形象，不受到外來事物的影響，而保持乾淨、純粹的心。扎西達娃在〈西藏，繫在皮繩扣上的魂〉以「最後一個活佛」記錄即將消逝的宗教形式，〈西藏，隱秘歲月〉、〈世紀之邀〉、〈智者的沉默〉、〈夏天酸溜溜的日子〉敘寫在遺世而獨立的特殊時空中，主角不受物質文明的干擾，堅持尋找原初的「我」的精神；阿來認為人可直接跟神溝通，而無需有喇嘛的存在，《塵埃落定》書裡的「傻子」角色或是〈阿古頓巴〉的「智者」角色，還是〈群蜂飛舞〉、〈獵鹿人的故事〉更是在質疑、翻轉人們的價值判斷；次仁羅布的小說〈羅孜的船夫〉、〈放生羊〉、〈界〉、〈前方有人等她〉將宗教信仰等同於道德規訓，鼓勵人們棄絕了一般人們毫無意義的行事作為，而留下善良德性。這三位作家作品中，主角的行事作為，明顯受到佛教「空」的觀念影響，主角的心不隨著外在政治環境、社會環境的變遷而有所變化，而呈現自身的思辨結果。中國官方對「藏獨」議題極為敏感，因此在有限度的宗教自由情況下，這些作家們無法在小說中直接敘寫相關的宗教政策，但宗教研究者涂爾幹 (Émile Durkheim, 1858-1917) 曾指出在「宗教生活的基本形式」裡，可分成信仰與儀式兩個基本範疇，信仰是觀點的表達，存在於表象之中，儀式則是一些確定的行為模式，這兩類現象的差異，也就

⁸³ 尕藏才旦，《藏傳佛教史》（蘭州：甘肅民族出版社，2012），頁 71。

是思維與行為之間的差異，⁸⁴ 在藏族作家的文學作品中，寫述表層宗教儀式行為並無法彰顯宗教內涵，因而轉以隱性的、充滿宗教思辨精神的「結果論」，淡化了宗教背後的政治批判或角力，尤其西藏的高僧活佛制度，讓藏人心中感覺「人與佛之間，沒有一個明確的界限。凡人皆可以成佛，所以人群之中就可能有佛，有菩薩，有羅漢等等」。⁸⁵ 這些作家的小說作品也就以「人」呈顯藏族宗教文化最終的核心價值。曾有學者提出「文化同質化」與「文化異質化」的論點，當全球化時代來臨，在看似全球化的「文化同質化」的發展中，反而得以見出本土或本地的「文化異質化」現象，⁸⁶ 藏族漢語文學發展也是如此。改革開放後的藏族漢語文學的發展過程中，已不可能遵循過往政治權威式的敘事套路，轉而發展另外的道路，尤其在 1980 年代中期後，雖然仍是以人為思考中心，但受到了經濟潮流的挑戰，人的價值漸漸受到了懷疑，⁸⁷ 現實主義的歷史主題之外，作家們趨向現代主義的個人寫作風格，反映了時代精神裡的個人感受，然而在藏族議題的寫作範疇裡，從 1980 年代到二十一世紀初，關於「人」的思考，卻緊扣著「宗教文化」議題而始終發揮了人道主義特色，並且在「空」的思想範疇中，傳達個人的存在價值，將之作為發揮文學主體性的內在含義。也因此，這三位跨越不同階段的藏族作家也就試圖在全球化的流動景觀裡，以隱性的宗教文化解構有限的漢族歷史，著力顯現「文化異質化」的特色。

中國當代文學發展過程中，以文化為主的尋根文學算是追蹤現代主義的結果，也是知青作家們逃避社會現實的寫作方向，學者因而認為尋根文學是作為藝術創新和思考民族／國家未來命運的宏大神話而被塑造，但其結果卻是陷入焦灼，⁸⁸ 當代藏族作家在敘寫宗教主題時，無可避免的以宗教人的視野，著重「人」在時空旅程中的意義，連帶的也就削減了漢族治理下的現代藏族的歷史感。凱倫·阿姆斯壯 (Karen Armstrong) 的《血田：宗教以及暴力的歷史》提到現代性讓暴力的規模更

⁸⁴ 涂爾幹著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》（臺北：桂冠圖書，1992），頁 37-38。

⁸⁵ 柳陞祺，《西藏的寺與僧（1940 年代）》（北京：中國藏學出版社，2010），頁 98。

⁸⁶ 阿帕度萊 (Arjun Appadurai) 著，鄭義愷譯，《消失的現代性：全球化的文化向度》（臺北：群學出版社，2009）。

⁸⁷ 陳曉明：「八〇年代後半期，改革開放初見成效，商品經濟的發達改組了人們的真實生存條件，經濟利益實際已超出其他利益占支配地位，在原有生存現實關係上建立的想像關係不可避免要解體。對於文學共同體來說，『文革』後的文學所賴以整合的『人道主義』和『主體性』不僅面臨現實的經濟潮流的挑戰，而且遭受各種外來文化思潮的衝擊」。陳曉明主編，《現代性與中國當代文學轉型》（昆明：雲南人民出版社，2003），頁 228。

⁸⁸ 陳曉明，《中國當代文學主潮》（北京：北京大學出版社，2009），頁 323、329。

加龐大，一個世俗化的國家，並不比宗教化的國家更愛好和平：「在俗世化的民族國家裡，『少數民族』不是必須同化就是要消失」、「現代宗教變成私人的事務，也就再也沒有『國際的』思潮可以對抗不斷壓迫弱小民族的結構性和軍事暴力」，⁸⁹ 比起現代性社會，宗教不再具有影響力，起因於現代性的負面影響遠勝於過去農業社會的宗教權勢。現代性與宗教並不完全對立，但與現代性相關的文明政策，成了阻斷藏族傳統宗教文化延續發展的理由。漢族對少數民族的同化或消失，不再是宗教信仰的「迷信」問題，而是俗世化民族國家的治理方向。然而無論是俗世或是宗教，相同的是在現代社會裡：「我們都在和『虛無』搏鬥，不管是以俗世或宗教的方式，和在現代文化核心裡的空虛搏鬥」，⁹⁰ 在中國大陸社會裡，無法言說的藏族問題，讓作家扎西達娃、阿來、次仁羅布紛紛另闢蹊徑，藉由時空、靈性及良善的宗教精神傳達藏族的文化影響，也因此在小說中雖不見作者著意提到宗教制度、儀軌等外在規範，但在小說中描述的個人內在感受與個體經驗，成為當代藏族小說避免觸及政治議題的敘寫主題。

五、結論

從 1980 年代以來，當代藏族作家順應時代的發展而有不同的寫作方向，先是新時期扎西達娃作品裡，先鋒與尋根並置的時空題材，再到 1990 年代阿來小說裡的宗教靈性書寫，而後到了二十一世紀初，次仁羅布以良善精神傳達真正的社會價值，這些作家的寫作方向，皆是在藏族宗教範疇裡時空之流中，反映被物質社會遮蔽的靈性與良善之心，但是從敘事本源而言，這三位作家卻是在神聖與神祕的神話特性，以及人的超越思維裡，呈現藏族文學裡的寫作特色。且值得思考的是，當今社會，在歷史的宏大敘事已成為破滅的神話後，後現代性反映在文化上的新活力，讓帶有制度化味道的「宗教」一詞遭到唾棄，因而研究者們紛紛提出了新的見解與替代方案，其中，以人的覺醒所帶來的「靈性信仰」論述取代了具體化的「宗教信仰」，學者提到：「取代宗教位置的，是更加具有靈活性的『靈性信仰』(spiritualities) 一詞」，⁹¹ 或是另一位學者強調生命本身遠遠超過任何生活所帶來

⁸⁹ 凱倫·阿姆斯壯著，林宏濤譯，《血田：宗教以及暴力的歷史》（臺北：如果出版，2016），頁 316、318。

⁹⁰ 同前引，頁 434。

⁹¹ 斯蒂芬·亨特 (Stephen Hunt) 著，王修曉、林宏濤譯，《宗教與日常生活》（北京：中央編譯出版

的狀況、危機或是一切：「我們不是人來體驗靈性，反而是靈性來體驗人生」，⁹²這類從宗教社會學衍生而出的「宗教與日常生活」或是敘寫個人修行的「全部的我」所強調個人的生命體會，已超過以往特定的宗教信仰範疇。而從以上三位作家的藏族文學作品裡，可以發現他們因政治禁忌而限縮了宗教寫作主題時，正也吻合了這種著重「人的覺醒」超越宗教的思維方向。當代藏族文學寫作者，被迫／自願跨越語言限制敘寫藏族民族主題時，必須將潛藏在政治限制裡的宗教文化「翻譯」成小說敘寫重心，因而三位作家在不同階段發展的不同敘寫重心，看出時代變化趨向的同時，也見出了作家們以文學寫述宗教感觸的實踐成果，且更重要的是，即使這些作家有不同的敘寫側重點，但其根基底蘊卻是同源於「神話」與「人」的藏族文化精神。

（責任校對：李奇鴻）

社，2010），頁7。

⁹² 楊定一，《全部的你》（臺北：天下生活，2016），頁248。

引用書目

- 小 雨 Xiao Yu, 〈阿來的光榮與夢想〉“A Lai de guangrong yu mengxiang”, 《人物雜誌》*Renwu zazhi*, 7, 北京 Beijing: 2005, 頁 35-39。
- 扎西達娃 Zhaxidawa, 〈朝佛〉“Chao Fo”, 《西藏文藝》*Xizang wenyi*, 4, 拉薩 Lasa: 1980, 頁 3-9。
- _____, 《夏天酸溜溜的日子》*Xiatian suanliuliu de rizi*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1990。
- _____, 《騷動的香巴拉》*Saodong de Xiangbala*, 北京 Beijing: 作家出版社 Zuojia chubanshe, 1993。
- _____, 《古海藍經幡》*Guhai lanjingfan*, 昆明 Kunming: 雲南人民出版社 Yunnan renmin chubanshe, 2000。
- _____, 《扎西達娃小說集》*Zhaxidawa xiaoshuo ji*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2011。
- 王婷婷 Wang Tingting, 〈20 世紀 80 年代以來國內藏族神話研究述評〉“20 shiji 80 niandai yilai guonei Zangzu shenhua yanjiu shuping”, 《民族學刊》*Minzu xuekan*, 44, 成都 Chengdu: 2017, 頁 88-131。
- 尼瑪江才 Nimajiangcai, 《風馬界·青藏高原的古風世界》*Fengmajie, Qingzang gaoyuan de gufeng shijie*, 西寧 Xining: 青海人民出版社 Qinghai renmin chubanshe, 2013。
- 伊利亞德 Mircea Eliade 著, 楊素娥 Yang Su-e 譯, 《聖與俗——宗教的本質》*Sheng yu su: zongjiao de benzhi*, 臺北 Taipei: 桂冠圖書 Guiguan tushu, 2001。
- 伊恩·強森 Ian Johnson 著, 吳美真 Wu Mei-zhen 譯, 《野草——底層中國的緩慢革命》*Yecao: diceng Zhongguo de huanman geming*, 新北 New Taipei: 八旗文化 Baqi wenhua, 2016。
- 尕藏才旦 Gazangcaidan, 《藏傳佛教史》*Zangchuan Fojiao shi*, 蘭州 Lanzhou: 甘肅民族出版社 Gansu minzu chubanshe, 2012。
- 尕藏才旦 Gazangcaidan、格桑本 Gesangben 編著, 《天葬——藏族喪葬文化》*Tianzang: Zangzu sangzang wenhua*, 蘭州 Lanzhou: 甘肅民族出版社 Gansu minzu chubanshe, 2005。
- 尕藏加 Gazangjia, 《西藏宗教》*Xizang zongjiao*, 北京 Beijing: 五洲傳播出版社 Wuzhou chuanbo chubanshe, 2017。

- 次仁羅布 Cirenluobu, 《放生羊》 *Fangsheng yang*, 北京 Beijing: 中譯出版社 Zhongyi chubanshe, 2015。
- 江洋才讓 Jiangyangcairang, 〈站在人類的高地：扎西達娃訪談錄〉“Zhanzai renlei de gaodi: Zhaxidawa fangtanlu”, 《青海湖》 *Qinghaihu*, 8, 西寧 Xining: 2004, 頁 64-66。
- 行政院大陸委員會 Xingzhengyuan dalu weiyuanhui 編著, 《大陸宗教現況簡介》 *Dalu zongjiao xiankuang jianjie*, 臺北 Taipei: 行政院大陸委員會 Xingzhengyuan dalu weiyuanhui, 1996。
- 何平 He Ping、次仁羅布 Cirenluobu, 〈訪談：「我更多關注的是人，而不是渺遠的來世」〉“Fangtan: ‘wo gengduo guanzhu de shi ren, er bushi miaoyuan de laishi’”, 《花城》 *Huacheng*, 1, 廣州 Guangzhou: 2018, 頁 137-139。
- 余仕麟 Yu Shilin, 《藏族倫理思想史略》 *Zangzu lunli sixiang shilue*, 北京 Beijing: 民族出版社 Minzu chubanshe, 2015。
- 佟錦華 Tong Jinhua, 〈簡析藏族神話〉“Jianxi Zangzu shenhua”, 《西南民族學院學報》(哲學社會科學版) *Xinan minzu xueyuan xuebao (zhexue shehuikexue ban)*, 3, 成都 Chengdu: 1985, 頁 73-78。
- 李志超 Li Zhichao, 《中國宇宙學史》 *Zhongguo yuzhoushishi*, 北京 Beijing: 科學出版社 Kexue chubanshe, 2012。
- 李德成 Li Decheng, 《藏傳佛教史研究·當代卷》 *Zangchuan Fojiaoshi yanjiu, dangdai juan*, 北京 Beijing: 中國藏學出版社 Zhongguo Zangxue chubanshe, 2014。
- 周潤年 Zhou Runnian, 《藏族教育》 *Zangzu jiaoyu*, 成都 Chengdu: 巴蜀書社 Bashu shushe, 2003。
- 周錫銀 Zhou Xiyin 主編, 〈第二章 藏族的巫師與巫術〉“Di er zhang Zangzu de wushi yu wushu”, 收入呂大吉 Lü Daji、何耀華 He Yaohua 總主編, 《中國各民族原始宗教資料集成》 *Zhongguo ge minzu yuanshi zongjiao ziliao jicheng*, 北京 Beijing: 中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1999, 頁 817-901。
- 宗樹人 Zong Shuren、夏龍 Xia Long、魏克利 Wei Keli 主編, 《中國人的宗教生活》 *Zhongguoren de zongjiao shenghuo*, 香港 Hong Kong: 香港大學出版社 Xianggang daxue chubanshe, 2014。
- 阿來 A Lai, 《大地的階梯》 *Dadi de jieti*, 昆明 Kunming: 雲南人民出版社 Yunnan renmin chubanshe, 2000。
- _____, 《阿來文集——中短篇小說卷》 *A Lai wenji: zhongduanpian xiaoshuo juan*, 北京 Beijing: 人民文學出版社 Renmin wenxue chubanshe, 2001。

- _____，《阿來文集——詩文卷》*A Lai wenji: shiwen juan*，北京 Beijing：人民文學出版社 Renmin wenxue chubanshe，2001。
- _____，《阿來文集——塵埃落定》*A Lai wenji: chenai luoding*，北京 Beijing：人民文學出版社 Renmin wenxue chubanshe，2002。
- _____，《就這樣日益豐盈》*Jiu zheyang riyi fengying*，北京 Beijing：解放軍文藝出版社 Jiefangjun wenyi chubanshe，2002。
- _____，《阿壩阿來》*A Ba A Lai*，北京 Beijing：中國工人出版社 Zhongguo gongren chubanshe，2004。
- 阿帕度萊 Arjun Appadurai 著，鄭義愷 Zheng Yi-kai 譯，《消失的現代性：全球化的文化向度》*Xiaoshi de xiandaixing: quanqihua de wenhua xiangdu*，臺北 Taipei：群學出版社 Qunxue chubanshe，2009。
- 南文淵 Nan Wenyuan，〈藏族生態倫理〉*Zangzu shengtai lunli*，北京 Beijing：民族出版社 Minzu chubanshe，2007。
- 柳陸祺 Liu Shengqi，〈西藏的寺與僧（1940 年代）〉*Xizang de si yu seng (1940 niandai)*，北京 Beijing：中國藏學出版社 Zhongguo Zangxue chubanshe，2010。
- 洪士惠 Hung Shih-hui，〈磨菇與蟲草的時空之旅：訪阿來《磨菇圈》的藏族文化思考〉“Mogu yu chongcao de shikong zhi lu: fang A Lai Mogu quan de Zangzu wenhua sikao”，《文訊》*Wenxun*，366，臺北 Taipei：2016，頁 52-56。
- 約翰·布洛菲爾德 John Blofeld 著，耿昇 Geng Sheng 譯，《西藏佛教密宗》*Xizang Fojiao mizong*，北京 Beijing：中國藏學出版社 Zhongguo Zangxue chubanshe，2012。
- 胡沛萍 Hu Peiping、次仁羅布 Cirenluobu，〈文學，令人馳騁——著名藏族作家次仁羅布訪談錄〉“Wenxue, ling ren chicheng: zheming Zangzu zuojia Cirenluobu fangtanlu”，《西藏文學》*Xizang wenxue*，6，拉薩 Lasa：2011，頁 21-31。
- 降邊嘉措 Jiangbianjiacuo，〈格薩爾論〉*Gesa'er lun*，呼和浩特 Huhehaote：內蒙古大學出版社 Neimenggu daxue chubanshe，1999。
- 席 楊 Xi Yang，〈中國當代文學的「歷史敘述」和「典型現象」〉*Zhongguo dangdai wenxue de “lishi xushu” he “dianxing xianxiang”*，北京 Beijing：人民出版社 Renmin chubanshe，2015。
- 涂爾幹 Émile Durkheim 著，芮傳明 Rui Chuan-ming、趙學元 Zhao Xue-yuan 譯，《宗教生活的基本形式》*Zongjiao shenghuo de jiben xingshi*，臺北 Taipei：桂冠圖書 Guiguan tushu，1992。
- 秦文玉 Qin Wenyu，〈神秘土地的青年探險者——試論扎西達娃等西藏作家的藝術探索〉“Shenmi tudi de qingnian tanxianzhe: shilun Zhaxidawa deng Xizang zuojia

- de yishu tansuo”，《民族文學研究》*Minzu wenxue yanjiu*，5，北京 Beijing：1986，頁 42-53。
- 耿予方 Geng Yufang，〈西藏 50 年·文學卷〉*Xizang 50 nian, wenxue juan*，北京 Beijing：民族出版社 Minzu chubanshe，2001。
- 般刺蜜帝 Bancimidi 譯，〈楞嚴經〉*Lengyan jing*，臺北 Taipei：圓明出版社 Yuanming chubanshe，1992。
- 張贊波 Zhang Zan-bo，〈大路——高速中國裡的低速人生〉*Dalu: gaosu Zhongguo li de disu rensheng*，新北 New Taipei：八旗文化 Baqi wenhua，2014。
- 梁志添 Liang Zhitian，〈宗教研究與詮釋學——宗教學建立的思考〉*Zongjiao yanjiu yu quanshixue: zongjiaoxue jianli de sikao*，香港 Hong Kong：香港中文大學出版社 Xianggang zhongwen daxue chubanshe，2003。
- 陳曉明 Chen Xiaoming，〈中國當代文學主潮〉*Zhongguo dangdai wenxue zhuchao*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2009。
- 陳曉明 Chen Xiaoming 主編，〈現代性與中國當代文學轉型〉*Xiandaixing yu Zhongguo dangdai wenxue zhuanxing*，昆明 Kunming：雲南人民出版社 Yunnan renmin chubanshe，2003。
- 凱倫·阿姆斯壯 Karen Armstrong 著，林宏濤 Lin Hong-tao 譯，〈血田：宗教以及暴力的歷史〉*Xietian: zongjiao yiji baoli de lishi*，臺北 Taipei：如果出版 Ruguo chuban，2016。
- 斯蒂芬·亨特 Stephen Hunt 著，王修曉 Wang Xiuxiao、林宏 Lin Hong 譯，〈宗教與日常生活〉*Zongjiao yu richang shenghuo*，北京 Beijing：中央編譯出版社 Zhongyang bianyi chubanshe，2010。
- 楊定一 Yang Ding-yi，〈全部的你〉*Quanbu de ni*，臺北 Taipei：天下生活 Tianxia shenghuo，2016。
- 楊恩洪 Yang Enhong，〈民間詩神：格薩爾藝人研究〉*Minjian shishen: Gesa'er yiren yanjiu*，北京 Beijing：中國藏學出版社 Zhongguo Zangxue chubanshe，1995。
- 楊健吾 Yang Jianwu，〈康藏佛光〉*Kangzang fanguang*，成都 Chengdu：巴蜀書社 Bashu shushe，2004。
- 萬毓澤 Wan Yu-ze，〈你不知道的馬克思：精選原典，理解資本主義，尋找改造社會的動力〉*Ni bu zhidao de Makesi: jingxuan yuandian, lijie ziben zhuyi, xunzhao gaizao shehui de dongli*，新北 New Taipei：木馬文化 Muma wenhua，2018。
- 圖奇 Giuseppe Tucci 著，劉瑩 Liu Ying、楊凡 Yang Fan 譯，〈西藏的宗教〉*Xizang de zongjiao*，臺北 Taipei：桂冠圖書 Guiguan tushu，1997。
- 圖齊 Giaseppe Tucci 著，耿昇 Geng Sheng 譯，〈西藏宗教之旅〉*Xizang zongjiao zhilü*，北京 Beijing：中國藏學出版社 Zhongguo Zangxue chubanshe，2012。

- 翟本瑞 Zhai Benrui、尤惠貞 You Huizhen，〈基督教「愛觀」與佛教「慈悲觀」的比較：宗教社會關懷的倫理基礎〉“Jidujiao ‘ai guan’ yu Fojiao ‘cibei guan’ de bijiao: zongjiao shehui guanhuai de lunli jichu”，收入周平 Zhou Ping、齊偉先 Qi Weixian 編，《宗教與社會的世界圖像》*Zongjiao yu shehui de shijie tuxiang*，嘉義 Chiayi：南華大學教育社會學研究所 Nanhua daxue jiaoyu shehuixue yanjiusuo，2007，頁 273-286。
- 趙稀方 Zhao Xifang，《二十世紀中國翻譯文學史（新時期卷）》*Er shi shiji Zhongguo fanyi wenxue shi (xin shiqi juan)*，天津 Tianjin：百花文藝出版社 Baihua wenyi chubanshe，2009。
- 劉再復 Liu Zaifu，〈論文學的主體性〉“Lun wenxue de zhutixing”，《文學評論》*Wenxue pinglun*，6，北京 Beijing：1985，頁 11-26。
- _____，〈論文學的主體性（續）〉“Lun wenxue de zhutixing (xu)”，《文學評論》*Wenxue pinglun*，1，北京 Beijing：1986，頁 3-20。
- 劉志群 Liu Zhiqun，《雪域人之靈與神之魅》*Xueyu ren zhi ling yu shen zhi mei*，拉薩 Lasa：西藏人民出版社 Xizang renmin chubanshe，2006。
- 劉勝驥 Liu Sheng-ji，〈改革開放以來大陸宗教之發展〉“Gaike kaifang yilai dalu zongjiao zhi fazhan”，《中國大陸研究》*Zhongguo dalu yanjiu*，44.12，臺北 Taipei：2001，頁 65-89。doi: 10.30389/MCS.200112_44(12).0004
- 謝繼勝 Xie Jisheng，〈藏族神話的分類、特徵及其演變〉“Zangzu shenhua de fenlei, tezheng ji qi yanbian”，《民族文學研究》*Minzu wenxue yanjiu*，5，北京 Beijing：1989，頁 77-83。
- 羅比特·比爾 Robert Beer 著，向紅筓 Xiang Hong-jia 譯，《藏傳佛象徵符號與器物圖解》*Zangchuan Fo xiangzheng fuhao yu qiwu tujie*，臺北 Taipei：時報文化 Shibao wenhua，2007。
- 羅伯爾·薩耶 Robert Sailley 著，耿昇 Geng Sheng 譯，《印度—西藏的佛教密宗》*Yindu-Xizang de Fojiao Mizong*，北京 Beijing：中國藏學出版社 Zhongguo Zangxue chubanshe，2016。
- 羅伯·賴特 Robert Wright 著，梁永安 Liang Yongan 譯，《神的演化——西方三大一神教的起源、衝突與未來》*Shen de yanhua: xifang san da yishen jiao de qi yuan, chongtu yu weilai*，新北 New Taipei：大家出版 Dajia chuban，2017。

Circulation and Construction of Religious Themes in Contemporary Chinese Works by Tibetan Writers Tashi Dawa, A Lai, and Tsering Norbu

Hung Shih-hui

Department of Chinese Linguistics and Literature
Yuan Ze University
shih20033@saturn.yzu.edu.tw

ABSTRACT

After the Opening of China in 1978, Tibetan writer Tashi Dawa wrote the short story “Tibet: A Soul Knotted on a Leather Thong 西藏，繫在皮繩結上的魂。” Since then, Tibetan writers have established distinctive ethnic literary characteristics in their Chinese-language writings. The novelist A Lai, who won great fame in the 1990s through his work *After the Dust Settled* 塵埃落定, and Tsering Norbu, who attracted attention for his short story “The Sheep Released to Life 放生羊,” in turn became representative ethnic voices in Tibetan Chinese literature. Although these three writers have the same Tibetan cultural heritage, they have taken different approaches to their works. Whether they are forced or willing to write about Tibetan national themes, these contemporary Tibetan writers of Chinese literature have overcome language barriers and have “translated” religious cultures, hidden behind political restrictions, into the focus of their fictional narratives. While the three writers have taken disparate narrative strategies in three different periods, their backgrounds are rooted in the Tibetan cultural spirit, which is derived from both “the mythological” and “the human.”

Key words: Tibetan Chinese writers, religion, myths

(收稿日期：2018. 7. 18；修正稿日期：2018. 12. 14；通過刊登日期：2019. 5. 14)

