

迷失菩提的當代詮釋——第六世達賴喇嘛倉央 嘉措文學化傳記的漢地傳播[▲]

洪士惠^{*}

摘要

三百年前的轉世活佛第六世達賴喇嘛倉央嘉措（1683-1706？），因違反格魯派禁止接近女色的規定而留下叛逆的形象，官方也因此極少記載他的個人事蹟或宗教影響。然而 2006 年青藏鐵路開通後，他的「情詩」開始在漢地廣為流傳，連帶的出版市場也出現眾多關於他的個人「傳記」，從散文、小說到揭密等各種類別皆有之。一般記述宗教人物的「聖傳」或「宗教傳記」，皆是突出人物的神異或超常之處，但漢地關於倉央嘉措的文學化傳記卻是特意彰顯人的情愛。這樣的寫作方向，既有轉世活佛的神話色彩，也蘊含寫實的人生情態，且在佛教本質上的覺醒觀念與官方刻意彰顯的理性啟蒙間，構顯成當代重新詮釋藏傳佛教思想的信仰內涵，並以此宗教的「社會再生產」呈顯新的時代趨向。

關鍵詞：傳記、神話、覺醒、活佛、社會再生產

[▲] 承蒙兩位匿名審查委員提供的寶貴意見，謹致謝忱。

^{*} 元智大學中國語文學系副教授。

一、前言

元朝以來，西藏政權與神權合一的「政教合一」制度，確立了藏傳佛教的地位。現今藏傳佛教共有四大派，分別為寧瑪派（紅教）、噶舉派（白教）、薩迦派（花教）、格魯派（黃教），其中，又以清朝以來取得「神-王」地位的格魯派（黃教）達賴喇嘛系統，最廣為人知。1653年清朝順治皇帝正式冊封第五世達賴羅桑嘉措為「西天大善自在佛所領天下釋教普通瓦赤喇怛喇達賴喇嘛」，自此開始，「達賴喇嘛」這名稱即同時具有政治和宗教的雙重意涵。尤其1959年第十四世達賴喇嘛丹增嘉措因中國大陸政治因素而流亡於印度德蘭薩拉的「被壓迫」處境，以及他於1989年獲得諾貝爾和平獎的肯定，亦擴展達賴喇嘛轉世系統的知名度。

歷來達賴喇嘛的轉世系統中，除了第十四世達賴喇嘛外，在當今漢地最具知名度的是第六世達賴喇嘛倉央嘉措（1683-1706？），他以跌落神壇的凡人形象而受到矚目。西藏藏民的觀念認為，每一世的達賴喇嘛都是觀世音菩薩的「應身」，「應身」之意是「眾生機感，義如呼喚；如來示化，事同響應，故名為應。」¹達賴喇嘛可經由「乘願再來」的轉世心願，再次服務人群，這也就是人們所知的「活佛」。²但三百年前的第六世達賴喇嘛倉央嘉措卻以轉世活佛身份與民間女子談情說愛，違反格魯派戒律，這除了挑戰清朝金瓶掣籤真假活佛的問題外，也留下了他叛逆但浪漫的情僧形象。

位處高山的西藏連繫了轉世活佛的神秘性。西藏因地理環境的艱險難行，加上藏傳佛教的密教色彩，予人無限的想像空間，且藏傳佛教提到現世即存在的「香巴拉」人間天堂，³也讓外界欲想一窺究竟。詹姆斯·希爾頓（James Hilton）知名長篇小說《消失的地平線》（1933）即是根據「香巴拉」傳說而成，並將之稱為「香格里拉」，因而在這部小說的傳播影響下，「香格里拉」一詞便成為當代人們懷想的烏托邦，甚至具體化成為中國大陸的旅遊勝地。⁴尤其2006年青藏鐵路開通後，觀光景點的開發、旅遊人數的增長、漢族新移民的融雜，漸漸削弱西藏神祕特徵的同時，各種西藏的歷史故事、旅遊故事也就紛紛傳播至漢

¹ 尕藏加：《密宗——藏傳佛教神祕文化》（北京：中國藏學出版社，2012），頁15。

² 元朝以後，漢人稱這些轉世修行者為「活佛」。

³ 在藏傳佛教中存在一個北方極樂世界「香巴拉」，這與南傳印佛教圈和北傳漢佛教圈的「西方極樂世界」不同。根據研究指出，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。

⁴ 原屬於「大西藏」範圍的雲南迪慶藏族自治州「中甸」，於2002年正式更名為「香格里拉」。

地。這其中，第六世達賴喇嘛倉央嘉措及與其有關的「黃房子」，⁵也就頻繁傳入公眾視域，甚而引起「倉央嘉措熱」，⁶神與人、出世與入世不再僅呈現二元對立，而找到了融合的可能性。據傳「黃房子」即是第六世達賴喇嘛倉央嘉措與情人幽會的地方，他在藏地廣為流傳的「情詩」更「舉證」了這段歷史，⁷而後，漢地出版市場上密集出現倉央嘉措的揭祕、探索及傳記出版品。從青藏鐵路開通後的 2007 年迄今，在中國大陸密集出版近三十部以倉央嘉措為主題的漢語作品，⁸呈顯新時代的跨文化影響。尤其倉央嘉措留下的官方歷史資料極少，⁹因此這些作品大都是結合民間傳說與虛構想像的「文學化傳記」。根據研究，文學類別中的「傳記文學」是以文學筆法敘寫傳記，¹⁰但是當代倉央嘉措傳記，無論是散文或小說，幾乎都是以他流傳在民間的情詩為時間軸，串連成他的「情僧」形象，文學化程度更甚，並在無法確定創作年代、真偽情詩的情況下，建構／虛構倉央嘉措的一生，¹¹且即使是揭祕、探索類的傳記，也大都是在其「神-王」的位置上，以「情詩」為證，強調他個性中的叛逆思維，跳脫歷代達賴喇嘛傳記中以神聖為主的敘事框架。

倉央嘉措的卒年，共有「早逝」、「軟禁五臺山」、「厭世自溺」、「駐錫阿拉善旗」等 24 歲、25 歲、64 歲死亡的不同說法，¹²但目前倉央嘉措的文學化傳記中，除了漢族學佛者白瑪僧格《倉央嘉措塵封三百年的秘密：解開六世達賴生死之謎》，¹³以及藏族漢語作家多杰

⁵ 倉央嘉措的情人將房子漆成代表倉央嘉措格魯派「黃教」的黃色。

⁶ 榮立宇、劉彬彬：〈倉央嘉措詩歌在漢語文化圈中傳播的流俗化〉，《西北民族大學學報（哲學社會科學版）》第 2 期（2013），頁 116。

⁷ 黃灝、吳碧云：《倉央嘉措及其情歌研究資料匯編》（拉薩：西藏人民出版社，1982），頁 37。

⁸ 搜尋中國大陸資料顯示，目前與倉央嘉措相關的出版作品除了 1980 年倉央嘉措著、王沂暖譯《倉央嘉措情歌》；1981 年倉央嘉措、阿旺倫珠達吉著、莊晶譯《倉央嘉措情歌及秘傳》；1981 年阿旺倫珠達吉註、莊晶譯《六世達賴喇嘛倉央嘉措秘傳》，以及 1982 年黃灝、吳碧云《倉央嘉措及其情歌研究資料匯編》之外，從 2007 年迄今密集出版近三十部作品。其中除了邱常梵：《走過倉央嘉措的傳奇：尋訪六世達賴喇嘛的童年和晚年，解開情詩活佛的生死之謎》（臺北：橡樹林文化、城邦文化事業股份有限公司，2014）明確標示是臺灣作家所述外，其他都是中國大陸作家的作品，因而本論文討論方向以中國大陸政治與文化語境為主。

⁹ 降邊嘉措：〈我所知道的倉央嘉措〉：「唯獨六世達賴倉央嘉措沒有正式的、官方撰寫的傳記；他的生平事蹟，也沒有多少真實可信的文字資料。著名藏學家牙含章在《達賴喇嘛傳》一書中，不得不用「撲朔迷離的達賴倉央嘉措」這樣一個標題來介紹他的生平」，收錄於白瑪僧格：《倉央嘉措塵封三百年的秘密——解開六世達賴生死之謎》（新北：大喜文化有限公司，2013），頁 12。

¹⁰ 張漢良：〈傳記的幾個詮釋問題〉，《當代》第 55 期（1990），頁 31。

¹¹ 研究者認為，中國大陸敘寫倉央嘉措的文章或出版品：「幾乎都舞文弄墨側重在寫相思之苦、寫情愛之纏綿悱惻，絕大多數穿鑿附會或是擅自臆測或是添油加醋，想像力如天馬行空，看得我瞠目結舌，那已經不是在寫倉央嘉措的故事，簡直可以說是作者個人的文學創作了。」邱常梵：《走過倉央嘉措的傳奇：尋訪六世達賴喇嘛的童年和晚年，解開情詩活佛的生死之謎》，同註 8，頁 77；或是「在文學作品中，無論是戲劇還是小說，都需要戲劇衝突推動情節的發展。詩人把這一手法運用到詩歌當中，給人強烈的新鮮感，極大增強了藝術感染力。倉央嘉措的詩歌廣為流傳的一大原因也是基於他的特殊身分」任卓灝：《六世達賴喇嘛：倉央嘉措的情與詩》（臺北：廣達文化事業有限公司，2011），頁 217。

¹² 白瑪僧格：《倉央嘉措塵封三百年的秘密——解開六世達賴生死之謎》，同註 9，頁 127-135。

¹³ 同前註。

才旦《倉央嘉措》¹⁴以繁複綿長的想像細節將他敘寫至 64 歲的修行人形象外，其他大多數漢族作家所寫的傳記皆是聚焦在他 24、25 歲早逝前的青春情事，增添了這位「神-王」因愛情而叛逆的浪漫色彩。

三百年前的第六世達賴喇嘛倉央嘉措因愛情而違反格魯派戒律，捲起藏、蒙、漢三方之間的政治風暴，而現今在藏、漢文化交匯與融合的過程中，倉央嘉措的個人事蹟在漢地被重新詮釋。倉央嘉措轉世活佛的神話色彩，佛與人的組合，加上愛情至上的迷魅特色，雖削減了達賴喇嘛「神-王」活佛轉世系統的崇高地位，但卻也貼近了人們的生活。在宗教的社會再生產過程中，其以既妥協亦叛逆的方向，延續藏族藏傳佛教的宗教文化。

二、情詩、道歌與當代社會

歷史上，倉央嘉措約近十年的「神-王」地位，因政治而起落。自從 1193 年藏傳佛教噶瑪噶舉派創始人都松欽巴在臨終前口囑他要轉世開始，「轉世」制度相繼被各教派採納。靈魂不死、投胎復生的唯心觀念與寺廟集團的經濟利益相結合，形成了極為特殊的神權宗教制度。從尋找轉世靈童的卜卦、尋找、認定、教育、供養，以及信奉等一整套制度，都是為了確認「活佛」的轉世身份與地位，並由此逐漸衍生成「政教合一」的政權。格魯派達賴喇嘛轉世系統亦然。正常情況下，轉世的達賴喇嘛大都於童年時「坐床」後正式登位，¹⁵但 1682 年第五世達賴喇嘛圓寂之後，擁有世俗政治權力者「第巴」¹⁶桑結嘉措為了自身利益隱瞞他的死訊，至後經歷西藏、蒙古、清朝三方政治角力，第六世達賴喇嘛倉央嘉措遲至 15 歲才於布達拉宮「坐床」，開啟了他的「神-王」時代。

以藏傳佛教觀念而言，轉世活佛雖然帶著前世的修行成果再度服務人間，但是仍需在原有的根器基礎上，學習佛學相關知識。倉央嘉措 15 歲坐床，他的修行過程、佛學成就，乃至社會文化觀也就勢必受到影響。尤其桑結嘉措將他視為政治魁儡，已削弱了他的實權，再加上長期未能在公眾視野下檢驗其宗教修行的成果，倉央嘉措明白自己是已被架空的「神-王」。因此當他「坐床」之後未久，藏地民間便盛傳，倉央嘉措經常前往附近情人瑪吉阿米居處「黃房子」與情人約會，或是夜晚私自離開布達拉宮前往酒店尋歡，甚至最後拒絕受戒。¹⁷這也導致同樣信奉藏傳佛教的蒙古政敵質疑他是「假達賴」，轉向清朝政府告狀，隨

¹⁴ 多杰才旦：《倉央嘉措》（西寧：青海人民出版社，2012）。

¹⁵ 轉世靈童經由「坐床」儀式後，便正式成為繼位者。

¹⁶ 或譯為第司、第悉，又作第悉藏巴。西藏「政教合一」後，達賴、班禪掌握前、後藏的宗教權力，而世俗的政治權力由第巴掌控和實施。

¹⁷ 邱常梵：《走過倉央嘉措的傳奇：尋訪六世達賴喇嘛的童年和晚年，解開情詩活佛的生死之謎》，同註 8。

後在押解倉央嘉措前往北京接受審查途中，¹⁸於青海湖畔死亡或失蹤，時年僅 24、25 歲。然而即便倉央嘉措一生的所作所為有悖於「神-王」形象，官方單位也立即另立一位益西嘉措為第六世達賴喇嘛，但在藏民心中，卻始終認定倉央嘉措才是真正的第六世達賴喇嘛。

19

倉央嘉措出生於西藏東南部門隅地區，門巴族人，門巴族因為在地緣上屬於藏區，使用的門巴語也屬漢藏語系藏緬語族藏語支，因此門巴族的文化幾乎與藏族相近，倉央嘉措的成長過程也就受到兩種文化的交相影響。兩族除了皆信仰藏傳佛教外，也都有格薩爾王史詩、獼猴與人等神話。只是倉央嘉措在成為藏傳佛教格魯派達賴系統的「神-王」以前，他的門巴家族是信奉藏傳佛教寧瑪派。

最早成立於十一世紀的藏傳佛教寧瑪派，以及後來陸續成立的噶舉派、薩迦派各派的僧人皆著重法術、也可娶妻生子，且因在「政教合一」制度下，位居社會上層。當時的西藏傳統社會，寺院依附於各個地方的封建勢力，其所屬僧人自然完全依靠地方政權來供養，在客觀上造就了一個極為特殊的社會階層，世俗法律和道德規範都無法對僧人發揮約束力，寺院戒律又形同虛設，這使得他們的社會生活和寺院生活為所欲為，肆無忌憚。²⁰這樣的僧人樣態有違大眾期待，因而宗喀巴（1357-1419）決意宗教改革，另行創立格魯派，翻轉先前的負面形象：「所謂『格魯』，在藏文裡的意思指『善規』，即指該派主張僧人嚴守戒律，不娶妻和從事生產勞動，強調次第修學，主張先顯後密，顯密圓融。」²¹格魯派以修行佛教教義為主的「先顯後密」主張，以及不娶妻生子的出家人戒律，確認了僧侶做為民間聖者的社會地位，甚至因此獲得清朝政府的認可，成為藏傳佛教的主要教派。倉央嘉措從寧瑪派信徒到做為格魯派「神-王」的經歷，也就聯繫了他後來「叛逆」的行事作為。

研究資料指出：「並非自願成為達賴喇嘛的倉央嘉措，十五歲以前的生活給他思想打下了深深的烙印，懷念家鄉的一切。雖然高牆深院、戒律深嚴的宮廷生活、宗教學習頻繁，似乎都未能從根本上束縛住他的思想。」²²這段文字中以倉央嘉措「並非自願」成為達賴喇嘛，連結他在 15 歲以前生活對他的重要影響，但最後又以「似乎」二字，顯現作者的猜測之意；高平《倉央嘉措》更以文學筆法敘寫倉央嘉措因看到紅教寧瑪派喇嘛的迎親隊伍，想起幼年時也見過同樣的場景，而今「從這位喇嘛身上看到了一種類似詩意的東西」、「你瞧，那兩條河不是匯合在一起了嗎？這條充滿熱情和追求的河流上飄著一位新娘，真像是

¹⁸ 在藏文史料中，一種認為倉央嘉措赴京是奉旨；另一種是認為未徵得康熙同意強行執送。黃灝、吳碧云：《倉央嘉措及其情歌研究資料匯編》，同註 7，頁 22。

¹⁹ 苗欣宇、馬輝：《活佛情史——六世達賴喇嘛倉央嘉措的情史與真史》（臺北：風雲時代出版股份有限公司，2011），頁 138。

²⁰ 余仕麟：《藏族倫理思想史略》（北京：民族出版社，2015），頁 472-473。

²¹ 同前註，頁 475。

²² 黃灝、吳碧云：《倉央嘉措及其情歌研究資料匯編》，同註 7，頁 20。

飄著一朵蓮花。新娘的腰間，繫著嶄新的邦典，像是鮮豔的彩虹。」²³作者以倉央嘉措家庭信仰紅教寧瑪派的成長背景，虛構了他以格魯派的「神-王」身份面對紅教寧瑪派喇嘛娶妻生子的畫面，生發了歌頌男女情愛的詩意想像；或是林玥《一代詩僧倉央嘉措：達賴六世的佛說情詩與傳奇人生》也是如此描寫這些前塵往事：「黃色大殿裡，倉央嘉措覺得自己在民間的十五年，好似一場前世的紅塵夢。」「還有達瓦卓瑪，那個有個烏雲一樣的髮髻，桃花一樣絢麗面容的女孩子，是他觸不到的一個夢。」²⁴這裡也寫到了他在家鄉的自由自在以及他的情人身影，這些作品都是以昔／今、平凡人／轉世活佛、寧瑪派／格魯派、自由／不自由的對比方式，合理化他往後在「詩作」中開展愛情主題的來由。

經統計，倉央嘉措留下的「詩作」分別有從 57 首到 1000 多首不同的說法，其中，可信度最高的約有 70 首，²⁵且由藏文轉漢文的「漢譯本」詩作多達 20 多種。²⁶知名藏學家、也是翻譯家曾緘曾寫到：「故倉央嘉措者，佛教之罪人，詞壇之功臣，衛道者之所疾首，而言情者之所歸命也。」²⁷曾緘以「佛教之罪人，詞壇之功臣」說明了倉央嘉措雖是違反格魯派戒律的有過之人，但對詞壇、亦即文壇卻是有所貢獻。倉央嘉措的詩作成績，來自於藏傳佛教的「十明學」中的修辭學訓練。十明學包含聲明學、因明學、工藝學和醫學、醫方明學、內明學、修辭學、辭藻學、韻律學、星象學、戲劇學，其中，修辭學亦稱詩學，即是研究語言修辭方法的學科，而修辭學主要是學習古印度檀丁（Daṇḍin）《詩鏡》²⁸（或譯《詩鏡論》）。倉央嘉措即在此學問根基上，以成長過程的情感經驗，創作這些詩作。

然因文學的隱喻性或多義性，倉央嘉措的這些詩作有人歸之於「情詩」，有人歸之於「道歌」。著名藏學家于道泉於 1930 年使用《倉洋嘉措情歌》的「情歌」標題，²⁹但也有研究者解釋若以藏語解釋倉央嘉措詩作集的名稱，應是「道歌」之意：

《倉央嘉措情歌》原文的題目是「倉央嘉措古魯」，而並非「倉央嘉措雜魯」。

²³ 高平：《倉央嘉措》（臺北：大地出版社，2011），頁 61。

²⁴ 林玥：《一代詩僧倉央嘉措：達賴六世的佛說情詩與傳奇人生》（臺北：野人文化，2014），頁 130。

²⁵ 苗欣宇、馬輝：《活佛情史——六世達賴喇嘛倉央嘉措的情史與真史》，同註 19，頁 165。

²⁶ 因目前倉央嘉措流傳最廣的詩句「曾慮多情損梵行，入山又恐別傾城，世間安得雙全法，不負如來不負卿」，譯者為曾緘，因而本論文所引用詩句，將以曾緘譯作為主。倉央嘉措原著、于道泉譯著、趙元任記音、曾緘譯詩：《達賴六世情歌集》（臺北：老古出版社，1978）。

²⁷ 曾緘：〈六世達賴倉央嘉措略傳〉，收錄於黃灝、吳碧云：《倉央嘉措及其情歌研究資料匯編》，同註 7，頁 41。

²⁸ 本書作者為印度檀丁尤巴金，成書於七世紀，共分三部分，第一部分是文章體裁，分 3 個大類，即詩歌、散文和散韻合體。第二部分是意義修飾，主要通過意義的變化而進行，修辭形式有 35 種。第三部分是文詞修飾和糾正毛病，它又細分為音韻修飾、隱語修飾和克服缺點 3 大類。藏族著名學者雄頓·多吉堅贊首次譯成藏文，之後，藏族其他學者逐步闡釋，遂成為藏族吟詩的善本。曲甘·完瑪多杰：《藏族十明文化》（西寧：青海人民出版社，2012），頁 223。

²⁹ 苗欣宇、馬輝：《活佛情史——六世達賴喇嘛倉央嘉措的情史與真史》，同註 19，頁 188。

在藏語裡，「雜魯」是有規範的，「雜」是名符其實的「情」；而「古魯」的含義是「道歌」，也就是說，我們所說的「倉央嘉措情歌」，在作者的原意中，或許是有勸戒意義的宗教道歌，學術著作中一直堅持翻譯為「倉央嘉措詩歌」是比較嚴肅與客觀的譯法。³⁰

後世關於倉央嘉措詩作的主題歸屬，除了涉及文化翻譯的問題外，也與倉央嘉措的宗教身分以及詩作審美相關，因此在無法確定的情況之下使用「詩歌」一詞成為最好的選擇。只是，先不說這二十世紀初期的傳播情況，在 1949 年中國大陸主政後，將其歸屬於「情詩」是受到政治因素的影響：

藏語裡沒有叫「倉央嘉措情歌」的，是漢族人解讀成情歌的。1981 年，民族出版社出版的《倉央嘉措情詩與祕傳》，用「情詩」作為標題，那是因為怕用「道歌」可能產生與宗教和迷信相關的誤解，是當時的政治環境所決定的，那時文化大革命剛剛結束，凡涉及宗教題材的圖書，都不讓出版。³¹

在 1949 年以前，藏民堅定的佛教信仰連結了其與漢地的關係，³²然而在這之後，中國官方禁止宗教信仰的政策，終止了兩方互利互惠的宗教聯繫，同時也禁止涉及宗教題材的出版品，因此出現上述提及的「情詩」，而非與宗教有關的「道歌」。尤其 2006 年青藏鐵路開通後，西藏成為旅遊勝地之後，代表藏傳佛教「神-王」地位的布達拉宮，或者是布達拉宮對面倉央嘉措與情人瑪吉阿米幽會的「黃房子」傳說，使得倉央嘉措「情詩」更為廣泛流傳。

布達拉宮與黃房子兩個截然不同的隱涉空間，形象化了倉央嘉措的詩句「世間安得雙全法，不負如來不負卿」，³³如何同時不違背佛法與不辜負情人的詩句，不僅寫出了他自身的煩惱，也反映了「這個時代人的慾望和困頓」。³⁴以往，神的意志決定了人的意義，但在當代社會，人的意義是自己決定的，個人的主體性也因此而生，在看似自由的生活狀態中，個人主體性的建構過程雖然因社會的多元化有著更多層面的選擇方向，但人生困擾卻未曾稍減。2010 年引發討論風潮的韓炳哲《倦怠社會》指出，過去的規訓社會裡，人們因為有反對的方向而有了明確的目標，但是在現代的功績社會中，人們自由度提昇後，卻因肯定

³⁰ 苗欣宇、馬輝：《活佛情史——六世達賴喇嘛倉央嘉措的情史與真史》，同註 19，頁 188。

³¹ 白瑪僧格：《倉央嘉措塵封三百年的秘密——解開六世達賴生死之謎》，頁 15-16。

³² 滕華睿著，陳波譯：《建構現代中國的藏族佛教徒》（香港：香港大學出版社，2012）。

³³ 倉央嘉措原著，于道泉譯著，趙元任記音，曾絨譯詩：《達賴六世情歌集》，同註 26，頁 90。

³⁴ 姚敏：〈精裝紀念版序〉，收錄於姚敏：《不負如來不負卿——六世達賴倉央嘉措的詩與情》（北京：北京十月文藝出版社，2016 年 4 月第一版，2019 年 8 月第 21 次印刷），頁 11-12。

力量而出現自我暴力的憂鬱症傾向，³⁵也因此，西藏的宗教文化與位於高山上地理位置是人們眼中得以放鬆自我、安頓身心的「修行」方向。而在此中，在藏傳佛教中追尋的人生真義外，倉央嘉措的經歷與情詩也成為困擾於人世情愛俗世男女的心靈寄託。倉央嘉措從成長環境接觸的門巴族情歌，³⁶到了成為「神-王」之後在詩歌中傳達的情感，顯現了民間男女的愛情需求。尤其中國大陸在現今仍具專制色彩的政治局勢中，倉央嘉措當初以愛情反叛政治約束的形象，不但對社會大眾具有迷魅之處，也擴大化了愛情的重要意義與價值，因此，當代社會紛紛將其解釋為「情詩」時，不僅只是中國大陸官方不希望以「道歌」聯繫宗教主題的結果，也蘊含著人們潛在的反叛心理。

三、人與神之間的神話西藏

與一般傳記紀實方向不同，在宗教領域裡，「聖傳」或「宗教傳記」有其特殊之處：

在不同宗教傳統的歷史文化脈絡下，傳記文類原本即會發展出不同的敘述結構，而聖傳作為宗教人物的傳記體，更得表現其異於一般歷史人物的宗教人格特質。正史列傳所使用的敘述體例，決定了史家務求史傳人物的「典範性」的敘述性格；而聖傳傳主卻在敘事者的刻意敘述下，展現其異常性、超常性。³⁷

歷史傳記與宗教傳記的差別，一是以社會中的人的典範性為主，一是突出宗教人物的異常與超常之處，且研究者認為這種異常與超常是「敘事者的刻意敘述」的結果，這顯現了聖傳、宗教傳記具有文學想像空間。歷來高僧的傳記即是屬於宗教文學化傳記。聖傳作者的傳述動機、人物選擇、記錄視野和敘事風格皆異於一般史傳，尤其其筆下如何運用感通夢的營造，刻劃傳主不凡的形象，突顯修行的特色與成就，藉以增添神奇的色彩是宗教傳記的重要寫作方向。³⁸藏傳佛教宗教人物傳記也是如此。傳統西藏宗教人物傳記分為自傳與他傳，寫法又分呈外、內、密三種，³⁹在西藏中，「藏文傳記作為一種特殊的文獻類型通常被

³⁵ 韓炳哲著，莊雅慈、管中琪譯：《倦怠社會》（臺北：大塊文化出版股份有限公司，2015）。

³⁶ 研究指出，倉央嘉措的情詩深受門巴族民間情歌的影響。于乃昌：〈門巴族民間情歌與倉央嘉措〉，收錄於黃灝、吳碧云，《倉央嘉措及其情歌研究資料匯編》，同註7，頁434；白明琦：〈倉央嘉措詩歌特點及其成因〉，《遼寧行政學院學報》第13卷6期（2011），頁138-140。

³⁷ 李豐楙、劉苑如：〈聖傳的敘述與詮釋——《聖傳與詩禪：中國文學與宗教研究論集》導言（1）〉，《中國文哲研究通訊》第17卷2期（2007），頁221。

³⁸ 梁麗玲：〈歷代僧傳「感通夢」的書寫與特色〉，《台大佛學研究》第30期（2015），頁65-104。

³⁹ 外傳類似於西方對傳記的概念，呈現出生、求學、特殊導師、參考典籍等的細節；內傳則以編年的方式敘述特殊禪定、灌頂等，為了傳授未來的成就者而作；密傳是最後層次或種類的敘事，描述了這位成就

稱為『*mam thar*』，意為『解脫』⁴⁰意思是描述傳主如何一心向佛、走向成熟解脫的道路，其中的密傳是專門陳述傳主禪定過程中所見淨相、所傳、所修祕法和祕密儀軌，以及傳主所具的宿世神通，所見的種種匪夷所思的神蹟和特殊的證語等，因而更能見出藏傳佛教宗教人物傳記神秘色彩的來由。

第六世達賴喇嘛因為是「轉世活佛」，因此當代漢族作家紛紛敘寫他周遭或他自身的種種神秘異象，苗欣宇、馬輝《活佛情史——六世達賴喇嘛倉央嘉措的情史與真史》：「一六八三年，一個孩子出生在西藏門隅鄔堅林寺附近的一戶農民家庭。據說，這孩子出生的時候，天現種種異象，很多鄉鄰都說，這孩子一定不是個凡人」、「這個孩子對五世達賴喇嘛用過的器物，都能準確無誤地辨認出來，而且，他的很多生活習慣都和五世達賴喇嘛一模一樣。這顯然就是五世達賴喇嘛的轉世靈童啊！」⁴¹；謝國琴《世間安得雙全法，不負如來不負卿》：「他是門巴族的小孩，才三歲多，一眼就認出了五世達賴的銅鈴，還拿起來玩耍。這個男孩，長相十分富貴，超越了常人，擁有尊者才有的三十二吉相、八十隨好。他一定就是五世達賴的轉世。」⁴²這兩本著作無論是「不是個凡人」或是「超越了常人」都表現了轉世活佛的非人、而是神的身份，呼應了達賴喇嘛是觀世音菩薩化身的說法。以第一人稱敘寫的夏風顏《倉央嘉措：我是凡塵最美的蓮花》亦是述及相關內容：「蓮花生，梵語裡稱作『巴特瑪薩木巴瓦』，在藏傳佛教中有著非凡的崇高地位。我出生伊始，傳說天降異象，花雨漫天，七輪旭日同時升起，金光耀眼。人們將之視為祥瑞的徵兆，能帶來神明的庇佑」、「於是，甫一出生的我便得到鄰里鄉親的喜愛，他們說我是『蓮花生轉世』，會給家鄉帶來光明與福祉。」⁴³即便蓮花生大師是阿彌陀佛、觀世音菩薩、釋迦牟尼之身語意的化身，也與觀世音菩薩有關，然而這部作品將達賴喇嘛直接聯繫寧瑪派蓮花生大師，有意呈顯達賴喇嘛「人」身的同時，也在「為家鄉帶來光明與福祉」的敘述中，傳達蓮花生大師是藏傳佛教的創立者與傳播者，因此轉世而來的達賴喇嘛也對藏地極為重要。

耐人尋味的是，與前述漢族作家敘寫倉央嘉措的神性相較，藏族漢語作家多杰才旦《倉央嘉措》則有意淡化漢族作家筆下轉世靈童的神話／神化色彩。作家敘述「認證」過程時，僅以尋訪僧團與倉央嘉措母親簡單的對話呈現：「她都做過些什麼樣的夢？」、「是否出現過什麼非同尋常的異兆？發問完畢後，又閒聊了一會兒。臨走時，為首的僧官從錦盒裡取出一條紅色的護身結，繫在倉央嘉措的脖子上，並祝他平安吉祥。」、「你的兒子倉央嘉措，

者禪定成就、神秘禪觀、和其他精神上的證悟與經驗等。劉婉俐：《藏傳佛教傳記的主體性與空性：伊喜措嘉佛母密傳的敘事研究》（臺北：輔仁大學比較文學研究所博士論文，2001），頁61。

⁴⁰ 沈衛榮、侯浩然：《文本與歷史——藏傳佛教歷史敘事的形成和漢藏佛學研究的建構》（北京：北京大學出版社，2016），頁57。

⁴¹ 白瑪僧格：《倉央嘉措塵封三百年的祕密——解開六世達賴生死之謎》，同註19，頁110、112。

⁴² 謝國琴：《世間安得雙全法，不負如來不負卿》（杭州：浙江大學出版社，2012），頁24。

⁴³ 夏風顏：《倉央嘉措——我是凡塵最美的蓮花》（北京：作家出版社，2011），頁8-9。

不是普通的凡夫俗子，他是一位於水狗年圓寂的大喇嘛的轉世靈童。」⁴⁴以對話方式間接認可倉央嘉措的轉世活佛身分，有意化神異為平淡，回到生活本然的層面。之後，多杰才旦甚至更進一步化身為倉央嘉措，質疑「不可信」的歷史和傳記：

藏區的許多高僧大德，還有不少所謂的專家學者，在做學問和研究時，往往文史不分。他們把各種神話、傳說、軼聞、史詩、甚至寓言小說、民間故事等等，全部當作真實可信的東西各取所需，隨手拈來，隨意塞進包括歷史和傳記在內的各種「專著」裡面，叫人丈二和尚摸不到頭腦，分不清哪些是曾經存在過和發生過的，哪些是作者憑空編造和虛構的。⁴⁵

在這段話中，神話、傳說、軼聞、史詩、寓言小說、民間故事明顯被歸為文學，以對應真實可信的歷史。文學與歷史原先分別代表了虛構與真實，但是藏族宗教文化的影響，往往將兩者混合為一。甚至多杰才旦之後還寫到：「對諸如此類的怪現象，喜歡較真的倉央嘉措向來都是嗤之以鼻，不屑一顧」（頁 212），多杰才旦在此將倉央嘉措塑造成一位理性的知識份子，意圖劃分文學與歷史的界線。先前藏傳佛教人士為了傳播佛教，幾乎改寫了原有的藏族文化，⁴⁶以各種佛教神通故事吸引藏民，形塑西藏文化與藏傳佛教的緊密聯繫，文學與歷史早已無法分辨。如今多杰才旦將倉央嘉措「還原」成一般人，雖然貼近當代理性思維，卻也明顯悖離三百年前的時代環境。

多杰才旦在這部作品中，更讓倉央嘉措「回歸」原有的修行人形象。即便倉央嘉措曾在詩作中述寫了他的生活：「為尋情侶去匆匆，破曉歸來積雪中。就裏機關誰識得，倉洋嘉錯布拉宮」、「夜走拉薩逐綺羅，有名蕩子是汪波。而今祕密渾無用，一路瓊瑤足跡多」，⁴⁷早上時，他是布達拉宮的「神-王」達賴喇嘛；但在晚上時，他是在拉薩城裡談情說愛的「蕩子」汪波。漢族作家筆下的倉央嘉措，也大多是如此形象，高平《倉央嘉措》：「從此，在拉薩出現了兩個完全不同的人——穿袈裟的達賴倉央嘉措和穿俗裝的公子宕桑汪波」⁴⁸；林玥：《一代詩僧倉央嘉措：達賴六世的佛說情詩與傳奇人生》：「人們交頭接耳說，宕桑旺波是西域最大的法王——六世活佛倉央嘉措」⁴⁹；姚敏《不負如來不負卿——六世達賴倉央嘉措的詩與情》：「此時拉薩的民間，人們都在悄聲談論，據說那八廓街上夜夜流連酒館街肆的

⁴⁴ 多杰才旦：《倉央嘉措》，同註 14，頁 14。

⁴⁵ 多杰才旦：《倉央嘉措》，同註 14，頁 212。

⁴⁶ 佛教傳入藏地後，藏族社會的文化領域，如哲學、史學、文學、藝術、醫學、曆算、建築等都烙上了佛教的印跡。余仕麟：《藏族倫理思想史略》，同註 20，頁 253。

⁴⁷ 倉洋嘉措原著、于道泉譯著、趙元任記音、曾絨譯詩：《達賴六世情歌集》，同註 26，頁 148-150。

⁴⁸ 高平：《倉央嘉措》，同註 23，頁 152。

⁴⁹ 林玥：《一代詩僧倉央嘉措：達賴六世的佛說情詩與傳奇人生》，同註 24，頁 163。

風流浪子宕桑汪波，就是當今布達拉宮活佛。」⁵⁰然而藏族漢語作家多杰才旦《倉央嘉措》，則將之分成上部「嘉瓦·倉央嘉措」與下部「仁增·宕增旺波」，並以下部「宕增旺波」著力描寫他在青海湖畔「失蹤」後隱姓埋名的蹤跡，這與據稱是倉央嘉措弟子阿旺倫珠達吉所寫的《六世達賴喇嘛倉央嘉措秘傳》⁵¹相似。只是《六世達賴喇嘛倉央嘉措秘傳》內容一再描寫倉央嘉措的佛法「神通」，多杰才旦筆下的倉央嘉措修行人形象則相對「平實」。

從釋迦牟尼原始佛教的不顯神通，⁵²到蓮花生大師以神通吸引群眾，反映了藏傳佛教的形成過程。當初釋迦牟尼認為佛教如果展示神通，會容易讓人忽略佛教教義，因此希望修行人盡量不顯神通。而藏傳佛教剛開始雖然以神通吸引社會大眾注意，但是同時也是經由精采的哲學思辨獲得藏族知識份子的認可後，方才普及大眾，慢慢形成禳災解禍、趨吉避凶的民間宗教信仰，⁵³因此多杰才旦筆下的倉央嘉措，不僅展現了黃教格魯派著重教義的特色，也削減了佛教的神話/神化色彩，回歸原有的「修行人」的身分。這與自述潛心學佛二十多年的白瑪僧格寫作方向一樣。白瑪僧格是漢族人（漢名易先德），他的《倉央嘉措塵封三百年的秘密：解開六世達賴生死之謎》，以莊晶譯《倉央嘉措秘傳》為藍本，⁵⁴也是將倉央嘉措塑造成佛教修行人形象。⁵⁵

近年來在關於華語語系的討論中，有一看法是為了維持其辯證性和政治批判力量，不再關注中國大陸官方政府所主導的漢語文學，轉而以中國主權領土以外的各種華語文學，以及在中國大陸境內受到壓迫的少數民族文學為主。⁵⁶當代藏族作家使用漢語創作與文化混雜狀況，已非是支持或批判截然二分立場。且受到中國大陸官方壓制的藏傳佛教，以及第十四世達賴喇嘛流亡在外的政治現實，更複雜化了藏族漢語作家的思考。多杰才旦筆下的倉央嘉措也就以貼近藏族民間智者「阿古頓巴」⁵⁷為底層人民發聲的形象，「反轉」中國大陸漢族政府指控傳統西藏官府、貴族、寺廟「三大領主」壓迫藏民的情況。多杰才旦《倉央嘉措》倉央嘉措雖貴為「神-王」，但是實際上他卻沒有任何主導權，甚至他連自己身上的膏藥香味配方也無法自行決定。倉央嘉措自知無法反抗「第司」，因此他讓他的內侍也不要認為自己失職而自責。他理解被壓迫者的難處而體貼底層人民，但內侍卻反過來要倉央嘉措依循主、從上下位階分野行事。先不論已有專家學者指出他關懷底層的詩作內容是源自

⁵⁰ 收錄於姚敏：《不負如來不負卿——六世達賴倉央嘉措的詩與情》，同註 34，頁 71。

⁵¹ 阿旺倫珠達吉著，莊晶譯：《六世達賴喇嘛倉央嘉措秘傳》（北京：中國藏學出版社，2010）。

⁵² 洪啟崧：《神通——佛教神通學大觀》（臺北：商周出版，2021）。

⁵³ 圖奇（Giuseppe Tucci）著，劉瑩、楊凡譯：《西藏的宗教》（臺北：桂冠圖書，1997），頁 8-9。

⁵⁴ 降邊嘉措：〈我所知道的倉央嘉措〉，收錄於白瑪僧格：《倉央嘉措塵封三百年的秘密——解開六世達賴生死之謎》，同註 9，頁 17。

⁵⁵ 同前註，封面摺頁、頁 17、頁 229-308。

⁵⁶ 史書美：《反離散：華語語系研究論》（臺北：聯經出版公司，2017）。

⁵⁷ 西藏阿古頓巴的故事開始形成於 13 至 14 世紀，是流傳於藏族民間為底層民眾發聲的機智人物。

於他的童年經驗，⁵⁸或是「三大領主」壓迫底層實是中國大陸官方的傳播結果，⁵⁹多杰才旦筆下的倉央嘉措除了帶有工農兵文學時期的「自省」色彩外，更重要的是見出佛教講求慈愛與悲憫的慈悲心。尤其當內侍提到總管認為他們：「主不像主、僕不像僕」，除了暗指倉央嘉措違反了宮裡規矩外，同時也揭示了他的特殊之處，以至於當他之後在小說中成為不守清規的蕩子汪波時，也就有其脈絡可循。

即使多杰才旦筆下的倉央嘉措形象，反映西方文藝復興以後講求人道主義的現代思維，仍無法漠視倉央嘉措是觀世音菩薩轉世的「神-王」活佛，因此作品中也就不免俗的陳述倉央嘉措所到之處顯現的「吉祥」氛圍，甚至是他不自知的「神蹟」。倉央嘉措回應一位漢族老漢的要求，在他三女兒臉上吹了「仙氣」後，「奇蹟」顯現，隔天她臉上的痘瘡全都消失了，連倉央嘉措自身也不敢相信：「倉央嘉措聽了急步上前，仔細看了看他女兒的臉，真有點不敢相信自己的眼睛：昨天還花花搭搭幾乎布滿全臉的痘瘡，竟奇蹟般消失得無影無蹤。」⁶⁰多杰才旦以「奇蹟」描述倉央嘉措的感受，這與宗教慣用的「神蹟」有所差距外，也見出了多杰才旦在將倉央嘉措去神化之餘仍留有一絲神祕氛圍。

藏傳佛教的研究資料中，「轉世活佛」是無法隱藏或遮蔽的「神話」，也是藏族神秘色彩的來源。在藏地，關於倉央嘉措在青海湖畔「失蹤」的說法，牙含章編著《達賴喇嘛傳》用詞為「決然頓去」；⁶¹阿旺倫珠達吉著、莊晶譯《六世達賴喇嘛倉央嘉措秘傳》則是描述倉央嘉措施展法術後，在仙人指引下，離開青海湖畔，⁶²也因此後世藏民也就在「失蹤說」中，傳播倉央嘉措的神通力：「據我底西藏友人說，倉洋嘉錯手腳都帶了全副的刑具，走到青海札什期地方忽然失蹤。這乃是他用神通力脫身；脫身後即往山西五台山。」⁶³現代社會中拉開了人與神之間的距離，但人在心理上卻又受到神或神通力的奧秘吸引，西藏因轉世活佛而形成的宗教文化氛圍，也就成為眾人眼中遠離塵世的化外及神秘之地。

藏傳佛教將藏地原有的神話形構成藏族宗教文化時，重新解釋了人與環境之間的關係。心理學家榮格（Carl Gustav Jung）曾經指出象徵（symbol）與符號（sign）的差別在於，象徵是一種神話性的隱喻，指向超越；符號卻是單純的指向某種特定的事物，例如具體的神，往後他更以此討論《西藏死者之書》（The Tibetan Book of Dead）（又譯《西藏度亡經》），認

⁵⁸ 降大任：〈倉央嘉措情歌的思想性和藝術性特色〉，收錄於黃灝、吳碧云：《倉央嘉措及其情歌研究資料匯編》，同註7，頁384。

⁵⁹ 王力雄：〈舊西藏黑暗的另一面〉提到：「西藏宗教不僅使西藏下層人民服從天命，逆來順受，也對西藏上層社會有一種神諭式的制約，使他們為了來世不致淪落苦命，而在今生就積德行善，慈悲為懷。這使得他們多數對窮人並不殘暴，也往往表現得樂善好施。」收錄於雪域智庫編：《西藏問題：華人新思考》（臺北：雪域出版社，2013），頁139。

⁶⁰ 多杰才旦：《倉央嘉措》，同註14，頁258。

⁶¹ 牙含章編著：《達賴喇嘛傳》（北京：人民出版社，1984），頁41。

⁶² 阿旺倫珠達吉著，莊晶譯：《六世達賴喇嘛倉央嘉措秘傳》，同註51，頁16。

⁶³ 倉洋嘉措原著、于道泉譯著、趙元任記音、曾絨譯詩：《達賴六世情歌集》，同註26，頁17。

為「我們根本還沒有一個足以解釋這些東西的經驗系統。」⁶⁴源於八世紀蓮花生大師的「中陰得度法」的《西藏死者之書》，內容提到人在過世後的「中陰身」觀念是源自於神話，而這樣的看法更體現於活佛的靈魂轉世觀，或是在灌頂、加持、拙火術、樂空雙運等藏傳佛教的修行過程中，存在著無法解釋的種種現象，⁶⁵這些神秘素材，讓曾經被妖魔化的西藏，在歷史進程中慢慢轉變成現今的「神話西藏」。⁶⁶尤其 1933 年詹姆斯·希爾頓 (James Hilton) 將藏傳佛教中的人間天堂「香巴拉」轉換成長篇小說《消失的地平線》的「香格里拉」後，中國大陸也因觀光利益，將雲南中甸改為現今香格里拉人間天堂的指稱之地，往後《香格里拉的神話：西藏、遊記和西方對聖地的創造》、《力量之夢：西藏佛教和西方的想像》、《香格里拉的囚徒：藏傳佛教與西方》、《神話西藏：感知、設計和幻想》、《虛擬的西藏：從喜馬拉雅到好萊塢尋找香格里拉》等外文書籍，更是直接突出或拆解西方如何建構「神話西藏」的過程。⁶⁷人類社會在出現宗教信仰以前，神話解釋了人與神之間的關係，之後方才漸漸衍生成一套具有象徵意義的宗教儀式或宗教行為，呈顯內在自我與外在世界關係的自我詮釋，整合社會的敘事，使靈魂保持活力，並為困頓而虛無的世界帶來新意義，例如美、愛、靈感等永恆的面向，都在神話的語言中，或靈光乍現或漸次鋪陳地展現出來，⁶⁸「神話西藏」因而是人們想像中的世外桃源與人間天堂，也是人們在新時代拓展浪漫主義的來由。其中，當然也述及男、女之間的愛情故事。

西藏廣闊的地域環境，有著多樣的婚姻形式，除了一夫一妻制以外，還有一妻多夫的兄弟共妻、朋友共妻、跨代共夫；一夫多妻的姊妹共夫、血緣外共夫、母女共夫等各種婚姻關係，⁶⁹再加上早期藏傳佛教寧瑪派可娶妻生子的文化，都賦予藏民愛情的自由色彩。藏族在對世界原初物質的認知基調土、水、火、風元素中，幾乎都留有愛情故事，⁷⁰倉央嘉措文學化傳記中也是。蘇纓、毛曉雯《不負如來不負卿——當活佛遇上愛情，達賴六世倉央嘉措的情、詩與人生》寫道，吉祥天女的其中一個法像白拉白東瑪，「模樣雖不漂亮，卻純潔而多情，與護送釋迦牟尼佛像的戰神宗贊墜入了愛河。這樣的戀情是不被允許的，吉祥天

⁶⁴ 坎伯 (Joseph Campbell) 著，李子寧譯：《神話的智慧：時空變遷中的神話》(新北：立緒文化事業有限公司，2006)，頁 200-205。

⁶⁵ 根據資料顯示，格魯派仍有雙修。格魯派 (黃教) 大師宗喀巴進行「無上瑜珈」改革，規定僧人要先學「顯宗」，已成正果之後才能進入佛教的更高階段學「密宗」，因此佛教搞雙修的只是格西以上的少數大師，一般僧人要嚴守原釋迦牟尼的戒條，但是也有佛母明白表示「開初是一種無私的奉獻，後來明白我在被虐待。」古子文：《深入藏地——徒步西藏十萬公里紀實》(北京：中國社會科學出版社，2002)，頁 36、43。

⁶⁶ 沈衛榮：《妖魔化與神話化西藏的背後》(臺北：人間出版社，2013)，頁 11-38。

⁶⁷ 同前註，頁 39-62。

⁶⁸ 羅洛·梅 (Rollo May) 著，朱侃如譯：《哭喊神話》(臺北：立緒文化事業有限公司，2003)，頁 9-10。

⁶⁹ 羅桑開珠：《藏族文化通論》(北京：中國藏學出版社，2015)，頁 286-288。

⁷⁰ 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)。

女在氣憤之下，將宗贊從大昭寺驅逐到了拉薩河的南岸，讓他每年只能和白拉白東瑪相會一次；⁷¹林玥《一代詩僧倉央嘉措：達賴六世的佛說情詩與傳奇人生》描述「藏戲」中的愛情：「這部喚作〈蘇吉尼瑪〉的藏戲是藏民最為熟知的一齣戲」、「她是脫胎於母鹿腹中的仙女化身，只有國王捐棄舊日所崇奉的外道，一心皈依佛法才能娶她回去做王后。於是，國王決心信仰佛法。國王娶了蘇吉尼瑪做王后，兩人十分恩愛。」⁷²這些神話中的愛情主題，與藏傳佛教發展之初，為了宣傳佛教而改寫藏地原有神話、傳說內容類似。⁷³男神或女神的愛情，表現了人與神之間的相似性。研究提到，神就是完美的人，且認為佛教的神學體系中有諸多靈魂（Spirit）和天神（Deva），是跟人類一樣受到業報（karma）束縛的超級人類，⁷⁴神的形象是依照人的形象創設而產生親近感，也因如此，具有濃郁宗教氛圍的西藏，也就存在著幽祕的愛情神話，寄託了人們對人間天堂的想像。倉央嘉措以「神-王」身分談情說愛，也就持續保有神話/神化色彩，成為現代人的心靈象徵與外化的鄉愁去處。即使從 1980 年代起西方想像西藏的背景因素是來自東方主義的「他者」，一個非真實西藏的後現代世外桃源，⁷⁵但倉央嘉措轉世活佛身分所蘊含的西藏神話因子，以及其追求愛情的行為，卻是漢地人們的精神依託。

四、趨向「人化」的當代詮釋

歷來佛教發展中，無論是小乘、大乘、密教，從原始佛教菁英式的個人修行，到日常生活的一般修行，都是為了中止輪迴以進入涅槃的善果而努力，與社會發展情況關係甚微，⁷⁶理性啟蒙之後，資本主義社會價值觀改變，甚至肯定物質享樂主義，⁷⁷因而佛教也就因應時代發展，以人生佛教或人間佛教為發展方向。早在二十世紀初期，中國從傳統到現代的

⁷¹ 蘇纓、毛曉雯：《不負如來不負卿——當活佛遇上愛情，達賴六世倉央嘉措的情、詩與人生》（臺北：推守文化創意股份有限公司，2013），頁 123。

⁷² 林玥：《一代詩僧倉央嘉措：達賴六世的佛說情詩與傳奇人生》，同註 24，頁 56。

⁷³ 謝繼勝：〈藏族神話的分類、特徵及其演變〉，《民族文學研究》第 5 期（1989），頁 77-83。

⁷⁴ 雷薩·阿斯蘭（Reza Aslam）著，吳煒聲譯：《造神：人類探索信仰與宗教的歷史》（新北：衛城出版/遠足文化事業股份有限公司，2020），頁 12、15。

⁷⁵ 沈衛榮：《妖魔化與神話化西藏的背後》，同註 66，頁 42。

⁷⁶ 韋伯（Max Weber）到漢彌爾頓（Malcolm Hamilton）都曾提出佛教脫離世俗的面向，未若基督新教是以理性而具有內在一致性的方法實踐於世俗社會。丁仁傑：《當代漢人民眾宗教研究——論述、認同與社會再生產》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009），頁 241-243。

⁷⁷ 新時代人轉而肯定物質享樂主義，尋求精神性和物質繁榮、宗教超越和資本主義商業成功之間的和諧結合，視物質財富的富裕為精神覺悟的一種功能。沈衛榮：《妖魔化與神話化西藏的背後》，同註 66，頁 29。

發展過程中，佛教就曾在太虛法師的帶領下，以西方現代性的進化論為基礎改革佛教，⁷⁸太虛法師在新時代倡導以人生為主的佛教進化觀，解決中國佛教注重渡亡、渡鬼、偏重死後往生的弊病，⁷⁹他的思想來源，主要有兩方面，一是來自西方革命思潮，一是來自中國古代佛教宗派，諸如天台宗、禪宗以及般若學的傳統思想。太虛法師曾在〈我的佛教改進運動略史〉中提到：

余在民國紀元前四年起，受康有為《大同書》，譚嗣同《仁學》，嚴復《天演論》、《群學肄言》，孫中山、章太炎《民報》，及章之〈告佛子書〉、〈告白衣書〉，梁啟超《新民叢報》之〈佛教與群治關係〉，又吳稚暉、張繼等在巴黎所出《新世紀》上托爾斯泰、克魯泡特金之學說等各種影響，及本其得於禪與般若、天台之佛學，嘗有一期作激昂之佛教革新運動。⁸⁰

來自維新派、國民黨、蘇俄無政府主義、西學引進者的新時代革命思想影響了太虛法師的佛教理念，見出了與時俱進的佛教傳播方向，而後印順法師則更進一步在此基礎上提出佛教應該消除天神信仰，以純正佛法為主，他將之稱為人間佛教，⁸¹但無論是人生佛教或人間佛教，都是著重「現時」社會。

中國大陸 1949 年建政以來的無神論政策，在 1978 年改革開放後逐漸鬆綁的情況下，使得佛教亦是順應新時代的政治思想，不分宗派的鑄成現今的人間佛教觀念。⁸²人間佛教理念根基與藏傳佛教一樣隸屬中觀學派，亦即回歸原始佛法和初期大乘佛法，而這樣的佛法才能對治傳統中國佛教渡亡、渡鬼、偏重死後往生西方極樂世界、偏重天神信仰等弊病，讓中國佛教在西方文化的衝擊之下，起死回生。⁸³然而傳入西藏的佛教，即使也是以中觀思想為主流，⁸⁴但藏傳佛教格魯派的修行次第「先顯後密」仍具有神秘之處。密宗認為人體有很多的奧秘與潛能，因此以修行身、口、意的方法悟道，甚至依著願力帶著記憶再生，⁸⁵也就帶來藏族宗教文化的神化／神話特徵。然而，2006 年青藏鐵路開通，西藏成為熱門旅遊

⁷⁸ 丁仁傑：《當代漢人民眾宗教研究——論述、認同與社會再生產》，同註 76，頁 253。

⁷⁹ 楊惠南：《當代佛教思想展望》（臺北：東大圖書股份有限公司，1991），頁 4。

⁸⁰ 釋太虛：〈我的佛教改進運動略史〉，收錄於太虛大師全書編纂委員會：《太虛大師全書》（香港：太虛大師全書出版委員會出版；臺北：海潮音社發行，1950-1956），頁 69。

⁸¹ 楊惠南：《當代佛教思想展望》，同註 79，頁 3-4。

⁸² 鄧子美：〈人間佛教理念在兩岸實踐中的差異與互補〉，《玄奘佛學研究》第 4 期（2006），頁 55-78。

⁸³ 楊惠南：《當代佛教思想展望》，同註 79，頁 3-4。

⁸⁴ 林崇安：《西藏佛教的探討》（臺北：財團法人臺北市慧炬出版社，1992），頁 196。

⁸⁵ 藏傳佛教是先顯後密，顯宗和密宗是學佛的兩條不同途徑，顯宗是通過明顯的教理去修證；密宗是通過修習一種不使外人知道的秘密法去獲得正果。鄭金德：《現代西藏佛教》（高雄：佛光出版社，1991），頁 216-220；333-334。

景點，慢慢褪去原先位處高山的魅惑力，第六世達賴喇嘛倉央嘉措因談情說愛違反格魯派戒律而不再完美的「轉世活佛」形象，也逐漸衍變成「以人為本」的傳播方向。即使在拉薩布達拉宮歷代達賴喇嘛靈骨塔中，獨缺倉央嘉措的塔位，但在三百年後，他卻反而因為他的「非典型」活佛形象廣為世人所知，並以愛情的感性色彩成名。因敘寫倉央嘉措一生而聞名的作家夏風顏曾經敘述：

倉央嘉措的情史，我們只是依靠遙遠朦朧的傳說以及那些意義不明的情詩探得，及至後來，他沒有在青海湖坐化，他遊歷民間各地，終成為一代上師，可是，這依舊是傳說，而非真實所見。那麼，真實的倉央嘉措是什麼樣的，無人得知，沒有人能準確還原倉央嘉措的一生。在藏傳佛教史上，他是一個被模糊與淡化的人，然而在民眾的心中，千百年來，他的形象卻非常牢固與珍貴，因為情，因為他有不凡的人生。⁸⁶

正因為倉央嘉措的官方歷史紀錄極少，他在藏傳佛教史上的「模糊與淡化」形象，卻是由他詩作中的「情」，以及因情而「叛逆」的行徑，補足了民眾對他與自我的想像。

研究指出，現代人透過閱讀，得以成功地獲取一種「從時間中擺脫開」的方法，這就好像是因為神話故事而產生的「從時間中顯露出」一樣，可藉由小說敘事進入一個陌生而短暫的世界，⁸⁷倉央嘉措文學化傳記的敘事與轉世神話疊加的秘顯時間，不僅顯現藏族的宗教文化，也以倉央嘉措的情僧形象託蘊且轉化了個人的日常。弔詭的是，這類缺乏史實根據且相似度極高的寫作方向，卻也產生了正面影響力。中國大陸新聞曾報導，一位誤入歧途被騙賣淫的少女即因閱讀夏風顏《倉央嘉措：我是凡塵最美的蓮花》，幡然醒悟後決定自首重新做人，⁸⁸這則新聞報導指出每個人的一生真實而美好，無論失敗或偉大，都是珍貴的。作家以此註解了倉央嘉措的一生。亦即即便是轉世活佛也不完美，更何況是人。以倉央嘉措情僧形象為主的文學化傳記，也就不僅以其通俗化方向挑戰了知名法蘭克福學派「文化工業」的商品化理論，且也取代資本主義的虛假意識，隱現了宗教的傳播力量。

十八世紀傳統西藏藏文長篇小說《勛努達美》、《鄭宛達娃》，加入佛教的神通故事傳播宗教，然而在當代藏族文化的傳播過程中，卻是在全球化、現代化與政治治理的去魅化過程中，以「人」為主的反映時代需求，並以此隱隱縮合了少數民族與漢族官方之間的距離。藏傳佛教的中觀論認為，在終極和絕對的意義上，一切事物都是空的。空，就是指一切事

⁸⁶ 夏風顏：《歲月，是佛牽手的一朵情花》（北京：作家出版社，2013），頁3。

⁸⁷ 伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠圖書，2001），頁244。

⁸⁸ 吳建：〈讀了《倉央嘉措：我是凡塵最美的蓮花》，90後失足少女自首〉，《溫州商報》網站2014年7月23日，<https://nianjue.org/article/22/219983.html>。（最後檢索日期：2023年4月28日）

物必須等待許多因緣齊備了才算「有」，凡是這些因緣沒有齊備或齊備後又散了，事物也就沒有了，所以一切事物的本身不能說成是「實有」，緣起之「有」和性空之「空」，兩者非但不矛盾，反而是相輔相成。⁸⁹世間一切事物也就是依於緣起、因緣和合的結果，因此人生每一世成、住、壞、空的流轉都是短暫且虛幻，生、老、病、死的生命歷程與貪、嗔、癡、慢、疑的人性本質，也就形構了生命的苦難基底，以致「佛」的梵語是「覺醒者」或「覺悟者」，意即不再執著名利、權力、欲望等等。因此在現實層面上，佛教的覺醒也與西方文明啟蒙類似，都是因為質疑現世生活而生發的思想革命，只是一個是希望人們在轉世輪迴、人生如夢幻泡影的觀念中拋卻執念，一個是希望在現世人生中把握機會實現自我。敘寫倉央嘉措的文學化傳記，也就在佛教覺醒與中國大陸官方主導的理性啟蒙的雙重辯證之間，重新塑造藏傳佛教的時代價值與意義。尤其蘇纓、毛曉雯《不負如來不負卿——當活佛遇上愛情，達賴六世倉央嘉措的情、詩與人生》描述倉央嘉措「不能理解」佛教棄絕追求「美」這件事，⁹⁰有意彰顯當代人們在愛情上的「自我」觀念；高平《倉央嘉措》則是直接回歸「倉央嘉措」本身，倉央嘉措不是六世達賴、也不是浪子宕桑汪波，而「只是倉央嘉措」⁹¹，強調真實的自我。他在出世與入世間，探索人生迷惑，但卻始終得不到答案，僅能在一連串的自我懷疑中且走且行，在「人怎能無過錯」的問句中，揭示了每個人的人生就是一場修行的真理。

西藏藏傳佛教發展以來，政治與宗教之間的角力從未停歇。第十四世達賴喇嘛 1959 年出逃印度德蘭薩拉後，中國官方政府全面治理西藏的結果，民族問題始終未獲解決。2009 年發生第一起藏族僧人自焚事件，漢族官方對藏人實施更加嚴厲的打壓和限制行動自由。⁹²2013 年在奧斯卡、坎城影展、金馬獎都獲得關注的最佳創作短片《酥油燈》，一名攝影師為藏區牧民照相，背板原是高掛毛澤東照片的天安門，但是當藏族老奶奶手上捧著失蹤的格魯派第十一世班禪喇嘛照片坐在椅上後，已完全遮蓋毛澤東的影像；或是當身後背板換成達賴喇嘛的布達拉宮時，另一組來照相的藏族老爺爺頻頻回首，直接轉身跪地磕頭，顯現了傳統與現代、藏族與漢族的文化衝突，因而漢族官方允許出版的倉央嘉措文學化傳記中，倉央嘉措被押解前往北京審查的情節，除了可隱性「證實」漢、藏之間的主從關係外，他因違反格魯派禁止談情說愛的規矩而從神壇走入人間的凡人形象，以及在青海湖畔失蹤、不再有供後世祭拜的「靈骨」，也就適時削減了偶像崇拜的宗教渲染力（即便毛澤東的地位也是類宗教的偶像崇拜），將之還原成一般人所會遭遇的人生樣態。

⁸⁹ 鄭金德：《現代西藏佛教》，同註 85，頁 330-331。

⁹⁰ 蘇纓、毛曉雯：《不負如來不負卿——當活佛遇上愛情，達賴六世倉央嘉措的情、詩與人生》，同註 71，頁 141。

⁹¹ 林玥：《一代詩僧倉央嘉措：達賴六世的佛說情詩與傳奇人生》，同註 24，頁 262。

⁹² 桑傑嘉：《天葬臺》（臺北：雪域出版社，2016），頁 92。

二十一世紀初期，漢、藏兩地「倉央嘉措熱」，⁹³無論是詩作、傳記小說、流行音樂、電視劇、拉薩瑪吉阿米餐廳、情歌音樂會、旅遊活動、研究中心、西藏旅遊書籍中的黃房子景點等等，都是以轉世活佛倉央嘉措的情詩為基礎。也因如此，社會上流傳著各種以訛傳訛的「倉央嘉措情詩」，儘管也有人出面澄清哪些是偽作，哪些是以訛傳訛，但是全然陶醉於倉央嘉措情詩中的大眾完全不在意，他們說：「管它是不是倉央嘉措寫的，能感動我就好了。」⁹⁴以倉央嘉措為主題的文學化傳記即以此刻劃他神凡兼具、貼近人心的情僧形象。這也聯繫了佛教本生故事裡，佛陀為了幫助民眾參透人生的苦難與虛幻之處，往往以種種譬喻或化為有情眾生教化人民，以此彰顯佛教的悲憫、慈善、誠信、不貪等精神。身為觀世音菩薩人間化身的倉央嘉措，在外在與內心自由的抉擇過程中，仍是藏民景仰的轉世活佛，更何況除了藏傳佛教格魯派外，寧瑪、噶舉、薩迦等派別也有女性度母、或空行母幫助活佛修行，因而當時喇嘛、藏民僅認為倉央嘉措僅是「迷失菩提」，⁹⁵未否定他的「神-王」身分。佛教在印度興起之初，結合印度神話的英雄主義，往往將女性視為妖婦，誘發世間紛亂，讓修行者止步；⁹⁶或是在漢傳佛教信仰者眼中，藏傳佛教男女雙修的女性社會地位低下，⁹⁷但在倉央嘉措的文學化傳記中，男女之間只剩浪漫化的愛情，即便明顯具有通俗化傾向，但也因此削減了男女不平等的社會議題。更何況，第十四世達賴喇嘛曾為了導正「男女雙修」負面標籤，解釋男女雙修的宗教意涵是以男、女在心識上分別代表慈悲與智慧，⁹⁸顯現了在藏傳佛教認知中「個人」並非完美。當初釋迦牟尼從人身涅槃的過程，說明了人可經由修行成神，因此在當代文學化傳記中趨向「人化」的倉央嘉措形象，也就更為貼近人們的現實生活。

論述佛教發展的學理中，學者桑高仁（P.Steven Sangren）曾提出「社會再生產」理論，他認為在個人能動性與社會結構之間的辯證過程，是「立基於認定文化是一個將人類轉化世界的潛力予以具體化的過程，並且也認定了這個過程會反過來塑造其生產者。」⁹⁹文化並

⁹³ 榮立宇、劉彬彬：〈倉央嘉措詩歌在漢語文化圈中傳播的流俗化〉，同註6，頁116。

⁹⁴ 訛傳最為廣泛的是2010電影《非誠勿擾2》的倉央嘉措情詩，「基本上，判斷是真真假的方式很簡單，倉央嘉措詩作所採用的是西藏最普遍的民歌形式，大都是四句，極少數是六句或八句，每一句都是六音三頓。在所有倉央嘉措詩作中，不是四句的只有四首。」邱常梵：《走過倉央嘉措的傳奇：尋訪六世達賴喇嘛的童年和晚年，解開情詩活佛的生死之謎》，同註8，頁77-80。

⁹⁵ 倉央嘉措原著、于道泉譯著、趙元任記音、曾絨譯詩：《達賴六世情歌集》，同註26，頁16；白瑪僧格：《倉央嘉措塵封三百年的秘密——解開六世達賴生死之謎》，同註9，頁109。

⁹⁶ Bhante Sujato，江曉音中譯、傳法潤稿：〈痛苦的歧義——佛教神話中對於比丘尼的態度〉，《弘誓》第96期（2008），頁52。

⁹⁷ 蔡志成、張火慶著：〈空行母悲歌——女性在藏傳佛教的角色與命運〉，《正覺學報》第5期（2011），頁63-122。

⁹⁸ 貝利·布萊恩（Barry Bryant）著，陳琴富譯：《曼陀羅——時輪金剛沙壇城》（新北：立緒文化事業有限公司，2019年三版），頁53。

⁹⁹ 桑高仁（P.Steven Sangren）著，丁仁傑譯：《漢人的社會邏輯——對於社會再生產過程中「異化」角色的人類學解釋》（臺北：中央研究院民族學研究所，2012），頁16。

非是以霸權、權威的制約人們的觀念，個人也會對文化產生作用，出現社會再生產的情況。其中，中國宗教的超自然力量，將個人主體與社會集體整合在一起，重新詮釋了馬克思原有的「異化」觀念。因「神秘化」而異化的情況，不僅僅只是個人自我壓抑而適應社會的一部分，也是個人與集體間相互構成、相互再生產的一種社會文化過程，因此桑高仁也在論述中提到：「文化上來說，『壓抑』和『意識型態性的神秘化』，在那種『集體再現』和『文化主體形成』（自我）之層面而言，因為都是同樣的實踐之共同的產物，所以也是在過程上相互連結在一起的。」¹⁰⁰個人主體與社會集體的相互連結與影響，成為社會再生產新時代的宗教文化形態，在此狀況下，人們面對當代生活的精神壓力，以及意識型態性的神秘化，也就融匯成藏傳佛教倉央嘉措在漢地的新形象，一方面期望在佛理中勘透人生，但一方面又無法割捨愛情，這樣的「叛逆」想法從個人普及社會、又從社會形塑個人，衍生出新興的宗教文化樣貌。

2002年中國共產黨第十六次全國代表大會後，把實現社會主義革命的目標轉為社會主義建設，提出社會主義的宗教論，內容反映無神論政權與信教群眾如何共存，這也直接承認宗教長期存在的既成事實。¹⁰¹過去的史詩時代，神靈戰勝鬼魅，著重整體性，敘述內容以國家、民族為主；現代小說時代，則是在無家可歸的現代社會中，找尋人生的生存意義，著重個人性，¹⁰²也因此契合時代背景的情況下，倉央嘉措的文學化傳記形象仍被託付著能有超越世俗理念的意義與價值。據傳藏傳佛教始祖蓮花生大師在西元八世紀曾預言：「當鐵鳥在天空飛翔，鐵馬在大地奔馳之時，藏人將像螞蟻一樣流散世界各地，佛法也將傳入紅人的國度。」¹⁰³進入飛機與汽車交通往來便捷的全球化時代後，藏民遍佈世界各地，藏傳佛教也已傳入漢人社會。藏傳佛教密宗由師徒私下相傳的義理和修持，包含灌頂、真言與手印等，一直以來都予以外界神秘色彩，但當代作家們收攏倉央嘉措碎片式的歷史資料，以情詩串連成倉央嘉措的生命史，著墨於想像力、情感、靈魂的奧義心理需求，無形中轉變了藏傳佛教密宗的文化形象。

太虛法師在1920年代改革佛教時，曾致力於去鬼神、去神通的佛教觀念聯繫漢、藏兩地的關係，現今中國大陸中國人民共和國政府也承認，在維持西藏作為中華民族-國家的有機部分中，佛教依然重要，且為努力轉移國際上對在西藏侵犯人權和宗教自由的批評，政府試圖證明本質上是佛教文化的藏文化在漢人統治下得到了繁榮。這個公開宣明的無神論

¹⁰⁰ 同前註，頁190。

¹⁰¹ 羅金義、鄭宇碩編：《中國改革開放30年》（香港：香港城市大學，2009），頁318。

¹⁰² Georg Lukacs，楊恆達編譯、邱為君校訂：《小說理論》（臺北：唐山出版社，1997），頁33。

¹⁰³ 李江琳：《當鐵鳥在空中飛翔——1956-1962 青藏高原上的秘密戰爭》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2012），頁1。

政權最近亦被迫試圖通過批准孩童為轉世靈童來建構其合法性，¹⁰⁴漢人統治下的藏族宗教文化既是以佛教作為鏈結點，也因此轉世靈童倉央嘉措由神入凡的人間形象，成為溝通藏、漢密顯兩教的歷史人物。且二十世紀西方神話與共產主義神話的破滅，證實了平等、美好的現實社會並不存在，後毛澤東時代，人們也由過去虛幻的道德崇高迅速轉為道德墮落，¹⁰⁵因而恢復宗教信仰後的隱性道德制約，恰可輔助政府官方導正社會風氣。尤其 1970-1980 年代藏族文學中的宗教形象幾乎都是迷信且負面的，¹⁰⁶但是倉央嘉措文學化傳記的愛情主題，連結了宗教與人生的現實關聯，呈顯不與現代教育相違背的佛教特色。¹⁰⁷當代文化語境裡，在制度性宗教之外，已出現彌漫性宗教，¹⁰⁸或是當無所不包的宏大敘事已成為破滅的神話時，帶有信仰制度化意味的「宗教」一詞已遭人質疑，¹⁰⁹三百年前倉央嘉措「世間安得雙全法，不負如來不負卿」徘徊於宗教與愛情之間的情僧形象，傳播至競爭激烈、高速發展的中國大陸漢地社會中，他亦神亦凡的神性與真情，也就在宗教社會再生產的過程中，重新詮釋了藏傳佛教思想的時代氛圍，成為人們浪漫懷想的精神憑依。

五、結語

第六世達賴喇嘛倉央嘉措談情說愛的叛逆行徑，雖不符合格魯派的教規，但他留下的情詩卻讓他成為西藏民間浪漫詩人的代表。二十一世紀初期，隨著青藏鐵路的開通，西藏旅遊熱潮的興起，倉央嘉措的名字也就在漢地廣為流傳。原先應是「神-王」的神性修行，

¹⁰⁴ 太虛期待佛教和現代民族—國家合作，且對太虛而言「目標就是把日本和西藏的密教結合在與國家以互相支持關係整合起來的漢傳佛教當中。」滕華睿著，陳波譯：《建構現代中國的藏族佛教徒》，同註 32，頁 114-115、頁 213。

¹⁰⁵ 錢理群：《毛澤東時代和後毛澤東時代（1949-2009）》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2012），頁 200。

¹⁰⁶ 中國大陸 1970-1980 年文學階段，為了正當化漢族對藏族的「啟蒙」，藏族漢語小說幾乎都描寫宗教的負面形象，例如降邊嘉措：《格桑梅朵》：「不久，這個手拿佛珠、口唸『慈悲』、身披袈裟、滿口『普渡眾生』的豺狼，趁機姦污了她」，或者揭露宗教迷信：「把由於自然環境而引起的湖裡的各種變化，都說成是『神』的意志的表現，同各種世事聯繫起來，按照自己的需要，編成各式各樣的『神』的『預言』，借以愚弄和欺騙群眾。」降邊嘉措：《格桑梅朵》（北京：人民文學出版社，1980），頁 139、540；另一部作品益希單增《倖存的人》描述 1936-1951 年的西藏，農奴主與農奴原先是上對下的關係，但是隨著農奴革命意識的抬頭，發現宗教阻礙了社會的「進步」，因此出現農奴「握菩薩的眼珠」、「火燒農奴主的經堂」等內容。益希單增：《倖存的人》（北京：人民文學出版社，1981），頁 173、395。

¹⁰⁷ 巴麥欽哲仁波切：《金剛乘事件簿——民國密宗年鑑 1911-1992》（臺北：商周出版，2019），頁 146。

¹⁰⁸ 彌漫性宗教被理解為：擁有神學理念、崇拜對象及信仰者，於是能十分容易地滲透進一種或多種的世俗制度中，從而成為世俗制度的觀念、儀式和結構的一部分，失去了顯著的獨立性。楊慶堃著，范麗珠譯：《中國社會中的宗教》（成都：四川人民出版社，2016），頁 229。

¹⁰⁹ 斯蒂芬·亨特（Stephen Hunt），王修曉、林宏譯譯：《宗教與日常生活》（北京：中央編譯出版社，2010），頁 7。

逐漸衍變為平凡人的情愛，雖然未能符合原有的格魯派轉世活佛形象，然而在當代人間佛教思潮以及中國大陸的無神論主張中，卻得以彰顯啟蒙時代的價值。且因為西藏仍存在著轉世活佛的宗教文化，未知領域的神祕之處也就成為人們精神荒園中的「神話」，蘊含佛教的覺醒或覺悟的徵相。因此，倉央嘉措的文學化傳記，不僅只是真實與虛構交織的作品，其敘事內容所反映的情境，勾勒出藏、漢兩族隱性政治議題的同時，在宗教神話以及情詩浪漫懷想的社會再生產中，反映了新時代人們的精神依歸。

引用書目

一、近人論著

- 丁仁傑：《當代漢人民眾宗教研究——論述、認同與社會再生產》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009年。
- 太虛大師全書編纂委員會：《太虛大師全書》，香港：太虛大師全書出版委員會出版；臺北：海潮音社發行，1950-1956年。
- 巴麥欽哲仁波切：《金剛乘事件簿——民國密宗年鑑 1911-1992》，臺北：商周出版，2019年。
- 牙含章編著：《達賴喇嘛傳》，北京：人民出版社，1984年。
- 古子文：《深入藏地——徒步西藏十萬公里紀實》，北京：中國社會科學出版社，2002年。
- 史書美：《反離散：華語語系研究論》，臺北：聯經出版公司，2017年。
- 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年。
- 白明琦：〈倉央嘉措詩歌特點及其成因〉，《遼寧行政學院學報》第13卷6期，2011年，頁138-140。
- 白瑪僧格：《倉央嘉措塵封三百年的秘密——解開六世達賴生死之謎》，新北：大喜文化有限公司，2013年。
- 任卓灝：《六世達賴喇嘛：倉央嘉措的情與詩》，臺北：廣達文化事業有限公司，2011年。
- 多杰才旦：《倉央嘉措》，西寧：青海人民出版社，2012年。
- 尕藏加：《密宗——藏傳佛教神祕文化》，北京：中國藏學出版社，2012年。
- 曲甘·完瑪多杰：《藏族十明文化》，西寧：青海人民出版社，2012年。
- 余仕麟：《藏族倫理思想史略》，北京：民族出版社，2015年。
- 吳建：〈讀了《倉央嘉措：我是凡塵最美的蓮花》，90後失足少女自首〉，《溫州商報》網站，2014年7月23日，<https://nianjue.org/article/22/219983.html>。（最後檢索日期：2023年4月28日）
- 李江琳：《當鐵鳥在空中飛翔——1956-1962 青藏高原上的祕密戰爭》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2012年。
- 李豐楙、劉苑如：〈聖傳的敘述與詮釋——《聖傳與詩禪：中國文學與宗教研究論集》導言（1）〉，《中國文哲研究通訊》第17卷第2期，2007年，頁217-230。
- 沈衛榮、侯浩然：《文本與歷史——藏傳佛教歷史敘事的形成和漢藏佛學研究的建構》，北京：北京大學出版社，2016年。
- 沈衛榮：《妖魔化與神話化西藏的背後》，臺北：人間出版社，2013年。
- 林玥：《一代詩僧倉央嘉措：達賴六世的佛說情詩與傳奇人生》，臺北：野人文化，2014年。

- 林崇安：《西藏佛教的探討》，臺北：財團法人臺北市慧炬出版社，1992年。
- 邱常梵：《走過倉央嘉措的傳奇：尋訪六世達賴喇嘛的童年和晚年，解開情詩活佛的生死之謎》，臺北：橡樹林文化、城邦文化事業股份有限公司，2014年。
- 阿旺倫珠達吉著，莊晶譯：《六世達賴喇嘛倉央嘉措秘傳》，北京：中國藏學出版社，2010年。
- 姚敏：《不負如來不負卿——六世達賴倉央嘉措的詩與情》，北京：北京十月文藝出版社，2016年4月第一版，2019年8月第21次印刷。
- 洪啟崧：《神通——佛教神通學大觀》，臺北：商周出版，2021年。
- 苗欣宇、馬輝：《活佛情史——六世達賴喇嘛倉央嘉措的情史與真史》，臺北：風雲時代出版股份有限公司，2011年。
- 降邊嘉措：《格桑梅朵》，北京：人民文學出版社，1980年。
- 倉洋嘉措原著、于道泉譯著、趙元任記音、曾緘譯詩：《達賴六世情歌集》，臺北：老古出版社，1978年。
- 夏風顏：《倉央嘉措——我是凡塵最美的蓮花》，北京：作家出版社，2011年。
- ：《歲月，是佛牽手的一朵情花》，北京：作家出版社，2013年。
- 桑高仁 (P. Steven Sangren) 著，丁仁傑譯，《漢人的社會邏輯——對於社會再生產過程中「異化」角色的人類學解釋》，臺北：中央研究院民族學研究所，2012年。
- 桑傑嘉：《天葬臺》，臺北：雪域出版社，2016年。
- 益希單增：《倖存的人》，北京：人民文學出版社，1981年。
- 高平：《倉央嘉措》，臺北：大地出版社，2011年。
- 張漢良：〈傳記的幾個詮釋問題〉，《當代》第55期，1990年，頁29-35。
- 梁麗玲：〈歷代僧傳「感通夢」的書寫與特色〉，《台大佛學研究》第30期，2015年，頁65-104。
- 雪域智庫編：《西藏問題：華人新思考》，臺北：雪域出版社，2013年。
- 黃灝、吳碧云：《倉央嘉措及其情歌研究資料匯編》，拉薩：西藏人民出版社，1982年。
- 楊惠南：《當代佛教思想展望》，臺北：東大圖書股份有限公司，1991年。
- 楊慶堃著，范麗珠譯：《中國社會中的宗教》，成都：四川人民出版社，2016年。
- 榮立宇、劉彬彬：〈倉央嘉措詩歌在漢語文化圈中傳播的流俗化〉，《西北民族大學學報（哲學社會科學版）》第2期，2013年，頁116-123。
- 劉志群：《雪域人之靈與神之魅》，拉薩：西藏人民出版社，2006年。
- 劉婉俐：《藏傳佛教傳記的主體性與空性：伊喜措嘉佛母密傳的敘事研究》，臺北：輔仁大學比較文學研究所博士論文，2001年。

- 滕華睿著，陳波譯：《建構現代中國的藏族佛教徒》，香港：香港大學出版社，2012年。
- 蔡志成、張火慶著：〈空行母悲歌——女性在藏傳佛教的角色與命運〉，《正覺學報》第5期，2011年，頁63-122。
- 鄧子美：〈人間佛教理念在兩岸實踐中的差異與互補〉，《玄奘佛學研究》第4期2006年，頁55-78。
- 鄭金德：《現代西藏佛教》，高雄：佛光出版社，1991年。
- 錢理群：《毛澤東時代和後毛澤東時代（1949-2009）》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2012年。
- 謝國琴：《世間安得雙全法，不負如來不負卿》，杭州：浙江大學出版社，2012年。
- 謝繼勝：〈藏族神話的分類、特徵及其演變〉，《民族文學研究》第5期，1989年，頁77-83。
- 羅金義、鄭宇碩編：《中國改革開放30年》，香港：香港城市大學，2009年。
- 羅桑開珠：《藏族文化通論》，北京：中國藏學出版社，2015年。
- 蘇纓、毛曉雯：《不負如來不負卿——當活佛遇上愛情，達賴六世倉央嘉措的情、詩與人生》，臺北：推守文化創意股份有限公司，2013年。
- 〔澳〕Bhante Sujato 著，江曉音中譯、傳法潤稿：〈痛苦的歧義——佛教神話中對於比丘尼的態度〉，《弘誓》第96期，2008年，頁49-58。
- 〔羅〕伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂冠圖書，2001年。
- 〔美〕坎伯（Joseph Campbell）著，李子寧譯：《神話的智慧：時空變遷中的神話》，新北：立緒文化事業有限公司，2006年。
- 〔美〕貝利·布萊恩（Barry Bryant）著，陳琴富譯：《曼陀羅——時輪金剛沙壇城》，新北：立緒文化事業有限公司，2019年三版。
- 〔英〕斯蒂芬·亨特（Stephen Hunt）著，王修曉、林宏譯譯：《宗教與日常生活》，北京：中央編譯出版社，2010年。
- 〔伊〕雷薩·阿斯蘭（Reza Aslam）著，吳煒聲譯：《造神：人類探索信仰與宗教的歷史》，新北：衛城出版/遠足文化事業股份有限公司，2020年。
- 〔義〕圖奇（Giuseppe Tucci）著，劉瑩、楊凡譯：《西藏的宗教》，臺北：桂冠圖書，1997年。
- 〔匈〕盧卡奇（Georg Lukacs）著，楊恆達編譯、邱為君校訂：《小說理論》，臺北：唐山出版社，1997年。
- 〔美〕羅洛·梅（Rollo May）著，朱侃如譯：《哭喊神話》，臺北：立緒文化事業有限公司，2003年。

〔韓〕韓炳哲著，莊雅慈、管中琪譯：《倦怠社會》，臺北：大塊文化出版股份有限公司，2015年。

A Contemporary Interpretation of the Lost Bodhi: The Transmission of the Literary Biography of the Sixth Dalai Lama Cang Yang Gyatso in China

Hung Shih-hui*

Abstract

The sixth Dalai Lama Cangyang Gyatso (1683-1706?), the reincarnated living Buddha three hundred years ago, left a rebellious image for violating the Gelugpa's doctrine of prohibiting approaching woman, and his personal story or religious influence was rarely recorded. However, after the opening of line of the Qinghai-Tibet Railway in 2006, his "love poems" began to be widely circulated in China, and along with them, numerous personal "biographies" about him appeared in the publishing market, ranging from essays and novels to exposés. While the "holy biographies" or "religious biographies" of religious figures generally highlight the divine or extraordinary aspects of the characters, the literary biographies of Cang Yang Gyatso in China deliberately demonstrate the human desire for love. Bearing the mythological color of reincarnated living Buddha and containing the mood of realistic life, such a direction of writing constitutes a contemporary reinterpretation of the faith connotation of Tibetan Buddhist thought between the awakening concept of Buddhism in its essence and the rational enlightenment deliberately manifested by the government, and presents a new trend of the times through the "social reproduction" of this religion.

Keywords: biography; mythology; awakening; living Buddha; social reproduction

* Associate Professor, Department of Chinese Linguistics and Literature, Yuan Ze University.