

姜景奎专栏

《我的西藏之旅》中的权力话语和文化想象

格桑曲珍

摘要：拉胡尔·桑格热德雅衍是印度知名学者、作家，因其在印地语游记文学中举足轻重的地位，被称为“印地语游记之父”。《我的西藏之旅》创作于20世纪上半叶，是拉胡尔的第二本旅藏游记，主要讲述他深入西藏腹地、邀请更敦群培一同寻找贝叶经的故事。本文利用话语理论，从游记中西藏人物的命名、藏语词汇的再诠释和叙事手法的选用三方面入手，考察拉胡尔在文本中如何运用语言来构建其话语权威，剖析游记叙事底层的权力话语框架，揭示并批判拉胡尔权力话语背后隐藏的文化想象。拉胡尔始终以印度佛教继承者的视角俯视藏传佛教，带有鲜明的自我中心主义心态。同时，他惯于站在强势文化的高地，利用知识和话语上的优势，主观建构出印度欲望投射中的西藏，以此来维护和强化自身的文化优势地位。这种权力话语方式遮蔽了藏传佛教的主体性。游记的印度读者会被不自觉地裹挟进权力话语的叙事之中，成为其话语权威的维护者，在一定程度上会进一步加深印度社会集体对藏传佛教的异化想象。在西藏形象自塑的时代命题中，强调藏传佛教的中国归属及其自身主体性、推动藏传佛教对外传播就显得尤为重要。

关键词：拉胡尔·桑格热德雅衍；旅藏游记；更敦群培；权力话语；藏传佛教

收稿日期：2023-07-14

作者简介：格桑曲珍（1992-），西藏民族大学外语学院教师、西藏民族大学西藏文化对外传播研究平台研究员，主要研究领域：印地语文学。

基金项目：本文系西藏文化传承发展协同创新中心招标课题“新发展阶段讲好西藏故事，提升对外传播能力研究”（项目编号：XT-ZB202204）、西藏民族大学2023年校内青年项目“拉胡尔游记中的西藏形象”（项目编号：23MDQ11）的阶段性成果。

拉胡尔·桑格热德雅衍（**राहुल सांकृत्यायन**, 1893-1963年，下文简称“拉胡尔”）是印度著名学者、佛学家、印地语进步主义作家、历史学家，他博学且多产，累计发表著作150余本，在各个领域都取得了突出的成就。他先后于1958和1963年荣获“印度文学院奖”和“莲花装勋章”。知名文学评论家穆拉里拉勒·夏尔马（**मुरारीलाल शर्मा**）在《印地语旅行文学：形式与发展》（**हिंदी यात्रा साहित्य स्वरूप और विकास**）一书中写道：“拉胡尔在印地语旅行文学史上的地位等同于杜勒西达斯

在印地语诗歌中的地位。拉胡尔全身心地享受他所经历的所有旅程，并通过各种创作风格将它们编织在一起，组成了一幅美丽的图画，丰富了旅行文学。”^①凭借在印地语游记文学史上的杰出造诣，拉胡尔被称为“印地语游记之父”。

拉胡尔出生在印度北方邦阿扎姆加尔（आज़मगढ़）的一个婆罗门家庭，家境殷实，早年主要与外公、外婆一同生活。小学就读于一所乌尔都语学校，进入中学后对梵语产生浓厚兴趣，于1911年离家出走进入印度教修道院专攻梵学。由于天资聪慧又非常努力，很快就获得了“梵学家”（पंडित）的称号。但印度教修道院的清规戒律让他倍感压抑，他再度出走，于1915年抓住免费入校学习的机会，来到圣社（आर्य समाज）在阿格拉创办的学校（आर्य मुसाफिर विद्यालय）学习。在这里，他接受了印度民族主义的改革思想，“四周萦绕着‘愿为祖国奉献生命’的爱国情怀，在此背景下，拉胡尔由此心生愿为民族之自由奉献生命的责任感”。^②自此，拉胡尔积极投入各类民族解放运动中，曾多次被捕入狱。但乔里乔拉（चौरी चौरा）暴力事件发生后，拉胡尔因“不满甘地立即停止不合作运动的决定，且对国大党内部发生分裂倍感失望”，^③致使他领悟到必须修正救国图存的方向，他将其目光转向至佛教。随着对佛教的深入研究，他相信“佛教更能使印度重现过去的光辉”。^④在此信念的指引下，他曾四度入藏，深入西藏腹地，学习藏语、找寻贝叶经。身处时代思潮的急流中，马克思主义也随之进入拉胡尔的视野，随着对其认识的不断加深，拉胡尔不禁感叹：“马克思主义的真理已深入我心、我思”，^⑤他被马克思主义的真理性质所折服，后来成为了一名坚定的马克思主义者。他先后出版了四部关于中国的游记，分别是《在西藏的十五个月》（*तिब्बत में सवा वर्ष*, 1933）、《我的西藏之旅》（*मेरी तिब्बत यात्रा*, 1937）、《我的旅行日记》（*यात्रा के पन्ने*, 1952）和《中国所见》（*चीन में क्या देखा*, 1960）。20世纪中叶，对中国有一定好感的拉胡尔在其著作《中国所见》中回溯历史上中华民族形成的过程，用史实证明西藏自古以来就是中国不可分割的一部分，并公开批评了那些支持“藏独”的印度同胞。在此背景下，深入挖掘拉胡尔笔下的西藏书写具有重要意义。

《我的西藏之旅》是拉胡尔的第二本旅藏游记，记录的是他1934年第二次入藏之旅的故事。这本游记于1937年出版，至今一版再版，最新一版刊印的时间是2021年1月。这本旅藏游记还被节选入印度国家教育研究与培训委员会（NCERT）编选的印地语语文九年级教材中，已然成为当下印度认知中国的一个重要窗口。为什么

① मुरारीलाल शर्मा, *हिंदी यात्रा साहित्य स्वरूप और विकास*, दिल्ली: क्लासिकल पब्लिशिंग कम्पनी, 2003, 转引自 अनिल कुमार: *स्वतंत्र्योत्तर यात्रा साहित्य का विश्लेषणात्मक*, नई दिल्ली: स्टार पब्लिकेशंस, 2007, p.19.

② Alaka Atreya Chudal, *A Freethinking Cultural Nationalist*, New Delhi: Oxford University Press, 2016, p.38.

③ Ibid., p.72.

④ Ibid., p.144.

⑤ राहुल सांकृत्यायन, *मेरी जीवन यात्रा*, दिल्ली: राजकमल प्रकाशन प्राइवेट लिमिटेड, 1966, p.408.

这本游记在印度备受推崇？这与这本游记的内容有本质的关系。这部作品主要讲述了拉胡尔在中国西藏拉萨、林周和日喀则寻找贝叶经的故事。与第一次的西藏之旅不同，这一次拉胡尔选择在西藏当地找寻旅伴，在西藏当地藏族人家借宿，而非如第一次旅藏时一般寻觅尼泊尔人和尼泊尔人家。因此，这一次藏族人的身影不断在其旅行文本中涌现，从旅伴、驴夫到寄宿的屋主，再到寺庙的僧人，一个个藏族人和与之相关的故事在此文本中不断被呈现，他们一同搭建起拉胡尔所建构的异域空间。此外，与第三本游记中散发出的友谊之光不同，这本游记夹杂着两股暗流：一股是拉胡尔逐渐摆脱个人偏见，在跨文化交际中不断注入的友谊；另一股是拉胡尔及其代表的印度民众对藏文化的集体认知，即强调藏传佛教是印度佛教的衍生物，这股暗流正是本文分析与批判的主要对象。

一、西藏人物名称的取舍

在此异域文本空间中，人物的名称起着至关重要的作用，它能帮助读者识别游记中的人物，保证阅读能够顺利进行。拉胡尔在此旅行文本中对出现的藏族人物，多选择音译其藏语名称，这种陌生化的处理方式，有助于增添异国旅行文本中的“异域”色彩，增加读者的阅读体验。但在撰写文本的过程中，拉胡尔唯独对一位藏族人物——更敦群培（དགེ་འདུན་ཚལ་འཕེལ^①，1903—1951）进行了“特殊”处理，给予他一个新的命名——धर्मवर्धन（源自藏语的印地语意译，音译为“达摩伐檀”），这本游记中凡是更敦群培出现的地方均以此名称之。这一印度化的名称同其他藏族人物陌生化的名称（藏语的印地语音译）相比，“धर्मवर्धन”在整个印地语文本中显得极为“和谐”，对印地语读者而言，既无识别的障碍，也无释义的阻碍。此外，这一具有印度意义的语言符号还能拉近它与读者的距离，在文本中产生人为构建的情感纽带。这么多西藏人物中为什么只有更敦群培的名字被印度化？更敦群培的特殊性何在？

更敦群培被誉为“现代藏族史上的佛门奇僧，学术大师，启蒙思想家，西藏人文主义先驱和藏传佛教世俗化的先驱”。^②1934年他正在位于拉萨的哲蚌寺学经，“为能顺利完成这次的寻经任务，拉胡尔前来向喜绕嘉措（ཤེར་སེང་རྒྱ་མཚོ་）大师寻求帮助，喜绕嘉措大师将更敦群培引荐给拉胡尔”。^③于是，更敦群培便同拉胡尔一道开启了贝叶经的搜集之旅。在整本游记中，拉胡尔对更敦群培的记述具有从少到多、从主观到客观的双重变化。从心理学的角度看，这背后体现出拉胡尔跨越以偏见、假设及经验占主导的第一阶段观察模式，进入第二阶段的观察模式，即对第一阶段

① “更敦”意为“僧宝”；“群培”意为“传播佛法”。

② 杜永彬：《根敦群培学术和思想的当代价值》，《中国藏学》，2004年第1期，第4—18页。

③ 杜永彬：《雪域奇僧更敦群培评传》，中国藏学出版社2018年版，第57页。

的纠正。根据社会心理学家海蒂·格兰特·霍尔沃森（Heidi Grant Halvorson）的解释，第二阶段需要观察者“耗费精力和时间，并且具备进入其中的动机”。^①那么，拉胡尔对更敦群培怀有何种动机？换言之，更敦群培对拉胡尔而言具有怎样的“有用性”，使得拉胡尔愿意对其投入时间与精力来纠正对他的固有认知？这与更敦群培在旅行途中逐步彰显出的个人魅力和拉胡尔的民族主义身份有密切关系。

诚如拉胡尔在游记所说：“他（更敦群培）是位优秀的画家，通晓历史与哲学”。^②更敦群培在艺术上的造诣，在整个西藏之旅中给予了拉胡尔许多帮助。例如，当他们一行来到热振寺参观时，拉胡尔在壁画上看到了两幅与印度阿旃陀石窟类似的图像，兴奋不已，但“因不能拍摄，不能把照片带回印度，而深感遗憾”。^③在此背景下，更敦群培的重要性便得以体现，他对壁画进行了临摹，以供拉胡尔带回印度，宣扬印度文化艺术在异域的价值和影响，增强殖民统治时期印度人的民族集体荣誉感。此外，拉胡尔有时会在“धर्मवर्धन”前添加“画家”一词，体现了拉胡尔对其绘画水平的认可。

对该文本中涉及更敦群培的其他内容进行深入分析，还可以发现更敦群培的另一面形象，即一个可靠、友善的旅伴形象。一次，当他们一行来到一处萨迦派寺庙参观时，已经收拾好相机的拉胡尔又看到了一幅精美的唐卡，他很想取出相机拍照，但考虑到他们需要抓紧时间赶路，他犹豫不决，身旁的更敦群培站出来提醒他拍照，拉胡尔在游记中写道：“就连更敦群培也提醒我一定要拍照”。^④由此可见，当时拉胡尔心中早已有了答案，他只是需要一个助推器，以支持他的抉择，令他可以勇敢地去去做自己想做的事。另外，在他们整个西藏之旅中，充当交通工具的驴、马极为难觅，每当“交通工具”匮乏时，更敦群培总会主动选择步行，化解尴尬处境。^⑤更敦群培在此过程中表现出来的友善与宽大的胸襟吸引着拉胡尔对他的关注。

此外，在这次西藏之旅中，更敦群培之于拉胡尔的不可替代性还体现在跨语际沟通方面。对此，拉胡尔没有做特别强调，甚至有意淡化和遮蔽，但从游记中记录的事件可以推测，更敦群培在与当地人交际方面发挥了重要作用。“藏文水平与6岁儿童一般”^⑥的拉胡尔除简单的日常对话外，旅途中复杂事件的处理均需仰仗更敦群培的帮助。例如，当他们一行拿着热振活佛的亲笔信来到热振寺沟通查阅贝叶经事宜时，拉胡尔不得不将这份决定旅途成败的工作交由更敦群培完成，他将热振活佛的亲笔信交给更敦群培，让他去与寺院的管理者交涉，自己则在一旁焦心地等待结

① [美]海蒂·格兰特·霍尔沃森著，王正林译：《给人好印象的秘诀》，机械工业出版社2016年版，第73页。

② राहुल सांकृत्यायन, मेरी तिब्बत यात्रा, दारागंज: छात्र-हितकारी पुस्तकमाला, 1937, p.4.

③ Ibid., p.31.

④ Ibid., p.58.

⑤ Ibid., p.76.

⑥ 更敦群培：《更敦群培文集——智游列国漫记》（藏文），四川民族出版社2019年版，第6页。

果。这背后体现出拉胡尔对更敦群培既高度依赖又不完全信任的矛盾心理。第三次西藏之旅期间没有邀请更敦群培加入，这一决定让拉胡尔后悔至极，在第三本游记的最后拉胡尔写道：“如果这次带着他（更敦群培）该有多好！”，^①第四次西藏之旅拉胡尔毫不犹豫地再次邀请更敦群培加入。

此外，拉胡尔将“更敦群培”印度化的背后，还隐藏着另一个意图，即将更敦群培带回印度，以帮助他早日实现复兴印度佛教、重振印度文化的伟大事业。虽然拉胡尔在游记中并没有明确表达这一目的，但是他的这一想法可以从他在第三者身上投射的希望中窥探出来。在其第三本旅藏游记中，拉胡尔在日喀则寻找贝叶经的途中，结识了一位在佛教义理方面深有造诣的拉达克人，不禁感叹：“他如果能去印度，那一定很有用。”^②从拉胡尔在他者身上投射的野心可以窥见，拉胡尔有意于扩充复兴印度佛教事业的人才队伍，若遇到他认为合适的人选，自然想将其拉拢到自己一边。

“धर्मवर्धन”这一印度化的名称曾出现于印度两大史诗之一的《罗摩衍那》（*रामायण*）中，是罗摩的兄弟婆罗多（भरत）曾游历过的一个地方，^③是一个神圣符号。拉胡尔将这一神圣符号贴在更敦群培身上，试图通过这一“神圣性”的加持，淡化更敦群培作为藏族人的实体存在，试图将更敦群培纳入进自己的“高等”圈子。在拉胡尔看来，“西藏的文字和宗教都是印度给的”，^④西藏文化是低于印度文化的，且藏族人是位于他之下的。拉胡尔出身婆罗门家庭，处在印度种姓阶序最高层。他在游记中多次提及其旅伴怀揣佩剑、身负枪支的模样，如“他（更敦群培）的肩上扛着枪支，颈上挂有一串佛珠”^⑤“我的旅伴们把枪都拿在手上，因为进入这个寺庙必须手持武器”^⑥……但全文唯独没有提及自己的情况，给读者留下的印象是：他们携带武器，“我”是手无寸铁的，是被保护的对象。这样一种他者与自我形象的塑造，符合拉胡尔婆罗门的身份。在传统印度教观念中，婆罗门是知识的掌权者，手持刀剑保卫人民人身安全的工作是居于其下的刹帝利的任务，非婆罗门之事。在印度教语境中，怀揣刀枪的藏族旅伴便成为了居于拉胡尔之下的存在。后来在更敦群培遇害后，拉胡尔追忆更敦群培时，才坦言“像更敦群培一般才德兼备、富有牺牲精神、拥有现代文明意识且心存善意的理想主义者，在西藏极为少见”。^⑦可以说，更敦群培同其他拉胡尔所遇见的藏族人是与众不同的。在拉胡尔看来，更

① राहुल सांकृत्यायन, *यात्रा के पन्ने*, देहरादून: साहित्य सदन, 1952, p.134.

② Ibid., p.79.

③ विजयेन्द्र कुमार माथुर, *ऐतिहासिक स्थानावली*, जयपुर: राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, 1990, p.464.

④ राहुल सांकृत्यायन, *मेरी तिब्बत यात्रा*, दारागंज: छात्र-हितकारी पुस्तकमाला, 1937, p.190.

⑤ Ibid., p.4.

⑥ Ibid., p.24.

⑦ गुणाकर मुले, *महापंडित राहुल सांकृत्यायन (जीवन और कृतित्व)*, नई दिल्ली: नेशनल बुक ट्रस्ट, 1993, p.60.

敦群培的某些思想甚至和他自己具有相似性，或许正是在他潜移默化的影响下，更敦群培与他的某些思想愈发趋于一致。拉胡尔曾明确写道：“更敦群培原先就有点无神论倾向，在我的影响下他会实现圆满的转变。”^①在这个表述中，拉胡尔作为影响的施事，认为他具有某种影响力，能够对更敦群培施加影响。更敦群培则处于影响的受事，在文本中是一种被动的地位，他无法发声，无法拒绝，只能被其宰制。在拉胡尔看来，这样集学养、涵养与修养于一体的文化人更敦群培，身上有拉胡尔对他产生的影响。拉胡尔为什么会这样认为呢？更敦群培在其文集中提到“旅途闲暇之时从班智达处学了少许梵文”，^②“班智达”指通晓大小五明的大学者，在这里更敦群培以此来称呼拉胡尔，体现了他当时对拉胡尔学识的肯定与崇敬。旅途中他跟着拉胡尔学习梵语，于是更敦群培除了旅伴的身份外，又多了一重学生的身份。他们这样的一种身份关系，更加深了拉胡尔对两人关系的一种不平等意识，巩固了其文化优越感，使处于强势地位的拉胡尔将对方塑造成自己喜欢的模样提供了正当性基础。

“人不是自我意识的自我，而是潜意识的主体，不是使用语言的自我，而是被语言塑造的主体”。^③“धर्मवर्धन”是印度化的意译产出，是饱含印度意味的符号所指。拉胡尔在写作中通过操控语言符号，根据个人目的重塑更敦群培的实体存在，背后隐藏着强大的话语霸权。

二、藏语词汇的再诠释

《我的西藏之旅》记录了拉胡尔在西藏的所闻、所见及所思。作者在跨文化交流的过程中，有意识地对一些藏语词汇进行了音译处理，通过这种陌生化的处理方式增添了文本的跨文化体验。针对另外一些藏语词汇，拉胡尔则进行了更为特殊的处理，即有意识地对它们赋予印度化释意，背后的文化意图值得探究。

拉胡尔在游记中使用了大量的藏语词汇，它们大多是承载西藏特殊文化意义的文化负载词，这类文化负载词大多是印度文化所没有的，由于无法在自我文化背景中找到相对应的词汇，拉胡尔在文中对这类词汇进行了音译加注的处理方式，如“सत्तू (མུ་ལུག་^④)，将酥油茶、糖和酥油放入一个皮袋子中搅拌”。^⑤还有一些非文化负载词，拉胡尔也对其进行了音译加注的处理方式，如“इन-ची-मिन-ची (ཇི་མི་མོ་ལོ་མོ་)

① राहुल सांकृत्यायन, मेरी तिब्बत यात्रा, दारागंज: छात्र-हितकारी पुस्तकमाला, 1937, p.64.

② 更敦群培:《更敦群培文集——智游列国漫记》(藏文),四川民族出版社2019年版,第6页。

③ 周可可、刘怀玉:《从诗学革命到女性政治——西方学界关于克里斯蒂娃思想研究评述》,《哲学动态》,2007年第6期,第28—33页。

④ མུ་ལུག་实际指熬制的热汤中加入糌粑、萝卜丝等各种食材慢火熬制而成的糌粑粥。

⑤ राहुल सांकृत्यायन, मेरी तिब्बत यात्रा, दारागंज: छात्र-हितकारी पुस्तकमाला, 1937, p.62.

གཞིག་མེད་གཞིག་)，一定”。^①读者跟随作者的脚步在畅游异域世界的过程中，这类具有异域风味词汇的使用，在一定程度上能增强读者的“西藏体验”。

此外，《我的西藏之旅》中还存在另一类被印度化的藏语词汇，它们原有的藏语释义被隐藏，呈现于文本中的只有被附加于其身的印地语释意。其背后彰显拉胡尔试图将西藏文化，特别是藏传佛教纳入印度话语体系的意图。例如，当拉胡尔一行前往热振寺途径（今译“爬亚”，林周县甘曲镇朗当村的一个自然村小组）时，拉胡尔与更敦群培讨论这一地名的意思，“更敦群培绞尽脑汁地思考这个地名的意思，但我告诉他，‘བ་གཡལ་’即‘पाया’，是得到的意思，是一种通过自身努力而取得的东西，而非行窃或武力”。^②在游记中，“བ་གཡལ་”一词被印地语词汇“पाया”所取代，它们的发音近乎一致，可以看作是“བ་གཡལ་”的音译。拉胡尔将“पाया”一词的意义强加在藏语“བ་གཡལ་”上，印度读者所获得的只是被赋予印地语意义的“पाया”，更敦群培的解释消失在这一权力话语中。此外，拉胡尔在解释这一词语的含义时特别强调，得到不能通过行窃或武力的方式，其影射对象即游记中多次提及的土匪。拉胡尔在这里用暗讽的方式，批判那些收获不义之财的土匪，并站在权力的高峰处“劝诫”那些害得他整个旅途担惊受怕的土匪放下屠刀，走上正道。

此外，游记中对所有“山”的称呼均使用的是藏语的“ལ་”（拉）或“རི”（日），一定程度上增强了文本的异域风情。但一次当他们一行来到萨迦（今日喀则市萨迦县）附近时，面对眼前的一座山，拉胡尔写道：“山不高，不应叫‘ला’而应该叫‘लाई’。”^③“लाई”由两部分构成：“ला”是对藏语“ལ་”的音译，而“ई”则是印地语字母中的第四个字母，除可作为词缀外，还可将形容词转换为名词，以其带后的名词多为阴性名词，兼有比原词略小或略低的意思。^④在这里，拉胡尔借用印地语构词法，将藏语的“ལ་”与印地语的“ई”强行拼接，异化出一个在两种语境中都不存在的词汇，即“ལ་-ई”，藏语的རི་མུང་，རི་མུང་མུང་，དེུ；印地语的पहाड़ी，छोटी पहाड़ी，टीला；甚至英语的hill均可以去选择，但都没有被选择，究其缘由可以从情态系统的角度来分析。“इसे ला न कहकर लाई कहना चाहिये।（它不应叫‘ला’而应该叫‘लाई’）。” चाहिये属中值情态动词，情态值较高。它可以理解为表达义务情态语义，表示拉胡尔通过施加义务的方式指导西藏小山命名的行为。这一义务情态语义的生成主要依赖于拉胡尔文化优越意识所形成的自我中心的强力，在此强力的驱动下，是他试图操控和支配藏语词汇乃至藏地文化符号的意图。

《我的西藏之旅》中还有一类词的选择和使用更能体现拉胡尔对西藏所持有的态度是俯视观察之所得。寺庙是拉胡尔西藏之旅的“目的地”，这里珍藏有令他魂

① राहुल सांकृत्यायन, मेरी लिब्बत यात्रा, दारागंज: छान-हितकारी पुस्तकमाला, 1937, p.3.

② Ibid., p.8.

③ Ibid., p.98.

④ R.S. McGregor, Oxford Hindi-English Dictionary, Oxford: Oxford University Press, 2000, p.109.

牵梦绕的贝叶经，为了找寻它，拉胡尔不惜拖着病躯积极奔走，只为在有限的经费和时间内，完成寺庙的考察任务。一次他们一行来到江孜（今日喀则市江孜县），朋友见拉胡尔高烧不退，劝他在江孜多休养几日，吃些药等病情好转后再出发。拉胡尔回答说：“我的体温正逐渐下降，树叶已然渐渐转黄，于我而言，我的药就是赶紧考察完所有寺庙，路上走着走着我的病会慢慢痊愈的。”^①可见“寺庙”这一空间对拉胡尔而言具有重要的意义。同样，在文本中关于“寺庙”的叙述也占有很大比重。其中，“寺庙”一词，印地语和藏语名称均有出现，但通过对“寺庙”的相关文本进行分析，发现印地语的“寺庙”使用率更高，如ग्य-ल्ह-खड（杰拉康），拉胡尔会在其旁特意加一个括号备注说明“भारतीय देवालय”^②（印度的寺庙）、ट-शी-ल्हून-पो（扎西伦布寺）会在其旁加上印地语的寺庙一词“का मठ”^③或“विहार”^④，श-लु（夏鲁寺）会在其旁直接写上印地语的寺庙一词“मठ”^⑤等等。与文本中出现的其他文化负载词（如糌粑、牛皮船、青稞酒等）或其他非文化负载词（如山、兄弟等）不同，拉胡尔对“寺庙”一词的使用显然更注重印地语词汇的选择与使用，而非藏语词汇。其次，对寺庙这一空间进行更为深入的介绍时，藏语的“寺庙”便直接消失于文本中，完全被印地语的“寺庙”所取代。拉胡尔对朗唐寺的记录十分有代表性：

爬到一座红色的山顶，就看到了矗立在佛塔间的郎唐寺（लड-थड का विहार）……同西藏其他寺庙（मठ）不同，这所寺庙（मठ）没有修建在山上，而是山下……它同西藏其他寺庙（विहार）所面临的问题一样……我们进入到寺庙（मंदिर）内部……随后，我们还参观了其后的寺庙（देवालय）和佛塔，参观结束后便启程出发了。^⑥

在这段表述中，拉胡尔从印地语词库中生搬硬套地选用了关于寺庙的四种不同表达方法，分别是विहार、देवालय、मठ和मंदिर。为何说是生搬硬套？因为其中大部分词专指印度教的寺庙，如देवालय、मठ和मंदिर。在这里，拉胡尔宁愿将印度教寺庙的词语用在佛教寺庙上，也不愿使用藏语中“寺庙”相关词汇的音译，这与他藏传佛教的认知态度不谋而合。此外，当拉胡尔对藏传佛教寺庙的历史和内部空间进行介绍时，他极为注重找寻其中的“印度身影”。在参观热振寺时，他在描述寺庙内

① राहुल सांकृत्यायन, मेरी तिब्बत यात्रा, दारागंज: छात्र-हितकारी पुस्तकमाला, 1937, p.55.

② Ibid., p.13.

③ Ibid., p.65.

④ Ibid., p.66.

⑤ Ibid., p.67.

⑥ Ibid., p.19.

部空间时写道：

所有的壁画与印度阿旃陀石窟里的壁画没有区别，我实在不敢相信这里的壁画竟然和阿旃陀的壁画可以这般相像。其中有两幅与阿旃陀石窟中有名的莲花手菩萨（बोधिसत्व पद्मपाणि）具有以下相同的特征：呈站立姿势，脖前璎珞饰品少而华美，体态婀娜多姿，臂弯与胸膛宽大而饱满。因不让拍摄，所以我不能将它们带回印度，为此深表遗憾……昨天临行前我又去了趟寺庙主殿……这次再去主要是冲着这些壁画。^①

在拉胡尔看来，相较于西藏其他方面而言，藏传佛教身上有着浓厚的印度烙印，是印度文化的衍生物，藏传佛教寺庙中积聚印度文化的瑰宝，藏语中的“寺庙”一词承载不了这一“重量”，于是他宁愿选择印度教的“寺庙”词汇也不愿选择轻易接受藏语的“寺庙”词汇。在这样的一种自我中心主义的霸权心态驱使下，拉胡尔游记中关于藏传佛教寺院的描绘转而成为介绍印度艺术或印度僧侣在西藏的情况。西藏佛寺乃至藏传佛教的主体性和完整性均丧失于这一具有文化霸权色彩的表述之中。

三、叙述手法的选择

真实性是拉胡尔在旅行创作中一直追求的目标，拉胡尔认为：“旅行者应充分认识自己的责任，不应在作品中大肆欺骗和宣扬一种错误的信念，让读者误入歧途。”^②为增加文本的真实性，拉胡尔在创作《我的西藏之旅》时很注重叙事策略的运用，以求增加文本的真实性。同大多数旅行文本一样，拉胡尔采用第一人称叙述，“讲述”他的西藏之旅。最为特别的是，《我的西藏之旅》主要由日记、书信和回忆录三部分构成。其中关于书信和日记的占比如表中所示：

	书信（封）	日记（篇）	备注
第一章	1	6	
第二章	2	4	
第三章	1	6	
第四章	0	0	
第五章	1	0	回信
增补章节	0	0	

① राहुल सांकृत्यायन, मेरी तिब्बत यात्रा, दारागंज: छात्र-हितकारी पुस्तकमाला, 1937, p.31.

② राहुल सांकृत्यायन, धूमक्कड़-शास्त्र, दिल्ली: राजकमल प्रकाशन, 1949, p.143.

这本游记主要分为五个主要章节和一个增补章节，前三章主要讲述拉胡尔一行在拉萨、林周和日喀则发生的故事，全文均以书信和日记构成，收信人均为其好友帕丹特·阿南德·高瑟勒亚扬（भदन्त आनंद कौसल्यायन），属私人信件。后两章大多采用回忆录的叙事手法讲述拉胡尔一行返程途中和在尼泊尔发生的故事，其中涉及一篇书信，与文中的其他书信不同，这是其尼泊尔好友赫姆拉杰·夏尔马（हेमराज शर्मा）寄来的一封简短的梵文回信。通过比较可以看出，有关西藏叙事的主体部分均由日记和私人书信杂糅而成。它们在时间的串联下彼此交织，共同编织出拉胡尔所描绘的西藏图景。与之相比，拉胡尔的其他旅藏游记文本中虽同样采用第一人称叙述方法，但并未使用日记和书信体裁。日记和私人书信的选择和使用对拉胡尔“讲述”西藏故事有何帮助？对读者而言又会带来哪些不一样的阅读体验呢？

首先，日记和私人信件的使用可以增添文本的可信度，进而构建出叙事的权威性。“20世纪80年代以前，旅行写作不受重视的一个原因在于，作为非虚构文学，它的叙事带有旅行者的主观意愿和对真实性的隐瞒。”^①通过将日记和给好友寄出的私人信件直接收录进《我的西藏之旅》，并将其作为西藏叙事的全部，拉胡尔努力尝试弱化其旅行记录的虚构性，增强其可信度。日记是个人日常生活的实录，具有私密性的特点。一般一日一记，有且只有一个明确的时间，这就要求日记具备即时性的特点，而“即时性的书写能客观呈现原生态面貌”，^②能有效抗拒遗忘与变异，因此日记是一种具有很强真实性的文体。拉胡尔的日记写作强调时间的精确性以及记录的即时性：“1934年7月31日，早上8：30我们从爬亚出发”^③“1934年8月1日，早上从那兰扎寺发出。多云，但没有下雨”。^④事件的发生和对事件的记录“越是同步展开，就越贴近日记的本色，即对原发事件的绝对忠诚”。^⑤在此背景下，读者不会怀疑拉胡尔一行是否真的在1934年7月31日这一天早上8：30出发赶路，也不会质疑1934年8月1日当天那兰扎寺周边天气是不是阴天。同样不容读者质疑的还有在这一框架中所存在的故事。此外，拉胡尔的书信是真实的自我与真实的好友之间的私人通信，在游记中也依然保留着书信文体的基本格式，增加了书信文体的在场感。又因为日记和信件均具有私密性的特点，日记一般只写给自己看，书信的内容一般仅限于写信者和收信者两人之间，它们的私密性属公民隐私权的范畴，受国家法律保护，还受社会道德的制约，故在道德和法律的双重监视下，第一人称“我”是日记和书信的法定叙述者，具有法律的权威性，这在一定程度上又增添了文本的可信度。同时，这一叙事方式的使用，具有无可替代的话语优势，即只有作者讲述他所

① 田俊武：《旅行写作》，《外国文学》，2021年第4期，第95—106页。

② 赵宪章：《日记的私语言说与解构》，《文艺理论研究》，2005年第3期，第85—94页。

③ राहुल सांकृत्यायन, मेरी तिब्बत यात्रा, दारागंज: छात्र-हितकारी पुस्तकमाला, 1937, p.8.

④ Ibid., p.12.

⑤ 赵宪章：《日记的私语言说与解构》，《文艺理论研究》，2005年第3期，第85—94页。

见、所思、所想，无需他人的应和或证实，具有毋庸置疑的权威性，即“第一人称权威”。

其次，日记和书信的特点能在一定程度上影响读者成为其话语权威的维护者。韦恩·布思在《小说修辞学》中探讨了代表传统小说叙事方式的“讲述”和代表现代小说叙事方式的“展示”的使用效果，赵宪章将他的观点凝练为：“讲述即作家或其可靠叙述者直接在作品中呈现，对作品中的人和事进行评论或判断；而‘展示’是客观地将故事展示给读者，作家或其可靠叙述者不在作品中露面，也不对作品中的人和事流露倾向或发表评论。”^①在此基础上，赵宪章还进一步讨论了日记体小说的文学魅力，他指出：“以第一人称‘讲述’为主要叙述方式的日记体小说的独到之处就在于它对隐秘的心理世界的客观‘展示’……这一叙事方式的使用能够弥补现代小说所推崇的纯‘展示’的无力感。”^②在《我的西藏之旅》中，不论是书信还是日记均存在讲述与展示相杂糅的方式，作者试图通过从客观描述上升至情感诉说，以更有力地呈现出他对西藏所持有的某种文化霸权认知，进而感染读者与之共情。

当读者随着拉胡尔的书信和日记，在经历了7天的漫长旅途之后，终于来到旅途的第一站——热振寺，在寺院外，读者陪同拉胡尔一同等待更敦群培的好消息，但被告知热振活佛的亲笔信中并未提及同意拉胡尔一行查阅热振寺的贝叶经，拉胡尔极为不甘心地写道：“为了这件事情我大老远跑来这里，我们历经重重艰险来到这四处凶险的地方，只为在热振寺拜读寂护大师亲手写下的贝叶经。当然不仅仅是看一下，我们还希望能拍照片，为此我们还背了一路的拍照设备。难道我们所有的努力都将付诸东流了？”^③日记中拉胡尔毫无保留地将自己的委屈、苦楚和不甘倾泻出来，在此之前的书信和日记中只是着重记录当日的所见与所闻，并未关照过拉胡尔的内心世界，眼下当知晓被热振活佛欺骗后，他便成了一座一触即发的火山，不住地吐露出内心压抑已久的苦闷。经再三恳请热振寺的寺院负责人允许他观看贝叶经无果后，他愤怒地写道：“（热振活佛）在拉萨时为什么不告知清楚？……不知道印度画师保留下的绘画珍品和寂护大师亲手书写的经文是否会葬送在这些无视其价值的持有者手中。”^④需要注意的是，这里故事发生的时间和日记的写作时间存在细微差异，文本中呈现的故事发生时间早于日记的写作时间，这并非是拉胡尔一怒之下写下的气话，而是经过一定时间沉淀之后的所感所思，所以这句话在一定程度上能真实反映拉胡尔对西藏的认知。在这里，拉胡尔将以热振活佛为代表的不予其查阅贝叶经的西藏僧侣称为文化遗产的漠视者，与之相对应，他将自己视为文化遗产

① 赵宪章：《日记的形式诱惑及其第一人称权威》，《江汉论坛》，2006年第3期，第96—71页。

② 同上。

③ राहुल सांकृत्यायन, मेरी तिब्बत यात्रा, दारागंज: छात्र-हितकारी पुस्तकमाला, 1937, p.25.

④ Ibid., p.31.

的保护者，以合理化自己的怒斥。在拉胡尔看来，西藏的文化遗产是与印度有直接或间接关系的文物。他在这里所表露出的某些认知在第三本旅藏游记中得到了极致的发挥——“西藏的寺庙是印度艺术和知识的博物馆”。^①拉胡尔全然忽略藏传佛教的主体性和藏传佛教的中国归属，片面地将藏传佛教寺庙视为印度的文化遗产的博物馆。

徐岱在《小说叙事学》中指出：“我们仍然是在借助于叙事主体的眼睛在看，叙事主体通过叙述者的隐匿而作的名义上的沉默本身，便是其介入的一种方式。因为归根结底，他仍然在控制着整个叙事活动，使各种叙事技巧和法则协调一致，以形成一个完整的叙事文本，这种文本就是叙事主体所希望我们看到的東西。”^②拉胡尔在游记中呈现的“藏传佛教”并非真实的藏传佛教，而是他为迎合或影响读者进行的主观建构。正是由于拉胡尔始终以印度佛教继承者的视角看待藏传佛教，致使他始终俯视着藏传佛教，致使他只愿意去挖掘藏传佛教中的印度元素，致使他遮蔽了印度佛教经过藏传佛教徒的解释、创造，生根发芽已然成为具有中国特色的藏传佛教独特形态的这一事实。读者借助拉胡尔的双眼，被自觉带入作者的语境中，进入作者的心境，与作者产生共情，在拉胡尔所构建的第一人称权威话语下，不自觉地成为这一话语权威的认同者和维护者。在此情况下，读者看到的也都是只包含印度身影的藏传佛教寺庙，这与拉胡尔在旅行文学创作中所追求的真实性相悖，与藏传佛教的主体不符，同时也不利于文明之间的友好往来。

四、结语

“特定组织、特定机构范围内的霸权、某个社会层面上的霸权，都是在话语中产生，在话语中再造，也是在话语中体现争夺和得到改变的。而且，在话语秩序的范围內，可以看见以特定方式建构话语实践的过程，正是在这个范围内，话语本身作为（尤其是文化的）霸权的一种形式开始被认为理所当然，并赢得广泛的接受。”^③由此，本文以拉胡尔的《我的西藏之旅》为主要文本研究对象，刻意找出文本中存在隐藏的权力话语，即从文本中西藏人物的命名、藏语词汇的再诠释和第一人称权威叙事手法的选用三个方面出发，试图深度挖掘文本与意识形态之间的关系，揭示话语背后潜藏的权力。

《我的西藏之旅》他者西藏从内到外被权力裹挟进印度社会集体想象的洪流之中，成为拉胡尔话语权威下的异化物。文本内部，从贯穿于整本游记中关键人物的命名，到重构与选择散落于文本中带有特殊意义的词汇，它们相互作用共同支撑起

① राहुल सांकृत्यायन, यात्रा के पन्ने, देहरादून: साहित्य सदन, 1952, p.113.

② 徐岱：《小说叙事学》，商务印书馆2010年版，第78页。

③ [英] 诺曼·费尔克拉夫著，殷晓蓉译：《话语与社会变迁》，华夏出版社2003年版，第9页。

文本内部的权力框架。在此基础上，拉胡尔还试图从文本外部向内注入权力的稳固剂。全文在以日记和书信为交织的第一人称叙述的带动下，构建起第一人称话语权威，由此读者被不自觉地被带进文本中，与作者产生某种层面共情，成为这一话语权威的维护者。透过话语权势透镜，可以发现《我的西藏之旅》具备坚固的权力叙事架构，“权力”无处不在，无孔不入。

习近平总书记在党的二十大报告中强调：“增强中华文明传播力影响力。坚守中华文化立场，提炼展示中华文明的精神标识和文化精髓，加快构建中国话语和中国叙事体系，讲好中国故事、传播好中国声音，展现可信、可爱、可敬的中国形象。加强国际传播能力建设，全面提升国际传播效能，形成同我国综合国力和国际地位相匹配的国际话语权。深化文明交流互鉴，推动中华文化更好走向世界。”^①在全面开放的新格局下，如何讲好中国故事，传递好中国形象，增强中华文明传播力与影响力，成为当下面临的历史新课题。在此背景下，西藏形象作为中国形象的一个重要组成部分，“域外西藏形象的历时性梳理，有益于在新媒体背景下，在西藏形象‘自我述说’传播实践上理清思路，寻找突破点”。^②结合中印关系的现实问题及全球化的时代氛围，透过拉胡尔所讲述的中国故事，为我们找到了当前西藏形象自塑的突破口。拉胡尔强调印度佛教与藏传佛教之间的联系，认为藏传佛教是印度佛教的衍生物，忽略了藏传佛教的主体性，忽略了藏传佛教与苯教之间的冲突、解释与融合，忽略了汉传佛教与藏传佛教之间的亲密关系。正是源于这样的一种认知，拉胡尔便以文化输出者自居，在字里行间中充斥着对他者的文化霸凌。在此背景下，对内如何有效彰显藏传佛教的中国归属特质，对外如何将藏传佛教作为中国故事的有机部分加以叙述，是当前中国文化走出去的重要课题。

[责任编辑：李丽]

① “习近平：高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告”，新华网，2022年10月25日，http://www.news.cn/politics/2022-10/25/c_1129079429.htm。

② 泽玉：《“话说”西藏：对叙述主体的传播观想》，《中国藏学》，2022年第3期，第166—219页。