

## 藏族诗人如是说

——当代藏族诗歌及其诗学主题

发布日期：2007-12-19 作者：耿占春

【打印文章】

【摘要】“藏族诗人如是说”是对当代藏族诗歌的一个综述性的评论，论及当代藏族众多诗人，涉及从上个世纪的50年代到90年代的藏族诗歌写作和它广泛的诗学主题。这些主题包括空间的圣化，历史的神话化，圣俗之间的紧张，宗教语境与当代生活语境之间的糅合等等。

藏族诗人才旺瑙乳和旺秀才丹主编的《藏族当代诗人诗选》[1]，是第一部展现藏族现当代诗歌的选集。现代藏族诗人身处藏汉文化的交叉地带，他们用藏语写作，更多地用汉语写作，分享或经受着现代世界的经验，又有自己独特的传承。他们的写作既改写着藏民族的诗歌传统，又扩展了现当代汉语诗歌经验的边界。我时常翻阅这部诗集，为了一种聆听，或分享一份有差异的体验。虽然这些陌生的声音变成了我们熟悉的文字，但每次打开它，字里行间都会散发出雪域高原的气息。这是藏民族的诗神央金玛的歌声。我在这里仅仅是抄下她的诗句，或记下我的一种阅读和聆听。

### 一、圣地，或空间的圣化

伊丹才让在《雪域》中写到：

太阳神手中那把神奇的白银梳子  
是我人间冰壶酿月的净土雪域

在雪域圣地，“寒凝的冰和雪都是生命有情的储蓄”。对于那些意识到只是生活在相对现实的世界上的人们来说，信仰与寻求某种具有确定性的存在有关。藏民族的宗教信仰并不是与一个抽象的、至高的神相联系，而是与一片圣地有关。西藏人的生活从某种意义上是沉浸在一个多种奥义的社会中，它使一切事物的表面都充满神性。在空间中，神灵完成了其无限的显现。它不是神人同形论的自恋神话，神灵的显现以多种自然形态启示自身，而且与它的交流是以个人的愿望和独特的方式进行的。几乎没有哪一个民族像藏民族这样，把他们的雪山和湖泊，把他们居住的区域在宗教的意义上加以系统地、全面地圣化。

布罗代尔在写到“山、文明和宗教”时说：“山通常是远离文明的世界，而文明又是城市和低地的产物。山没有自己的文明史，它几乎始终处在缓慢传播中的巨大文明潮流之外。”[2]的确，一种文明潮流可以征服或迅速远播千里之外，而千米以上的高山地区，就会成为传播和征服不可逾越的障碍。因此，“山区历来是异教的天下”。如果摆脱开这种中心文明观，山就有了自己的文明史，那些障碍也就成为一种独特文明的屏障：高山世界是一种得天独厚的宗教地理。只注意海洋史的布罗代尔在判断山地文明时应该受到诗歌的纠正。道帷多吉的《圣地之歌》写道：

空荡的疆域为善于幻想的民族创造信仰的蓝天  
神和梦幻由此布满严酷的冻土带……

对宗教地理学的认同感一直延续在更年轻的一代诗人身上，尽管我们能够注意到年轻的诗人在修辞方式上已经不似伊丹才让那样整齐的经文风格，在修辞上已经隐约出现了某种嬉戏：“空荡的”、“幻想的”对圣地来说可能不是传统的修辞，“神和梦幻”的并置似乎也显现了信仰的缝隙。才旺瑙乳在这部诗选的前言《藏诗：追寻与回归》一文中说，藏族诗人和他的民族一样，一方面他们要面对青藏高原贫瘠而荒凉的土地，另一方面他们又生活在神性的家园。这不仅仅是个人的信仰，而是一个民族的群体信仰。才旺瑙乳写道：

“在他们的周围，每一座山峰，每一条河流都有相应的神灵驻守。他们从一落地起就生活在了神话和传说的世界里。他们生活在不断地提醒中……”[3]藏民族在宗教上的一个独特观念是：现在与未来既是分开的，也是合一的。此世界与彼世界在空间上是分离的也是重合的。梦、信仰、神话、宗教感，幻化了这个世界，也圣化了世界。梦和信仰逐步改写、转化了世界。我们可以在感官中亲眼看见这个神圣的空间，一个圣俗合一的世界。那些神圣的地区，无论是平原还是山区，都被叫做“神庙”。每个地区都拥有自己的主神，特别是一座先祖的神山，把神和山等同起来。那些先祖居住的山都具有特殊的圣性。某些宇宙起源论或神统世系的传说与此有关。第一个赞普（国王）——据说曾经有七位赞普是从山上下来的。大山犹如一座水晶坛城或各族天神居住的大宫殿，无论是传说中的须弥山还是现实中的山，耸立在苍穹之下，如同一种集体的宗教建筑，确保着世界的持久性，以及庇护着山中和山下的居民。正像格桑多杰在《玛卿雪山的名字》中所说的：“哪一个高原人对您不是怀着圣洁的感情？”并因此“人们以美妙的神话来描述您的行踪”。雪域高原“寓含着

险峻峥嵘的意境 / 是高贵、纯洁、宏伟的象征”，而藏民族自己亲手创造的家园、宫殿以及文字，似乎同样是圣地净土造化的一部分，是神山的延伸：

雪域：山峰般的头颅和冰塔般的双手完成了太阳和精神的圣殿——布达拉宫弥漫天地的六字真言（道帛多吉）

藏民族对拉萨和布达拉宫的崇敬，与对岗底斯山、玛卿雪山的宗教感情是一致的。圣山是另一种宫殿，宫殿是另一种形式的圣山。布达拉宫是一部石头砌成的六字真言。雪域、圣山、宗教建筑、经文，在信仰的符号系统中是等同的，也就是说，圣山就是宗教建筑，宫殿就像是圣山，它们都是太阳的圣殿，和神圣的文字。

嘉央西热则把“红色建筑”视为藏族人的《生命本源》：

是未知的过去，把现在超越

当乌云散尽，一座红色建筑

耸立于须弥山的善域中央

日月星辰才为此旋转、闪烁

这已经是现代人所不理解的建筑的秘密含义，也因此所不知道的居住在大地上的意义。居住地的神圣化和神圣建筑物，具有把人的居住从此世切换到彼世的功能。它是人间与天堂的结合，今生与来世的合一。当年布达拉宫的建造者和雪域众多寺院的建造者们懂得这些。伊丹才让这样描写《布达拉宫》：

月夜里像银塔屹立天界的城池，

艳阳下像金釜放射人间的真知，

一千间华宫是十明文化组成的星座，

十三层殿宇是十三个世纪差遣的信使！

伊丹才让把吞米桑博扎创制的文字，把30个字母比作藏族人心中的《晶亮的种子》，它是梦想的根部：

打从蕃域人播下三十颗晶亮的种子，

文明的史册收揽了三部四茹六岗的胜迹

自从冰刀雪剑割裂了巴藏多康的肌肤，

萌芽的种子还深埋在蕃域人完美的心里

## 二、“历史：一部行动的情史”

才旺瑙乳在诗选的前言中说，一个较早时期的传说一定深刻地影响过藏族的文学。即“天降七赤王”，以及他们最后由“登天之绳”仙逝于云霄的传说。第八代赞普将先王的“登天之绳”割断，从此吐蕃便有了铠甲、大臣与王室的争斗杀戮和民间的动荡不安。才旺瑙乳说，“这是一个卓越的原型”，说明吐蕃人最初与天界的联系和失去的联系。他因此把后来的神学家（祭司、咒师）、庙宇的建造者、史学家、流浪艺人，以及传入吐蕃的佛教，都视为寻求恢复吐蕃人与天界联系的诗人与诗篇。嘉央西热写道：

老人，也许不是老人

一个雨后清晨，彩虹穿过峡谷

庙宇的金顶，修行禅室的灵光

逐渐普遍四面八方

嘉央西热对死者化作彩虹的描写，是历代宗教大师们的传记中一个经典的细节。他们或者化为彩虹，或者化为飞鸟仙逝于空中。是他们的死恢复了有信仰的人民与天界的联系。嘉央西热把对死的超越称做《庙宇精神》：

遍布额角刻有经文的牛羊

灵魂随处飞扬，一个行囊空空的香客

把一块石头放在更多的石头之上

“对于藏民族，佛经就是一首诗篇”。寻找灵魂不朽、转世和再生的历史，就是藏民族一部“行动的情史”。正如英年早逝的索宝所写：

这是一种苦难在歌唱鲜花

这是一场没有仪式的痛苦天葬

解救佛的人

被佛解救（《雪域情绪》）

是死亡驱动了寻求转世与再生的历史，是死亡使生活和人的生存朝向宗教的世界转化。多杰群增在《天葬》中写道，“于是我理解了这惨烈的一幕——”于是我理解了葬仪为什么成为节日 / 理解了死亡为什么要被歌颂”。

理解了你好疲惫的生命为什么

把天葬作为最后的选择

理解了你好依然搏动的生命为什么

要让翔鹰啜饮

理解了你为什么仰面背山为什么

朝向高天

梅卓以血液中流淌着的亲缘性，在时间和性别上的两极，用经文般的语言、用顶礼的仪式的语言写下了《佛心之旅》。对诗人来说，米拉日巴尊者、藏王松赞干布和伟大的歌者仓央嘉措，他们的一生既是一部行动的情史，又是藏族历史上最有情的章节。在米拉日巴的家乡芒域贡塘，追述了尊者苦修的一生。（注：参阅《米拉日巴尊者传》）诗人祈求：“但请以你的悯悲心，摄受我吧。”

关于年轻的六世达赖喇嘛有许多传奇，一说在解往北京途经青海湖时被拉藏汗所杀，一说他在青海湖决然遁去，周游印度、尼泊尔、康、藏、甘、青和蒙古，一说仓央嘉措去了五台山，在那里闭关坐静（注：参阅《仓央嘉措秘传》）……梅卓写道：“于是，我的王，你年年漂浮于达旺的田野上，漂浮于麦穗饱满的光泽间，漂浮于高原之外的远方他乡。”“你漂浮到……我伸出手，感觉到你陷落时的永恒之痛楚。”这是失之毫厘的时刻和救援。对梅卓来说，救助之手仍然来自仓央嘉措。对这样一部“行动的情史”的认同，既意味着民族归属和命运的认知，也意味着精神的皈依。我们能够理解这种认知过程的曲折和痛苦历程。这样噬心的经验：民族属性和文化认同的尴尬通常会发生在处于两种文化认同之间的人们身上，尤其是当母语身份处于弱势的历史关系之中。在松赞干布的塑像面前诗人终于明白，这种明白中甚至包含着一种忏悔的意味：

你的血统，是我们不可更改的归宿。

在我骄傲之前，我曾深深自卑。

### 三、旅行

我那祖国积雪的屋脊

三部四茹古老的土地啊

你的久远，你的功绩

迫我千百次地扩展胸臆

我像中秋沉重的紫色草穗

深深地、深深地一躬到地

丹真贡布在《春愿》一诗中所描写的这种景象就是那些雪域旅行者身上所蕴涵的意义。藏族人，似乎是一个永远在行走的族群。他们把“人生道路”这个比喻变成了实际上的生活方式。对生活在神山圣湖之间的人们来说，旅行就是用自己的双脚去接触大地的灵力，用虔敬的眼睛和扩展的胸臆去承纳它们的存在。多杰群增在《雅鲁藏布》中写道：雅鲁藏布江是“伟大的远征”，是“一首梦幻曲的主旋律。一株不朽的花枝。一句狂奔的宣喻”，“汇涌一千种远足的意念。飞泻一万种献身的冲动”——“我体味到一种沉重的注入/我被灌顶”。因此，不仅仅是朝圣的香客，旅行本身就是一种朝圣。这是多杰群增《藏民》中所说的“独行者”的意义。

在更年青的一代诗人身上，谦恭的朝圣和伏拜变成了意气风发的巡礼，接触大地或者圣土灵力的个人仪式。对诗人来说，旅行有时候犹如一种精神上的成人仪式，和获得一种自我认知的知识途径。朝圣具有了更多的世俗旅行的意义，反过来也一样，是人生旅行获得了朝圣的意味。这是和前代诗人丹真贡布所描写的朝圣的不尽相同之处。阿来在《三十周岁时漫游若尔盖大草原》和写于1985年的《群山，或关于我自己的颂词》中都描述了这种“双脚以及内心的行程”。《群山》一诗的确主要是关于“我自己的颂词”，诗人如同帝王般地对若尔盖草原进行了巡礼，并且带着帝王特有的权力威严和深厚的情欲，而且这种深厚的情欲就来自某种权力的威严：“阳光的流苏飘拂/头戴太阳的紫金冠/风是众多的嫔妃，有/流水的眼睛，小丘的胸脯。”显然，诗人所具有的帝王般的权威是为了获得爱的能力与感受。他因此而注目于这样一些事物：“女人，你的羊羔吃草/你的帐房宽敞。”他在流水、山丘和风中感受到一个女人，也能从一个女人身上感知到自然与遥远的历史：这女人的手臂闪烁着黄金与流水的光芒、梦想、歌谣、传说的光芒。诗人献给这个世界或自我的颂词就是若尔盖草原如其本身所是的样子存在着：

若尔盖草原哪，你由

墨曲与嘎曲，白天与黑夜所环绕

摇曳的鲜花听命于快乐的鸣禽

奔驰的马群听命于风

午寐的羊群听命于安详的云团

这是一个意气风发的少年的世界观：世界的表面具有足够的意义。事物的表象是自足的存在。没有什么别的深度能够赋予世界表象所具有的无穷、单纯的含义。这个少年诗人的世界观——“世界表面现象的神圣化”，也是一个历经沧桑的古老民族的世界观：“人们劳作，梦想/蓄群饮水，吃草。”这是一声惊叹：从个人的观感转向了历史和土地的透视。阿来《三十周岁时漫游若尔盖大草原》，观感发生了明显的变化：

……天哪，我正

穿越着的土地是多么广阔

一声惊叹，带来了内心和时间深处的一种觉醒。穿越宽阔的空间的道路，犹如通向时间之源头的一次洗礼。旅行唤醒了一种对古老本土的意识。空间中的旅程变成了时间之旅。于是岁月在一瞬间无限增长，这是大草原为诗人独自举行成年仪式的时刻：“在若尔盖草原，所有鲜花未有名字之前”，漫游者回到了更早的时光，那时，我们“尚未拥有松巴人母亲的语录”，“博巴们嘴唇是泥……我们口中尚未诞生莲花之鬃”。诗人在如此宽广的大地上意识到“我们的族谱宽大/血缘驳杂，混合着烟尘”。心中充满了声音的幻影，胸腔

中的气息则直通今古。诗人的旅程如同藏族人的历史行程，是一部融于自然的历史。部落和家族的历史

像丛丛鲜花不断飘香

不断迷失于不断纵深的季节

野草成熟的籽实像黄金点点

就是这样，年轻的诗人跋涉于“醇香牛奶与麦酒的故土”，最终知遇沉默与敬畏：

舌头上失落言辞

眼睛诞生敬畏，诞生沉默

列美平错的组诗《圣地之旅》远没有阿来的旅行那种帝王巡礼般洋溢着对自我的颂词，和散发着万物醉意、随风飘扬的意气风发的自我意识。《圣地之旅》是一次忧郁孤独的行程，充满摆脱不掉的对过去的记忆。可以看到关于自我的意识是一种痛苦的意识，这种意识把自己从共同体的意义和经验中分离出来。但圣地之旅却同样“从心灵触及的事物出发”，把诗人引向与血脉相连的族群生活与历史的重新认同：

我渴望成为他们中的一员

并从此不再怀疑生命的所有意义

对列美平错来说，“旅途的神圣和虚幻”使诗人“最终感悟了道路的意义”，“人生道路”的寓意再次成为一次真实的经验并由此进入生命的每一天。

梦想可以使道路无限延伸

惟有死亡的脚步可以抵达

最终它将汇合你继续远行的灵魂

即使在对族群的集体信仰的认同中，它的意义依然是不确切的，灵魂的个体化使他感受到了无可慰藉的孤独：“如今我只想让那些”

树木 石头 河流和山川

汇入我那虚幻许久的灵魂之中

请继续浏览：[1](#) [2](#)

文章来源：郑州大学学报：哲社版2005-2

凡因学术公益活动转载本网文章，请自觉注明

“转引自[中国民族文学网](http://www.iel.org.cn)（<http://www.iel.org.cn>）”。

#### 专题[学术资讯](#)的相关文章

- “敬文民俗学沙龙”第十期活动计划
- 回族他称研究
- 草原骏马追风去 文坛新秀踏春来
- 欣欣向荣的内蒙古民族文学
- 努力为民族精神增加新的元素

中国民族文学网

中国民族文学网  
中国民族文学网  
中国民族文学网  
中国民族文学网  
中国民族文学网

ᠴᠤᠷᠭ᠎ᠠ ᠮᠢᠨᠵᠢᠴᠤᠰ ᠪᠤᠨᠵᠢᠵᠤᠰ ᠮᠤᠭᠦᠬᠦ

جوڭگو مىللەتلەر ئەدەبىياتى تورى

Curggoz Minzcuz Vwnzyoz Muengx