臺大佛學研究．第三十期
民 104 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 161-218

# 蘇曼殊文學作品中的佛教思想

潘啟聰*

## 摘　要

本文寫作之緣起，是有鑒於現存的蘇曼殊（1884-1918）研究之中，鮮有對他作品中的佛教思想有詳細和全面的論述。結果，學者間對於此議題的結論時有分歧。這現況不是一種良好的研究狀況。學者間的分歧不是出於不同角度的理解，而屬百花齊放之現象。彼此的結論互有衝突，不能調和。有學者認為曼殊不懂佛法、有學者指曼殊明瞭苦諦卻未能解脫、也有學者認為曼殊作品的結局其實顯示出他最終皈依佛的取向等。有關曼殊作品中的佛教思想之議題，吾人在閱畢多方論述後仍是沒有任何頭緒的。

鑒於上述的問題，本文仔細研究了曼殊所有類別的作品（包括詩歌、小說和雜文），希望從中得出一個較全面的結論。吾人應該給予「曼殊闍黎」一個怎樣的評價呢？筆者認為將他評價為「長於批判的護法」就最恰當不過了。如果要以一句說話綜合出曼殊的佛教思想，筆者認為「以持戒為基礎，以義解為本，以建僧學為急」最能代表曼殊的想法。

**關鍵字：**蘇曼殊、佛教思想、六記、詩歌、雜文

2015.3.21 收稿，2015.12.8 通過刊登。
*　作者係恒生管理學院社會科學系一級講師。

臺灣大學學術期刊資料庫

## 一、前言：一代奇人蘇曼殊

蘇曼殊（1884-1918）是近代文壇中的一位「奇人」。他有著奇怪的身世。其父蘇傑生私通小姨而誕下曼殊。他有著奇怪的童年。他的生母在其三個月大時離他而去。他是由姨母河合仙帶大的。自此到他成年後重遇河合仙期間，他一直以為這位姨母就是生母。可憐的曼殊，在他六歲時離河合仙回蘇家後，一直都飽受虐待，艱苦度日。他是一位奇怪的僧人——食肉、飲酒，吃花酒。在行為上，他一生中幾乎沒有什麼時間是認真持戒的。話雖如此，他卻不只一次披剃受戒。有傳他早在十七歲時在廣州海幢寺隨一位禪師出家，可惜後來因犯戒被逐[1]。有傳他曾在惠州破廟出家，卻不堪為僧生活之苦而竊已故師兄之戒牒逃去[2]。有傳他臂間有受戒的疤痕，有學人由此推測他曾在越南受過戒[3]。亦有傳他於番禺的海雲寺中，拜智問銓禪師受比丘戒和菩薩戒，並承了曹洞宗的法脈[4]。他通曉歐文、日文、梵文等外語，曾從事翻譯工作。在漢文寫作上，他存世的作品種類多樣。有趣的是，曼殊作為僧人，他的作品竟不乏愛情的主題。不論是其詩歌、小說，還是雜文，都有寫愛情事的作品。這個奇人，最後有一種奇怪的死法。他的腸胃因為他亂飲亂食之故而被吃壞了。曼殊在 1918 年因腸胃病而結束了他僅三十五年的生命。

蘇曼殊死後，與他相關的「奇事」並沒有就此而結束。他為後來研究他的人留下了一個又一個學術爭議和懸案。例如，在他

1 馬以君，〈蘇曼殊年譜 二〉，《佛山師專學報》1 期（1986 年），頁 93-95。

2 馬以君，〈蘇曼殊年譜 三〉，《佛山師專學報》3 期（1986 年），頁 91。

3 劉心皇，《蘇曼殊大師新傳》（臺北：東大圖書公司，1992 年），頁 32-33。

4 陳星，《多情乃佛心——曼殊大師傳》（高雄：佛光文化，1995 年），頁 45-46。

臺灣大學學術期刊資料庫

身世的研究中，其好友柳亞子就曾把曼殊當成為一個純日本血統的「拖油瓶」[5]，結果惹來極大爭議。爭議最後終於柳亞子以曼殊為中日混血兒作定案[6]。曼殊生父為誰的爭議才止，隨即又引發了母親是誰的討論。有學者指他的生母為父親在日所僱女佣[7]。有學者指他的母親為父親日妾之妹[8]，亦有謂是其日妾之姪女[9]。不只是他的身世，就連曼殊文學的研究上也是如此。學者們在剖析其作品時爭議不斷，莫衷一是。尤有甚者，有關曼殊與佛教文學方面的討論，其爭議絕非「分歧」二字足以描述。這正是筆者撰寫此文之緣起。

本文旨在探討的問題是：由曼殊的作品看來，他到底懂佛法嗎？他的作品中是否內含佛教思想？研究要處理的問題雖然十分簡單，也許只能得出一個「有」還是「無」的答案。可是，在爭議不斷的狀況下，這卻是一個很有價值的答案。

---

5 柳亞子，〈蘇玄瑛新傳〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 三》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 174。

6 柳亞子，〈蘇曼殊傳略〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），附錄頁 1。

7 柳亞子，〈蘇曼殊傳略〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），附錄頁 2；萍水、文公直，〈曼殊大師年譜〉，《曼殊大師全集》最完備本（臺北：武陵出版社，1983 年），年譜頁 1；劉心皇，《蘇曼殊大師新傳》（臺北：東大圖書公司，1992 年），頁 3。

8 李蔚著，珠海市政協編，《蘇曼殊評傳》（北京：社會科學文獻出版社，1990 年），頁 3-5、298-302；馬以君，〈蘇曼殊年譜 一〉，《佛山師專學報》2 期（1985 年），頁 138；王元長，《沉淪的菩提 蘇曼殊全傳》（吉林：長春出版社，1996 年），頁 1-6；邵盈午，《蘇曼殊新傳》（北京：東方出版社，2012 年），頁 1-15、頁 214；馬以君撰，〈蘇玄瑛〉，柳無忌、殷安如編，《南社人物傳》（北京：社會科學文獻出版社，2002 年），頁 171；林律光，《蘇曼殊之文藝特色研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010 年），頁 8；中山市地方志編纂委員會編，《中山市志〔下〕》（廣州：廣東人民出版社，1997 年），頁 1456；朱少璋，《燕子山僧傳》（香港：獲益出版事業有限公司，2002 年），頁 14-19。

9 柳無忌，《蘇曼殊傳》（北京：三聯書店，1992 年），頁 4。

臺灣博碩士學術期刊資料庫

## 二、現存討論：有關曼殊作品的佛教思想之爭論

有關曼殊與佛教的關係、他的作品中有沒有透顯出佛理等議題，學者間各執一辭，莫衷一是。以下列舉幾種說法以顯示學界的現況。

有學者指出曼殊對佛法沒有任何的理解。因此，在他的小說作品中，主人翁們往往遭受痛苦或毀滅，而釀成悲劇。林律光在其《蘇曼殊之文藝特色研究》一書之中，謂：「蘇曼殊是近現代文學中第一個以明確的悲劇意識作為審美物件進行創作的作家」[10]。林氏在書中引用了〈斷鴻零雁記〉的三郎與靜子、〈絳紗記〉的夢珠與秋雲、〈非夢記〉的海琴與薇香等作例子。他指出在曼殊的小說裡，愛情與成佛兩種理想發生衝突，最終一方遭受了痛苦或毀滅，而釀成悲劇[11]。他進一步對此作出了解釋，並將之歸因於曼殊對佛法沒有任何理解、沒有真正的悟道之上[12]。

學者吳正榮所持的則是另一種觀點。在他的《佛教文學概論》一書中，〈第七章 20 世紀的中國佛教文學〉就寫有「蘇曼殊詩歌的心性透視」一節。當中分析了曼殊及其作品。吳氏並不如林律光一樣，認為「曼殊對佛法沒有任何理解」。他認為曼殊只是沒有因佛法故得解脫而已。吳氏指出：「近代文人中，再沒有誰比他更能體現生命的『苦諦』了。蘇曼殊是個僧人，但佛法並沒有成為令他解脫的良藥，他因佛法而認識到生活的『苦諦』，卻也因此建立了解脫和俗世生活之間的距離，自身於其中

[10] 林律光，《蘇曼殊之文藝特色研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010 年），頁 77。
[11] 林律光，《蘇曼殊之文藝特色研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010 年），頁 79-80。
[12] 林律光，《蘇曼殊之文藝特色研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010 年），頁 80。

臺灣大學學術期刊資料庫

痛苦掙扎。於是其詩作中，隨手拈來都是些枯瘦苦澀的意象」[13]。

另一位學者施春艷又有一種完全異於前兩者之說法。在其〈蘇曼殊情愛小說的獨特風格〉一文中，施氏分析曼殊小說人物的遭遇時寫道：「無論是從佛門還俗到塵世，還是選擇常伴青燈古佛。蘇曼殊小說中主人公們都難逃這種宿命。情滅而佛生，而蘇曼殊小說中則是情生則佛生，以佛絕情。……在這種情佛之間的流連中，讓他的小說比同時代的作品多了一份神秘的色彩」[14]。她又指：「蘇曼殊是一個把愛寫到極致的作家，在情佛之間的不斷掙扎和徘徊中終於選擇了皈依佛」[15]。曼殊所創作的故事人物，往往不是出家，就是以死亡作為結局。施氏解釋：「在佛文化裡死並不是一種痛苦，反而是一種解脫，一種救贖，一種出路」[16]，又指「小說裡出現的大量出家的現象，也是作者希望通過宗教讓自己筆下的人物能夠得到解脫，希望他們能在這裡找到人生的出路」[17]。

回顧前賢諸說，各有千秋。可是，學者們多未有對曼殊作品進行全盤的分析。例如，林律光在分析曼殊雜文時，只討論了〈燕子龕隨筆〉、〈嶺海幽光錄〉和〈女傑郭耳縵〉[18]。曼殊論及佛教狀況的著名雜文均未有被提及，例如〈儆告十方佛弟子

---

13 吳正榮，《佛教文學概論》（昆明：雲南大學，2010 年），頁 272。
14 施春艷，〈蘇曼殊情愛小說的獨特風格〉，《青年文學家》19 期（2009 年），頁 14。
15 施春艷，〈蘇曼殊情愛小說的獨特風格〉，《青年文學家》19 期（2009 年），頁 14。
16 施春艷，〈蘇曼殊情愛小說的獨特風格〉，《青年文學家》19 期（2009 年），頁 14。
17 施春艷，〈蘇曼殊情愛小說的獨特風格〉，《青年文學家》19 期（2009 年），頁 14。
18 林律光，《蘇曼殊之文藝特色研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010 年），頁 101-111。

臺灣大學學術期刊資料庫

啟〉、〈告宰官白衣啟〉、〈答瑪德利莊湘處士書〉[19] 等。無怪林氏會認為曼殊對佛法沒有任何的理解 [20]。在吳正榮的分析中，他亦只探討了曼殊的詩歌。再者，吳氏的分析亦有欠全面。他並沒有對曼殊的詩歌作出全盤的分析 [21]，而且也未有交代選取某些詩歌的條件或理由。至於施春艷的論文，筆者則認為她的說法未能說得通某些曼殊小說的情節。譬如，〈斷鴻零雁記〉中的三郎是從未有過因佛法而帶來的喜悅 [22]；〈絳紗記〉中夢珠的出家，其友羅霏玉謂其「意必有隱情在心」[23]，暗指他並非真心出家；〈非夢記〉中的主人翁燕海琴之所以出家，其中一個主因是汪薇香拒絕與他成親 [24]。由此可見，謂曼殊的小說故事都體現了他皈依佛之傾向實較牽強。

鑒於以上的問題，本文將會全面地對曼殊的作品作出分析。研究範圍包括了他的詩歌、小說和雜文。最後，筆者會基於各部份所得，再指出曼殊的作品是否具有佛教思想於其中。如果答案是「有」的話，筆者希望能進一步指出他的作品透顯著怎樣的佛教思想。

---

19 〈答瑪德利莊湘處士書〉性質上比較特別。它曾於 1912 年 10 月 27 日刊於上海《南社叢刻》第六集。故此處當作雜文論。

20 林律光，《蘇曼殊之文藝特色研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010 年），頁 80。

21 詳細可參：吳正榮，《佛教文學概論》（昆明：雲南大學，2010 年），頁 271-278。

22 蘇曼殊，〈斷鴻零雁記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 214。

23 蘇曼殊，〈絳紗記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 233。

24 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 290。

臺灣大學學術期刊資料庫

## 三、詩歌方面：懺盡情禪空色相

由於作品散佚問題，現存的曼殊詩歌只得五十題一百零三首，確證的為三十九題八十九首[25]。因為詩歌詮釋的幅度很大，加上論文篇幅有限，所以筆者不能在此文之中詳細分析曼殊所有詩歌。選擇分析對象方面，筆者採用了一個較直接和客觀的方法：由於本文以探討曼殊的佛教思想為中心，凡出現佛教用語的詩作，筆者都將其抽出來進行分析。

這個辦法也許未夠全面。然而，分析的爭議能因此大大減低。例如，在〈有懷〉三首之二中「幽夢無憑恨不勝」的「幽夢」一詞。馬以君以「美妙而虛幻的念頭」[26]解釋幽夢、劉斯奮則解為「喻男女之間的愛情。此指與金鳳的關係」[27]。有見及此，以所用字眼作選取標準則比較客觀，減低流於主觀詮釋的可能性。或說「寶鏡有塵」的「寶鏡」有「佛教心性的意味」，或說「寶鏡」只是指「曼殊友人」的混亂情況[28]。

為方便比較，筆者特意將分析以表格形式展示。表一（見附錄一）的詩歌內容及分析主要參考了五份資料而成，包括了：一和二、柳亞子所編的《蘇曼殊全集》北新版及開華版；三、劉斯奮箋注的《蘇曼殊詩箋注》；四、馬以君箋注之《燕子龕詩箋注》；及五、曾德珪選注的《蘇曼殊詩文選注》。

---

[25] 蘇曼殊詩，馬以君箋注，《燕子龕詩箋注》（成都：四川人民出版社，1983年），頁6。

[26] 蘇曼殊詩，馬以君箋注，《燕子龕詩箋注》（成都：四川人民出版社，1983年），頁10。

[27] 劉斯奮箋注，《蘇曼殊詩箋注》（廣東：廣東人民出版社，1981年），頁23。

[28]「寶鏡有塵」出自曼殊議〈代柯子簡少候〉中的「寶鏡有塵難見面」一句。

臺灣大學學術期刊資料庫

由表一的分析可見，曼殊在不少詩歌中都有用上佛教用語。筆者能夠留意到的就有二十首。這個數目大概是曼殊詩總數的五份一。當然，佛教傳到中國已有近二千年的歷史。經過如此漫長歲月的陶融，佛教無形中已深入中國民間社會[29]。也許有人會認為，曼殊雖然使用佛教用語，但難以證明曼殊是有意為之。然而，有一點是值得留意的。由不少的詩作中可見，曼殊是自覺其僧人身份，並且寫進了詩歌裡頭。例如，他在〈過若松町有感示仲兄〉中以「孤僧」自況、在〈有懷〉二首之二以「詩僧」自稱、在〈東居雜詩〉十九首之十八以「頭陀」自謂、在〈吳門依易生韻〉十一首之十一中以「僧」自居。可見，佛教僧人的身份已植根在曼殊的自我概念中。吾人亦有理由相信，曼殊在詩歌中多番選用佛教用語屬有意之舉。

寫作時常以僧人身份自居，亦有意地選用佛教用語。那麼，詩中所含的意思呢？有趣的是，這位禪師[30]的詩甚少講述禪理。這或是一些論者認為曼殊不懂得佛法的原因之一。若就詩中所含的意思而言，曾承繼曹洞宗法脈的曼殊[31]並沒有主力創作表現禪思想的詩偈，或用詩句來說明自己的理論與解悟[32]。表二（見附錄二）是曼殊詩主題的概況。

詩歌言簡意賅，往往含深層次的意思。表二固然略嫌籠統，有不周全之弊，但亦可作粗略參考。由表二的統計可見，在用上佛教用語的作品中，寫情愛的佔七首，而自抒愁緒的又佔了七首。兩者合計幾乎是四份三的比重。由此看來，吳正榮謂曼殊的

29 永祥，《佛教文學對中國小說的影響》（臺北：佛光，1998 年），頁 5。
30 上文曾指出曼殊不只一次在禪宗的法脈下披剃出家。
31 陳星，《多情乃佛心——曼殊大師傳》（高雄：佛光文化，1995 年），頁 45-46。
32 孫武昌，《詩與禪》（臺北：東大圖書公司，1994 年），頁 48。

臺灣大學學術期刊資料庫

作品是「苦諦的集中顯化」[33]，而且亦表現出「禪情對抗」[34] 可謂真知灼見。另外，曼殊的創作雖不以宣講佛法為主，但當中亦非全無佛理。例如，在〈次韻奉答懷寧鄧公〉中的一句「是空是色本無殊」就大有「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」[35] 之意思；在〈寄調箏人〉三首之一中就有「佛說原來怨是親」一句指佛陀教導人怨親平等，詩末寫「雨笠煙蓑歸去也，與人無愛亦無嗔」意境洒脫，似自謂明白佛陀此說，做到對人無愛無嗔的境界；在〈寄調箏人〉三首之二則見到曼殊自己的領悟和決心，一句「懺盡情禪空色相」自道看破色相，另一句「琵琶湖畔枕經眠」可以看見他專心修行的決心。

就上述詩歌分析所得，吾人大致可以得出以下的小結論：曼殊對於佛法有一定程度的理解，而在創作詩歌時表現了出來。然而，他在詩歌中所顯露的，並非以個人領悟為主。這個可能就是學者們誤以為他不懂佛法的理由之一。可是，寫得較少跟完全沒有寫終究是有分別的。因此，筆者認為，曼殊筆下雖沒有禪宗的詩偈，但若以此認為他對佛法沒有任何理解，那是不正確的。曼殊在詩歌的創作上雖不以宣講佛法為主，但亦非毫無佛理在其中。

正如一般詩人，曼殊寫詩主要是把他自己某種獨特的感受抒發出來[36]。大概，吾人可以見到曼殊的創作是以「情」為主。可是，此「情」非專指男女之情而言，而是指他的真情實感而言。更有趣的是，以上曾提及包含佛理的詩歌均是「由情入道」的。

---

[33] 吳正榮，《佛教文學概論》（昆明：雲南大學出版社，2010 年），頁 272-273。
[34] 吳正榮，《佛教文學概論》（昆明：雲南大學出版社，2010 年），頁 273。
[35] 程恭讓、東初釋譯，《般若心經》（高雄：佛光，1997 年），頁 13。
[36] 曹長青、謝文利，《詩的技巧》（臺北：洪葉文化，1996 年），頁 5。

臺灣大學學術期刊資料庫

吳正榮在分析〈次韻奉答懷寧鄧公〉時就寫道：「色空無異，俗世凡情鎖不住他自由的心靈，正因為心中對此無著無礙，他才做得到如此開化轄達」[37]。〈寄調箏人〉之中，曼殊就寫得更明白了。如「與人無愛亦無嗔」和「懺盡情禪空色相」，這兩句明顯就有看破情愛之意。透過詩歌的寫作，曼殊表達他由情愛、色相了悟佛理。這可謂是曼殊詩的一大特色。

如果讀者有見曼殊曹洞宗的傳承，就期待在他的詩中或是以譬喻的、暗示的、象徵的、詠嘆的表現手法去傳授禪門的心法[38]。這一定會叫讀者失望。然而，曼殊的作品雖以寫「情」為主，但卻不無佛理。一如他的詩歌中所說，他是「以情入道」。他之所以領悟「與人無愛亦無嗔」，原因是他「懺盡情禪空色相」。總而言之，曼殊詩可謂是佛教文學中的一朵奇葩。

由於詩歌多數篇幅較短，吾人不能僅就詩歌的分析而指出曼殊對佛教的認識有多深。故此，下文將繼續研究曼殊其他種類的作品，以期對他有更全盤的了解。

## 四、小說方面：苦諦與無常的顯現

曼殊在小說創作方面共寫有六部作品，分別為〈斷鴻零雁記〉、〈天涯紅淚記〉、〈絳紗記〉、〈焚劍記〉、〈碎簪記〉及〈非夢記〉。學界將之統稱為「六記」。其實，這個數字並不準確。原因是〈天涯紅淚記〉還未完成。「六」記是名不符實的。

如果僅就六記的故事主題而言，它們與佛教文學可謂風馬

[37] 吳正榮，《佛教文學概論》（昆明：雲南大學出版社，2010 年），頁 277。
[38] 加地哲定著，劉衛星譯，《中國佛教文學》，（北京：今日中國出版社，1990 年），頁 192。

臺灣大學學術期刊資料庫

牛不相及。〈斷鴻零雁記〉主要是曼殊訴說身世有難言之恫的作品。內容上寫及了兩大情節，包括三郎省母之行，以及三郎與雪梅和靜子之愛情事。〈天涯紅淚記〉故事未完，很難指出有什麼主題。就現存的兩章而言，故事主要敘述主人翁燕影生避難時之經歷。〈絳紗記〉的敘事主線有二，一是述曇鸞遭遇，當中又以曇鸞與麥五姑愛情事為主；二是述夢珠事，又以曇鸞欲知夢珠何以出家，棄秋雲於不顧，而尋訪夢珠之事為主。〈焚劍記〉的故事主要是寫獨孤粲與阿蘭的愛情事，其間插入了周大、眉娘、眉娘鄰家老嫗等小故事。〈碎簪記〉寫的是曼殊所目擊的，有關莊湜、靈芳和蓮佩三人之間的愛情瓜葛。〈非夢記〉則是關於燕海琴、薇香與鳳嫻三人的愛情事。如前所述，光是看故事主題，讀者不可能將曼殊的小說視為佛教文學的一員。

有學者指中國的小說因受佛教影響而在小說裡保留或滲透著大量的佛教的宗教意識和宗教理想，特別是宣揚佛教的因果報應和靈驗感應思想和觀念[39]。這種特質並不見於曼殊的小說作品中。有不少曼殊筆下的人物在惡人手下吃了虧，而至故事終結亦沒有好結局。例如，在〈斷鴻零雁記〉中雪梅父母悔婚。雪梅繼母不理會雪梅心志，欲逼其為富家媳，結果令其絕粒而夭。這就是雪梅最終的結局了。故事並沒有說雪梅因貞忠三郎而得善果，或有美滿的現世，或得後生善處。故事也沒有寫歹毒的繼母有慘淡的收場，或死後跌落下三途。同樣地，一直疼愛三郎的乳媪死去，而其子則悲極為僧。美好的晚年和兒孫滿堂的福份並沒有成為乳媪的結局。在〈絳紗記〉之中，五姑父吞併曇鸞舅父產業後悔婚。五姑貞忠於曇鸞，毅然與他出走，告別了她舒適的生

[39] 吳為山、王月清主編，《中國佛教文化藝術》，（北京：宗教文化出版社，2002 年），頁 109。

臺灣大學學術期刊資料庫

活。可是，她的最終下場竟是在海難之後，因乾血症而亡。天性樂善的羅霏玉以自裁於臥室內而終。甚至，其遺體亦遭革命黨人換走，以其棺木偷運軍火，最後不知所終。霏玉祖母被描寫為「靄然仁人」[40]，其妹小玉亦「幽閑端美，篤學有辭采」[41]。二人均在巡勇揭發霏玉靈柩內全為軍火時，「相抱觸石而死，勇見之不救……」[42]。同類的情況亦見於〈焚劍記〉中的阿蘭和其祖父，〈碎簪記〉的莊湜、靈芳和蓮佩，〈非夢記〉的汪玄度和其女兒薇香等角色之遭遇及結局上。在曼殊的小說中，「善惡到頭終有報」的因果報應從未出現在他的筆下。

也許，由於曼殊出家人的身份，讀者們會以為其作品必以宣揚佛教教理為宗旨，或會出現以鼓勵修行並求解脫的內容，或者至少見到以勸善為宗旨之談[43]。實際上，曼殊筆下的故事，卻只有一樁又一樁的愛情悲劇。無怪，幾乎沒有論者將曼殊小說與佛教文學扯上關係。反之而言，將他定性為鴛鴦蝴蝶派的人倒不少。比如周作人[44]、劉心皇[45]、游國恩[46]、袁行霈[47]等學者都持這

---

40 蘇曼殊，〈斷鴻零雁記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 234。

41 蘇曼殊，〈斷鴻零雁記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 234。

42 蘇曼殊，〈斷鴻零雁記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 237。

43 有學者指這些多為佛教小說之特徵，詳見周群，《宗教與文學》（南京：譯林出版社，2009 年），頁 91。

44 周作人，〈答芸深先生〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 四》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 70。

45 劉心皇，《蘇曼殊大師新傳》（臺北：東大圖書公司，1992 年），頁 126-127。

46 游國恩、王起等，《中國文學史》（香港：中國圖書刊行社，1986 年），第四冊，頁 379。

47 袁行霈，《中國文學史（第二版）》卷 4（北京：高等教育出版社，2010 年），頁 427。

臺灣大學學術期刊資料庫

種說法。然而，筆者認為曼殊作品內藏不少佛教義理，具有佛教文學的特色。吾人要數算清末民初的佛教文學作品，絕不能將曼殊的小說排除在外。在以下的部份，筆者將由三點進行討論，包括：曼殊小說中的苦諦與無常、曼殊小說中對當時佛教狀況的論述，以及曼殊小說中的佛理。

### （一）曼殊小說中的苦諦與無常

若細察曼殊小說的情節，佛陀所宣說的八苦大多都出現在他的作品之中。苦諦，是佛陀所宣講的第一聖諦，是關於苦之存在的真理[48]。佛陀更曾仔細地說了種種苦的分類，但從人類的立場來說，最切要的是八苦[49]。附錄三的圖一展示了八苦及其關係。

曼殊筆下的人物大多數都經歷身世之苦。他們多出生自不健全的家庭，生而身心不能安住，正好體現了生苦。例如，〈斷鴻零雁記〉的三郎生父早逝，潮兒父短命早死，靜子幼失怙恃，雪梅生母棄養，法忍自幼失去父母。〈絳紗記〉寫五姑非麥翁親生女兒。〈焚劍記〉的主角獨孤粲是少失覆蔭的，眉娘出世時母親歿。〈非夢記〉中寫汪薇香兩姊妹母親早亡。這些人物都幼時備嘗憂苦，亦因身世而出現後來的種種煩惱，為生苦之體現[50]。

衰老、疾病和死亡亦是曼殊小說中的常客。曼殊的筆下不乏因見自己年華老去而悲嘆的人物。如〈斷鴻零雁記〉的河合夫

---

48 阿部正雄著，張志強譯，《佛教》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 9。

49 褚柏思，《佛教的文化思想與藝術》（臺北：新文豐出版公司，1981 年），頁 94。

50 有關生苦，詳細可參釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光，1988 年），頁 2066。

臺灣大學學術期刊資料庫

人就曾嘆曰：「年邁人固如風前之燭……」[51]。又例如〈焚劍記〉中的眉娘鄰家老嫗，悲嘆她不再年輕貌美時即給夫君拋棄。她自道：「我委頓床枕之日，即秋扇見捐之時」[52]。另外，患病亦幾乎是曼殊小說人物必經之事。在〈斷鴻零雁記〉中，三郎就不只一次患病難興。在三郎抵達若姨家之後，他旋即患上感冒，並病了四晝夜。其後，在他遇上少年比丘法忍不久之後，又病不能興，且病兼旬始癒。〈絳紗記〉的曇鸞就曾因猩紅熱留居病院十八日之久，而麥五姑亦因乾血症而亡。〈焚劍記〉的阿蘭亦如麥五姑一樣，在飄泊流離間因暴病而卒於道中。在〈碎簪記〉中，作為故事人物之一的曼殊也曾患病。故事中的他患上的，更是現實生活的老毛病——腸胃病。文中寫道：「余以腸病復發，淹留湖上，或觀書，或垂釣，或吸呂宋煙，用已吾疾；實則腸疾固難已也」[53]。故事的主人翁莊湜亦難幸免。他在小說的中段曾因病入院。醫者謂其神經受傷頗重，不能與之談往事。在小說後段的部份，他就因發現訂情玉簪被碎，精神上大受打擊。後來，他再因靈芳之信而受刺激，病至氣斷而亡。〈非夢記〉中的主人翁燕海琴更是甫一出場便謂其「生得沉疾」[54]，而海琴和薇香二人的父親均因病身故。

曼殊筆下的人物不只生不安樂、受病困擾。過早的死亡及不得善終更多為他們最後的下場。在曼殊的六記中，不得善終多非

---

[51] 蘇曼殊，〈斷鴻零雁記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 170。

[52] 蘇曼殊，〈焚劍記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 254。

[53] 蘇曼殊，〈碎簪記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 260。

[54] 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 279。

臺灣大學學術期刊資料庫

故事的惡棍，而往往是作品內的重要角色。〈斷鴻零雁記〉中的乳媪和雪梅，〈絳紗記〉的夢珠、五姑、霏玉和小玉及馬玉鸞的未婚夫，〈焚劍記〉的阿蘭及其祖父，〈碎簪記〉中的莊湜、靈芳和蓮佩，〈非夢記〉中的老畫師汪玄度及其長女薇香。在他們命終時，多抱遺憾而去，或與所愛別離，或命終時備受種種極重之憂苦[55]。譬如，〈斷鴻零雁記〉的雪梅是因忠於與三郎之盟，絕粒而夭的。〈絳紗記〉的五姑海難後無時不思曇鸞，但未曾重遇就病故；霏玉眼見未婚妻另嫁他人而自裁於臥室之內；小玉與祖母見霏玉遺體不知所終，相抱觸石而死；玉鸞未婚夫在含冤受屈的情況下，遭處決而死。〈焚劍記〉的阿蘭為忠於獨孤粲，逃避別人安排的婚事而顛沛流離，結果因暴病而卒於道上；阿蘭祖父亦由於亂兵至，撫其二孫慟極，嘔血而死。〈碎簪記〉的莊湜因精神大受打擊而病卒；蓮佩以小刃自斷其喉，靈芳亦自縊身亡，二人均因情困而自殺。〈非夢記〉的薇香則是因欲成全海琴與鳳嫻，而自謂初心已易，不久之後身故。由以上的種種資料可見，生、老、病、死四種苦全都出現於曼殊六記之中。

不只是上述的四種苦，求不得、怨憎會和愛別離三種苦亦能常見於曼殊六記之中。〈斷鴻零雁記〉中的法忍之所以投水赴死，是因為他在被義父逐出家門後，復不得鄰家女郎的愛。故事至末章，三郎力尋雪梅墓而不得墓址，他仍勉強在叢塚之間遍尋，最後因遍尋不果而欲自裁。這亦是典型的「有所欲求而得不到滿足之痛苦」[56]。〈絳紗記〉中秋雲面對夢珠、霏玉面對盧氏姑娘、五姑海難後對曇鸞的思念；在〈焚劍記〉中眉娘家的鄰家老

[55] 有關死苦，詳細可參釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光，1988年），頁2470。

[56] 有關求不得苦，詳細可參釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光，1988年），頁2964。

臺灣大學學術期刊資料庫

嫗對家庭之樂的渴望；在〈碎簪記〉中莊湜、靈芳和蓮佩之關係；在〈非夢記〉中海琴在薇香出獄後有意與她再續前緣等，在以上種種情節中，角色們最終都未能如願，正好體現了求不得之苦。

另外，曼殊作品中亦不乏怨憎會苦之體現。怨憎會苦指眾生不由自主，不得不與憎惡者會合之苦惱[57]。〈斷鴻零雁記〉中的乳媼與三郎養母、法忍與其舅父，〈焚劍記〉中的阿蘭與其姨母、眉娘家的鄰家老嫗與胡別駕及其家人，〈碎簪記〉中的莊湜與其碎簪的叔父，以及〈非夢記〉中的燕海琴與其嬸母劉氏等。曼殊在描述上述的關係時，都正好表現了怨憎聚會時所產生的不快和苦惱。最後，在曼殊作品中有一個十分明顯的現象。那就是曼殊筆下的主人翁們全部沒有大團圓的結局，都經歷著愛別離苦。例如，在〈斷鴻零雁記〉中的靜子就在不知情的情況下目送三郎離去、雪梅雖忠於三郎卻未能在一起；〈絳紗記〉中曇鸞與五姑因海難分離、霏玉目睹自己的未婚妻嫁與他人；〈焚劍記〉的獨孤粲與阿蘭之關係終於生死相隔；〈碎簪記〉的三位男女主人翁沒有一人在愛情路上開花結果；〈非夢記〉中的燕海琴礙於嬸母劉氏從中作梗，終未有與所愛的人締結婚盟。以上各例都體現了與所愛者別離時所感受之苦[58]。

由上述可見，曼殊的小說篇幅雖短，而且為數不多，但是當中竟包含了佛陀所宣說的八苦。曼殊的小說創作也許是受了佛教的薰陶，加上他自身命途多舛的經歷，而能將苦寫得這麼細膩。

---

57 有關怨憎會苦，詳細可參釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光，1988年），頁3811。

58 有關愛別離苦，詳細可參釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光，1988年），頁5459。

臺灣大學學術期刊資料庫

可是，為什麼仍不乏論者指曼殊不諳佛法呢？筆者認為，這是出於他筆下的人物多半未有受益於佛法而得自在。例如，〈斷鴻零雁記〉的三郎在故事的結局雖決定歸省其師靜室，可是心中實際是彌天幽恨；〈絳紗記〉的霏玉在歷情傷後選擇自行了結生命；〈碎簪記〉的莊湜受不住精神打擊而死、靈芳和蓮佩自行了結生命。然而，總括以上的分析，筆者認為曼殊是懂佛法的，更是贊同吳正榮對於曼殊之評語。吳氏認為近代的文人沒有誰比曼殊更能體現生命的苦諦了，只是他並沒有從苦中解脫。吳氏指，正因如此，在曼殊的詩作中，隨手拈來都是些枯瘦苦澀的意象[59]。筆者認為，吳氏指出之現象亦出現在曼殊的小說之中。上述各例可印證此說。另外，筆者下文將指出，不只是在對苦的描寫之上，就是在人物的遭遇上，曼殊亦充分展示出無常為眾生帶來的苦痛。

曼殊的小說情節有一個明顯特徵，就是角色的悲苦遭遇多為突然驟生的變化。而且，角色要面對之事多非人力所能挽之悲劇，例如天災、橫禍、病患等。這與佛法中所指的諸行無常吻合。諸行無常，即謂世間一切現象與萬物經常轉變不息[60]。曼殊筆下的人物多受無常影響而飽受痛苦。譬如，在〈斷鴻零雁記〉中，令三郎憂戚的事就有父親早死、母親忽然離他而去、疼愛他的乳媪被逐、養父死而養母苛待、乳媪身故等。三郎的悲苦往往忽然而至，並非憑他的能力可處理。又例如，〈天涯紅淚記〉的燕影生是遇上戰亂而走難的。在〈絳紗記〉中，曇鸞目睹其舅父破產、麥翁因此而悔婚、曇鸞與五姑私奔時遇海難、失散後五姑病故而無能再聚、在運送友人遺體途中被陷害而下獄等。在〈焚

[59] 吳正榮，《佛教文學概論》（昆明：雲南大學出版社，2010年），頁272。

[60] 有關諸行無常，詳細可參釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光，1988年），頁6300。

臺灣大學學術期刊資料庫

劍記〉中，阿蘭祖父因亂兵至而死、周大歷暴兵屠村而家人盡喪、阿蘭和眉娘投黑店而險死、二人後來遇大水成災、阿蘭病故、眉娘剛被好心人收養，其養父母即被賊殺害等。〈碎簪記〉的兩位女主角在幾無先兆的情況下先後自殺身亡，而男主角則病卒。〈非夢記〉中的海琴在十二和十三歲時，先後父母雙亡、薇香兩次遭人陷害、後來海琴就曾因富人誣害而須逃難、最後薇香不知何故身亡。以上人物之種種遭遇都有一個共通點，就是在他們身上都體現了眾生面對無常時而感受到的痛苦。

### （二）曼殊小說中對當時佛教狀況的論述

如果論者就曼殊的小說中多寫悲劇、情愛與皈依佛有衝突，或作品內容沒有宏揚佛教的解脫之道，就將他的作品完全摒離於佛教文學的範疇。那麼，這是表現了該論者對於曼殊的作品未有充分的把握。曼殊的小說有不少地方，或借敘事的背景資料陳述，或假別人口中的說話，都加插了一些他對當時佛教狀況的看法。他的論述往往能切中時弊。可見，他對當時佛教的狀況了解非淺。由曼殊的小說看來，他眼中的佛教可謂面對著內憂外患。

從曼殊的敘事看來，當時佛教正在面對嚴重的「外患」。筆者所指的「外患」，意指來自僧團以外的問題，包括了新學暴徒、地方士紳和政府官府的逼迫。在〈斷鴻零雁記〉的第五章之中，曼殊寫道：「二日已至廣州，余登岸步行，思詣吾師面別。不意常秀寺已被新學暴徒毀為墟市，法器無存」[61]。曼殊在敘事中插入了「新學暴徒毀常秀寺」的情節。吾人可由此推測，曼殊當時因目睹不少佛教文物被變法維新的支持者摧毀而心懷不滿。不

[61] 蘇曼殊，〈斷鴻零雁記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 164。

臺灣大學學術期刊資料庫

僅如此，在〈非夢記〉之中，就有情節描繪邑中富人因求畫不遂而報復主角，向官府誣告寺廟窩藏革命黨員：「先是邑中有巨富姓陳名道者，求生之畫，累年不得，厥心違怨。偶遊虎山，忽見生，即歸具稟有司，謂生與石劍儒同黨，今潛跡沙門，恐有犯上之事」[62]。當中大有暗指地方士紳與官府勾結，逼迫寺廟和僧人之意。曼殊這些情節並非無的放矢。查近代中國佛教的歷史，此等事情的確曾經發生。

據蔣維喬《中國佛教史》中所載：

> 「自清光緒末年，變法維新，各地興辦學校；多有主張化無用為有用，改寺院為校舍，沒收各寺之財產者；全國騷然；而地方無賴，又從而侵害之；僧人呼吁無門……」[63]

據東初法師《中國佛教近代史》中所載：

> 「光緒三十二年四月二十二日奏准『奏定勸學所章程，責成各村學堂董事查明本地不在祀典廟宇鄉社，可租賃為學堂之用』。因之，引起各省土豪劣紳公然兼併寺田。民國以後此種情形已成為公認之事實。……西太后雖曾禁令，但各省州縣地方士紳仍以興學為名侵奪寺產，無法統計。自此以後，地方軍隊、警察及各種團體循風佔據寺廟，從未停止。」[64]

在曼殊眼中，當時佛教除了「外患」之外，還要面對「內

---

62 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 289。

63 蔣維喬，《中國佛教史》（上海：上海古藉出版社，2004 年），頁 287。

64 釋東初，《中國佛教近代史》（臺北：中華佛教文化館，1974 年），頁 75-76。

臺灣大學學術期刊資料庫

憂」。筆者所指的「內憂」，意指來自僧團以內的問題，包括了日本宗派的風氣、清淨山門淪為凡夫宴遊之區和收費應赴法事的問題。

在〈斷鴻零雁記〉的第十三章之中，河合夫人意欲主人翁三郎與靜子成婚。三郎因不忍見老母傷心，而未能推卻婚事。在母親離去後，三郎望海愁思：「余撫心自問，固非忍人忘彼姝也。繼余又思日俗真宗，固許帶妻，且於剎中行結婚禮式，一效景教然者。若吾母以此為言，吾又將何言說答余慈母耶？」[65]。後來，在第十八章之中，三郎又有一段內心的自白：「佛言：『佛子離佛數千里，當念佛戒。』吾今而後，當以持戒為基礎，其庶幾乎。余輪轉思維，忽覺斷惑證真，刪除豔思，喜慰無極。決心歸覓師傅，冀重重懺悔耳」[66]。可見，即使投身日本宗派可以讓三郎以出家人的身份迎娶靜子，帶妻修行最終為三郎所不取。合兩段文字看來，曼殊明顯是指日本宗派可帶妻蓄內的風氣是不符合佛陀所制定之戒律。這批評的出現並不是偶然之事，或因故事情節使然。曼殊在〈儆告十方佛弟子啟〉一文之中，亦曾批評出家為僧者不應食肉和蓄內：「日餐血肉而說慈悲，不斷淫根而言清淨。螺音狗行，無過此矣」[67]。問題是何以曼殊會忽然提及日本宗派的風氣呢？原來這亦與當時佛教所面對的情況有關。

據東初法師《中國佛教近代史》中所載：

「這時，日僧水野梅曉、伊藤賢道，因見滿清政府壓迫佛

[65] 蘇曼殊，〈斷鴻零雁記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 183。

[66] 蘇曼殊，〈斷鴻零雁記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 193。

[67] 蘇曼殊，〈儆告十方佛弟子啟〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），雜文．頁 14-15。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 教，便乘機來華，乃效法西方基督教徒來華傳教的方法，引誘我國佛教僧徒受其保護。猶如咸同年間，西方教士保護教民一樣，分化教民與政府間的感情。當時日本在杭州傳教的代表為伊藤賢道，乃屬真宗派，意欲離間僧徒與政府感情，引誘杭州三十多寺廟投入日本真宗懷抱，求其保護。凡遇佔用寺廟，搶奪寺產，就由日本領事出面保護……」[68]

曼殊在小說及雜文中有如此論述，似乎反映了他對日僧來華傳教的擔憂。他憂心日僧來華會將不符合佛陀教導之風俗傳到中國佛教中。在〈儆告十方佛弟子啟〉一文中有一段文字可證此說。曼殊在文中寫道：「又今南土沙門，多遊日本。日本諸師，亦欲於支那傳教。俗士無知，謂宜取則。詳東僧分明經教，實視漢土為優」[69]。這段文字之後就是他批評為僧者不應食肉和蓄內之說了。

在曼殊的小說中，還提及了清淨山門淪為凡夫宴遊之區和收費應赴法事的問題。在〈斷鴻零雁記〉的第二十章中，曼殊寫三郎投靈隱寺後之見聞：「惟有一事，不能無憾：以是間風景為聖湖之冠，而冠蓋之流，往來如鯽，竟以清淨山門，為凡夫俗子宴游之區，殊令人弗堪耳」[70]。曼殊借三郎之口，對佛門清淨地成為旅遊景點表示反感。另外，在第二十三章中所載的論述更是各章中最詳的。當中涉及了收費應赴法事與法佈施的議題。由於篇幅頗長，現僅節錄一些重要的內容以資參考：「余嘗考諸內典：

---

68 釋東初，《中國佛教近代史》（臺北：中華佛教文化館，1974 年），頁 77。

69 蘇曼殊，〈儆告十方佛弟子啟〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），雜文 · 頁 14。

70 蘇曼殊，〈斷鴻零雁記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 199。

臺灣大學學術期刊資料庫

昔佛在世，為法施生，以法教化四生。……且施者，與而不取之謂；今我以法與人，人以財與我，是謂貿易，云何稱施？……」[71]。筆者認為，曼殊這兩段情節跟他對時局的觀察有關。按照當時佛教的狀況而言，寺廟的確面對著重大的經濟難關。

據東初法師《中國佛教近代史》中所載，自張之洞的〈勸學篇〉奏上及百日維新提倡「廟產興學」以後，縱使維新失敗，各省州縣對佛故寺廟的侵害仍未止息[72]。以下為〈勸學篇〉中的一部份內容：

> 一、以寺廟十分之七為校舍，餘作僧道之居處。
> 二、以寺廟寺田等財產中十分之七供學堂之用，餘供僧道膳食之用。
> 三、將使用廟產之總額明奏朝廷，旌獎該僧道。對不願旌獎僧道，可移獎其俗親並與定職。
> 四、各省荐紳，有在其興學堂者，在觀察其夥寺觀之上，如連名申請，概予許可。[73]

「廟產興學」對當時的佛教無疑是一場空前的浩劫。各地教育會多為地方士紳所把持。他們唾罵、驅逐僧尼，又毀壞佛像，強佔廟宇，提取廟產。其中不乏借此中飽私囊者。短短十來年間，天下寺廟被毀無數，大批僧尼被迫還俗[74]。當時，有佛教僧

---

71 蘇曼殊，〈斷鴻零雁記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 205。

72 詳細可參考：釋東初，《中國佛教近代史》（臺北：中華佛教文化館，1974 年），頁 74-75。

73 引自釋東初，《中國佛教近代史》（臺北：中華佛教文化館，1974 年），頁 74。

74 賴永海主編，《中國佛教通史》第十四卷（南京：江蘇人民出版社，2010 年），頁 145。

臺灣大學學術期刊資料庫

徒想出以佛教寺產來興辦佛教教育的方式來保護寺產[75]。可是，「廟產興學」的動盪終究沖擊了寺院的傳統經濟模式，尤其是土地被侵吞之問題。本來齋田是清代佛教寺院的基本生資來源。廟宇田產的失去，加上清代政府打壓「應赴僧」的政策開始鬆動。佛事收入遂成為當時佛教寺院經濟的一項重要來源[76]。在故事中，三郎批評的是靈隱寺中的監院，不滿其收費去應赴麥家的法事。然而，三郎的評論不啻是批評靈隱寺的做法，而是當時現實的佛教界。在曼殊眼中，佛陀教育眾生是一種佈施，是以法佈施。所謂佈施，就是施予而不取回報。如今僧人收費應赴，雖則仍以佛法予人，但對方卻以財物付我，那是一買一賣。一買一賣是貿易，不是以法佈施，絕不符合佛陀本意。

在曼殊的雜文類作品中，就有一篇〈儆告十方佛弟子啟〉的作品，當中有內容與〈斷鴻零雁記〉此節一樣。在〈儆告十方佛弟子啟〉一文之中，由「應赴之說，古未之聞。昔白起為秦將，……」至「……一時名僧咸赴其請，應赴之法自此始」[77]的部份與〈斷鴻零雁記〉第二十四章的第四段[78]幾乎一樣。另外，在〈儆告十方佛弟子啟〉一文中，由「昔佛在世時，為法施生，以法教化眾生。……」至「……又謂之負債用，律有明文，呵責非細」[79]則與〈斷鴻零雁記〉第二十四章的第五段亦幾近相同。

---

[75] 釋東初，《中國佛教近代史》（臺北：中華佛教文化館，1974 年），頁 78。

[76] 詳細可參考：賴永海主編，《中國佛教通史》第十四卷（南京：江蘇人民出版社，2010 年），頁 275。

[77] 蘇曼殊，〈儆告十方佛弟子啟〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），雜文．頁 9。

[78] 此處分段以柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 204-206 為準。

[79] 蘇曼殊，〈儆告十方佛弟子啟〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），雜文．頁 9-10。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈斷鴻零雁記〉成於約 1911 年[80]，而〈儆告十方佛弟子啟〉一文則成於 1908 年上半年的時間[81]。由此可見，曼殊在寫作〈斷鴻零雁記〉時，是刻意將他對於佛教界的評論置於故事內，令他的想法再次刊行流通。

### （三）曼殊小說中的佛理

另外，曼殊不只在小說裡顯露出他對佛教狀況之認識。吾人還可以在他的作品中看出佛教的義理。在〈斷鴻零雁記〉中就有不少敘述本於佛經之說，顯示出曼殊對於佛教經典的認識。例如，在第十一章末就有以下一段文字，顯示曼殊對《華嚴經》的認識：

> 復次有漢譯《婆羅多》及《羅摩延》二書，……惟於《華嚴經》中偶述其名稱，謂出自馬鳴菩薩；……[82]

又例如，在第十三章中，曼殊寫三郎反思的情節時，三郎就有以下的內心獨白：

> ……因念佛言身中四大，……望吾慈母，切勿驅兒作啞羊

---

[80] 據馬以君〈蘇曼殊年譜 八〉所示，〈斷鴻零雁記〉前部份最初發表於 1911 年秋冬之間南洋泗水《漢文新報》，後重刊並連載於 1912 年 5 月 12 日至 8 月 7 日上海《太平洋報》第 42 至 129 號。詳細可參考：馬以君，〈蘇曼殊年譜 八〉，《佛山大學佛山師專學報》6 卷 5 期（1988 年），頁 71。

[81] 據柳亞子〈曼殊文年月考〉及馬以君〈蘇曼殊年譜 五〉所示，〈儆告十方佛弟子啟〉和〈告白衣宰官啟〉同發表在馬小進所藏鉛印本小冊子上，末署佛滅度後二千三百八十四年」。此兩文為曼殊與章太炎合撰，應為 1908 年戊申上半年在日本時的作品。詳細可參考：柳亞子，〈曼殊文年月考〉，柳無忌編，《柳亞子文集．蘇曼殊研究》（吳縣：上海人民出版社，1987 年），頁 96；馬以君，〈蘇曼殊年譜 五〉，《佛山師專學報》3 期（1987 年），頁 98。

[82] 蘇曼殊，〈斷鴻零雁記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 176。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 可耳！[83]

其實，此處是引用了《佛說四十二章經》第二十章「推我本空」之言：「身中四大，各自有名，都無我者，我既都無，其如幻耳」。還有，在第十八章之中，曼殊寫三郎在閉戶靜思後，決心今後持戒修行時，就有以下的內心獨白：

> 嗟乎，繫於情者，……佛言：「佛子離佛數千里，當念佛戒。」吾今而後，當以持戒為基礎，其庶幾乎。[84]

此處就引用了《佛說四十二章經》第三十七章「念戒近道」所言：「佛言：『佛子離吾數千里，憶念吾戒，必得道果……」。由以上資料可見，曼殊對佛教經典有著不淺的認識，並反映在他的作品之中。

除了佛經的引用外，值得吾人留意的還有曼殊在小說中的佈局。六記的最後一記〈非夢記〉是唯一一部作品，其主人翁在出家為僧後，能以獲得心靈的平靜作結束。此部作品以「非夢」命名，筆者認為當中饒有深意，內含佛教的義理。

縱觀〈非夢記〉的主人翁燕海琴出家的原因有二：一、未能與薇香完婚；二、海琴的僧友遣凡。在兩者當中，海琴未能與薇香完婚固然為他出家之導火線。然而，僧友遣凡對海琴的影響亦不能被忽略。遣凡一角在故事較早的部份已出場，並謂他對海琴曉以佛法：「有僧名遣凡者，與生素舊，微窺其情，隨時示以

---

[83] 蘇曼殊，〈斷鴻零雁記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 183。

[84] 蘇曼殊，〈斷鴻零雁記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 193。

臺灣大學學術期刊資料庫

《般若》意旨，令自開悟；而生執於滯情，疑信參半」[85]。後來，海琴目睹薇香與男子相會，誤會薇香為人不檢點而感心灰意冷。在他心灰意冷時，真正令他產生出家念頭的是遣凡：「劉（指海琴嬸母劉氏）即時時引生同鳳嫻游履苑中，生益憮然，覺天下無一事一物能令其心生喜悅者。猛憶遣凡平昔所言，款款近情，殊非虛妄」[86]。海琴往鼎湖的原因乃是為了出家為僧。他在鼎湖對薇香奶母言：「今實告吾媪，吾此來鼎湖，不久當祝髮為僧……」[87]。由此可見，遣凡與其平昔所言才是海琴選擇以出家的方法面對情傷之主因。

海琴出家與〈斷鴻零雁記〉的三郎和法忍，以及〈絳紗記〉的曇鸞和夢珠有明顯的不同。上述各人雖則同是為情出家，然而只得海琴有言及披剃修行的利益。故事中海琴曾對鳳嫻言：「吾多病殆不能歸家，即於寺中長蔬拜佛，一報父母養育之恩，一修來生之果」[88]。海琴雖非始終如一地修行，但故事寫有他因出家生活而獲心靈平靜之部份。在海琴出家之初，他曾「憶薇香不已」[89]。當他因避禍而輾轉抵波羅寺後，他因寺中恬淡的生活而得安寧。文中寫寺內生活如下：「寺為明時舊構，風景大佳，生飲水讀書，狷行自喜，人間幻景，乙乙付之淡忘。僧眾尊敬之」[90]。

---

85 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 281。

86 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 285。

87 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 287。

88 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 286。

89 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 289。

90 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 289-290。

臺灣大學學術期刊資料庫

其後，海琴與薇香再遇。從二人的對話明顯可見，海琴對薇香仍未忘情。由於薇香欲成全海琴和鳳嫻，因此特意絕情地對待海琴。海琴嬸母使其與遣凡遊，冀遣凡能慰解海琴。後來，海琴猜得薇香死去之後，不辭遣凡而別。故事終結於兩年後，遣凡於五指山再遇已為執役僧之海琴。遣凡見其山居寧謐，相處數月後卷單而別。雖然海琴出家後曾未忘情，但他卻是六記之中唯一以寧謐的出家生活作結束之角色。

在故事內容上，筆者認為〈非夢記〉背後隱含了佛教的義理。〈非夢記〉以「非夢」為名。查小說之中與夢有關的情節有三。第一，海琴在故事開首因病靜臥時，與一姣好女郎有段美好時光。海琴事後回想時，感覺前事似夢。但是，由於手上持女郎所贈之嵌珠小盒，才肯定前事非夢。正因前事非夢，海琴如入魔不醒般想著該女郎到底是薇香還是鳳嫻，以致他的病一直似癒非癒。直到其嬸母劉氏安慰他道：「汝須自寧其神，明春為汝娶薇香」[91]，海琴的狀況才稍微轉好。海琴雖漸趨病癒，可是他的夢卻沒有醒。不論是他對病榻旁的女郎之思念，還是劉氏謂讓其娶薇香之言，二者皆屬夢幻。第二，海琴在誤會薇香另交男伴後，心生出家念頭。一日，海琴於大霧迷漫時望海靜思，有言曰：「世人夢中，悠然自得真趣；若在日間，海闊天空，都無意味也」[92]。海琴其實生活在夢幻之中。他憶念幼小時薇香的形象，誤以為病榻旁的女郎為薇香，還確信自己明春可娶薇香。這些原來還屬夢幻之事，卻是一直令他心生愜意。誰知他在重遇薇香一家以後，方知一切為劉氏從中作梗，還好他得悉薇香一直傾心自己。可

[91] 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 281。

[92] 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 285。

臺灣大學學術期刊資料庫

是，旋即又誤會了薇香另交男伴。海琴自以為看清楚薇香為人用情不專，令他美夢破滅。因此，他才有言人在夢中，視野模糊，倒反活得愜意；反之，看清楚世間殘酷真象後，卻令人感到天下間無一事一物能令人心生喜悅。第三，海琴在虎山為僧之時，為巨富陳道誣陷，避禍其間盼可夢見薇香：「生一夕獨坐凝思，冀伊人之入夢也」[93]。當中大有海琴在歷眾多痛楚後，冀入夢與薇香相聚而不願夢醒之意。

綜合三次涉及夢的情節並總體故事，夢與海琴的關係如下：在海琴的現實生活中，接二連三地發生不愉快事件、一次又一次被人欺騙、接踵而至的悲劇等都令他感到痛苦。在故事中，為他帶來最大快樂的經歷，相信就是他在病榻中，誤認鳳嫻為薇香，並受到此「夢中女郎」無微不至的照顧那段時間。可是，夢終歸是虛幻的。在海琴病癒而人清醒後的事，都令他感到極大痛苦。例如，嬸母劉氏利字當頭，強行為他安排婚事；因劉氏從中作梗，海琴與薇香的關係一次又一次地出岔子；鳳嫻單方面的痴情等。快樂來自夢幻，痛苦卻是真實的。「非夢」令海琴感痛苦，他望海沈吟之語正道出了他自身的狀況。

然而，故事沒有如〈斷鴻零雁記〉般以主人翁幽恨彌天作結束，而是以寧謐的出家生活作結。可見，「非夢」實有一個更深的層次：由世間的角度而言，「非夢」是苦的；可是，由出世間的角度而言，「非夢」是寧謐的。值得留意的是，故事中有兩處描寫海琴獲得心靈平靜。當時他並非處於愛情事的順境之中。第一次寫他心靈平靜是在大良的波羅寺之中。文中寫道：「寺

[93] 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 289。

臺灣大學學術期刊資料庫

為明時舊構，風景大佳，……乙乙付之淡忘。僧眾尊敬之」[94]。在這段情節發生之前，海琴所面對的是：還釵予薇香之事的內疚感、老師汪玄度的死、嬸母劉氏逼他放棄薇香而娶鳳嫻、薇香因被誣陷而忽不見蹤影、巨富求畫不得而陷害海琴等事。海琴心境之所以獲平靜，原因是他將人間幻景一一淡忘。第二次描寫海琴心境平和，是在小說末，他與遣凡相遇於五指山中。文中寫道：「其後年春，遣凡行次五指山，遇一執役僧……逾數月，遣凡見生山居寧謐，遂卷單而別」[95]。在此之前，海琴重遇薇香。經海琴力勸下，她仍堅持矢志不嫁人。後，海琴又收薇香書，書中薇香自謂初心已易。一日，海琴遇薇香奶母，故事暗示海琴由二人的對話中猜得薇香已死。之後，海琴失蹤。他再出場時已是五指山一幕。兩次描述都指海琴忘卻往事，當中大有了悟世間一切猶如夢幻泡影之意。這一個觀點能在〈非夢記〉中找到印證。在小說之中，海琴的僧友遣凡隨時以《般若》意旨授予海琴，欲令其開悟。海琴之悟，正體現了《金剛經》「六如偈」之旨意。

總括以上分析，「非夢」有兩層意思：就世間的角度而言，世間事不如夢境美好，非夢令人感到痛苦。這是「非夢」的第一層意思。就出世間的角度而言，世間事一切猶如夢幻泡影。以夢幻為非，放棄執著於其中，是人獲得心靈寧謐的方法。這是「非夢」的第二層意思。

由這部份分析可見，曼殊小說類作品蘊涵了不少佛教特色。一，曼殊寫苦寫得十分細膩，佛陀所宣講的八苦均可以在他為數

[94] 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 290。
[95] 蘇曼殊，〈非夢記〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 292。

臺灣大學學術期刊資料庫

不多且篇幅不長的作品中找到。二，曼殊筆下的人物都面對無常帶來的苦難。而且，人物們面對的問題多非人力可以力挽之事。三，曼殊在小說之中內藏了不少對於當時佛教界之論述。四，不少小說人物的對白和內心獨白都本佛經之說。最後，〈非夢記〉的「海琴之悟」亦足見曼殊的小說含有佛法在其中。

## 五、雜文方面：曼殊護法之意識

據柳亞子開華書局版的《蘇曼殊全集》所錄，曼殊寫有兩篇隨筆、十二篇序跋類作品和十六篇雜文。此三十篇雜文為本節所討論之焦點。筆者以下會指出，曼殊雜文類的作品不乏他為僧時生活、與僧友的對話、對於佛教名僧表示欣賞等內容。當中，甚至有一些專門的文章論述佛教界的現況。由他的作品可見，曼殊對當時佛教的狀況、佛法和僧團戒律都有著豐富的認識。

曼殊隨筆類的作品有兩篇，包括〈燕子龕隨筆〉和〈嶺海幽光錄〉。兩篇之中均載有與佛教相關之內容。在〈燕子龕隨筆〉中就載有以下的人和事是與佛教有關的：

（一）載章炳麟以佛弟難陀喻曼殊輾轉收到蓮華女士所贈佛萊蕗之書一事。
（二）錄寒山詩於其所作〈寒山圖〉，詩中有「閑步訪高僧」之句。
（三）寫曼殊居無僧廢寺，聽落葉寒蟲之聲而憶年青時的戀情。
（四）錄曼殊寄劉三詩，當中寫有「生天成佛我何能」及「尚留微命作詩僧」（此詩為〈有懷〉二首之二）
（五）錄詩句「山齋飯罷渾無事，滿鉢擎來盡落花」，亦似為描寫居寺時的生活。

臺灣大學學術期刊資料庫

（六）寫曼殊與燕君言及前事。曼殊十七歲時住虎山法雲寺，山居寧謐，師傅與師兄慈藹。可惜，辭師後五年，師傅圓寂，師兄不知所蹤，自己亦飄零無依。曼殊言之而不覺淚下。

（七）記曼殊行抵摩梨山古寺時，遇僧友智周禪師，與之同受海雲大戒；又指黃梅寺壁之迦留陀夷尊者畫相，畫相為章侯真跡。

（八）載曼殊與張娟娟論述敬安和尚（即當時名氣甚大之八指頭陀寄禪）詩作的對話。

（九）載曼殊於山寺中讀《放翁集》。

（十）記曼殊病臥祇桓精舍時，楊文會為其言馬湘蘭證果之事。又認為馬湘蘭乃「天生成佛」之人，與自己之「天生成佛我何能」不可同日而語。

（十一）寫金堡（即澹歸和尚）住粵丹霞寺著書，而自己行腳至紅梅驛破寺龕傍見手抄《淡歸和尚詩詞》三卷事。

（十二）寫達磨初抵中山評《四書》之傳聞。

（十三）記曼殊曾托在家居士刊石印一方。

（十四）記曼殊友人李道人為其寫扇面之事，而扇面的字為佛陀與文殊師利的對話。

（十五）劉三贈曼殊絕句「早歲耽禪見性真」之句，記曼殊印度之行，此行當與佛教有關。

（十六）曼殊自謂其『雖出家，以情求道，是以憂耳。』」

（十七）寫有關偈的資料。

（十八）寫有關集施頌的資料。

（十九）記曼殊於中印度居芒碣山寺之事。

（二十）指出《佛國記》中的耶婆堤即今爪哇。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二十一）描寫末里洞中的石佛。
（二十二）記曼殊曾將《大乘起信論》寄贈塞典堡植物園。
（二十三）以《起信論》有梁唐二譯比較《沙君達羅》譯本。
（二十四）比較中土與印度的蓮花時提及佛經中的芬陀利花。

至於〈嶺海幽光錄〉的內容，曼殊一開首就已表明其寫作目的。在世風日下的時間，他不忍有志有德之事沒有人再記起。因此，「每於殘籍見之，隨即抄錄」[96] 而寫就此作品。當中所錄亦不乏出家為僧者：

（一）棄家為僧的僧祖心。
（二）城破家亡後髡首自名今日僧的零丁山人。
（三）明亡而遁跡為僧的屈大鈞。

所謂隨筆，是一種隨手筆錄、不拘一格的文體。在題材上，在工作、學習、生活、社會見聞中，凡有所思、所感，都可作為隨筆的寫作題材[97]。查〈燕子龕隨筆〉的內容，它主要載曼殊個人生活的見聞，亦有一部份寫他學習的心得。例如，讀詩的感受、對英吉利語和梵文的研究、關於印度文學的講述等。〈嶺海幽光錄〉的內容則是錄曼殊所讀得的、有志有德者之事。在人物的選錄及撰寫當中，吾人其實可以見到曼殊的個人價值觀。文中看似表達曼殊對被選錄者之欣賞。其實，也是他借題發揮，指出社會上的人們正欠缺怎樣的品德。若考慮〈燕子龕隨筆〉主要載

96 蘇曼殊，〈嶺海幽光錄〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 二》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 3。
97 朱子南主編，《中國文體學辭典》（湖南：湖南教育出版社，1988 年），頁 106。

臺灣大學學術期刊資料庫

曼殊的生活事，然則佛教與他的生活可謂息息相關。在約六十五條所錄的資料中，上述所列與佛教有關的內容就有二十四條。當中主要記錄了曼殊在寺中的生活以及與僧友同修之共同見聞。由此可知，僧人的身份在曼殊的個人生活中佔了一個重要位置，並由他隨筆類的作品中可見一斑。然而，有一點值得留意的是，曼殊寫下所謂與佛教相關之事，大多數為生活點滴或一些資料性的內容，而甚少是修行的分享、具宣教色彩的論述、或講述弘法的志向等。

在序跋類方面，十二篇的序跋之中，與佛教相關的主要是〈《梵文典》自序〉一文。〈自序〉中所寫的內容，主要是表達作《梵文典》之緣起。文中陳述的理由有二：一、漢土沒有關於梵文的專書；二、曼殊寫此書乃欲成鞠窣磨長老之志。另外，在〈畫跋二十七則〉之中，吾人亦可偶見一些與佛教或和曼殊為僧生活有關之事。在癸卯年間有一則，寫曼殊夜宿雨華菴時有一老僧索畫，並贈予其天然和尚一詩。甲辰年有一則指曼殊在旅途上因憶及法顯、玄奘諸公而寫的。另外，沒有註明年份的有一則[98]，當中寫東漢時期皇帝敕臣下西尋佛法。除以上三則外，曼殊還有三則畫跋是在寺中寫就的，分別有雞鳴寺[99]、黍珠菴[100]和韜光菴[101]。在以上七則之外，曼殊亦另有三則用上了佛教

[98] 在〈畫跋二十七則〉之中，還有一則畫跋寫有「乞寫〈萬梅圖〉詔我，一花一佛合皈依」似亦具有佛教文學的味道。然而，由於此詩句是引友人慧子所寄之詩，因此並不計算在內。考《蘇曼殊全集 普及版》內的書札集，曼殊在戊申正月日本的〈與劉三書〉中寫道：「乞足下轉告天梅，〈萬梅圖〉寫就多日」（書札集．頁 14）。此處的慧子應為南社詩人高旭（1887-1925），字天梅。

[99] 蘇曼殊，〈畫跋二十七則〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），畫跋．頁 18。

[100] 蘇曼殊，〈畫跋二十七則〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），畫跋．頁 22。

[101] 蘇曼殊，〈畫跋二十七則〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：

臺灣大學學術期刊資料庫

的專用語。例如，在他作〈江干蕭寺圖〉及寫跋贈波邏罕那一則畫跋中，就以「佛滅度後二千三百八十四年」署年份[102]。另有一則在署名前就有言：「孤山非自，鄧尉非他，徧此法界，達摩羯邏」[103]。又有一則曼殊在錄寫〈水龍吟〉後，以「衲」自署：「嗚呼，西風故國，衲幾握管而不能下也！」[104]統計起來，以上引述的畫跋共九則，是總數二十七則中三份之一的數目。

在曼殊序跋類的作品中，柳氏的開華本並未有將〈《潮音》跋〉和河合仙〈《曼殊畫譜》序〉兩篇作品計算在內。其實，在開華本出版的時間，柳氏已經推測此兩部作品實為曼殊所作，而這個推斷至今已成較被接受的說法。首先，有關河合仙所撰的〈《曼殊畫譜》序〉。早在柳氏北新本的時期，已有周作人思疑此文為曼殊假河合仙之名自撰。柳氏亦表示認同。在柳亞子的〈蘇和尚雜談〉一文之中，他就寫道：「周先生（周作人，是周氏將〈《曼殊畫譜》序〉由日文翻譯為漢語的）疑心此文（即〈《曼殊畫譜》序〉）是曼殊所作，我亦贊同」[105]。後來，學者馬以君在撰寫〈蘇曼殊年譜〉時亦同意此說。按馬氏的考據，就有周作人、柳亞子、羅孝明、陳國權及柳亞子之子柳無忌持此

開華書局，1933 年），畫跋．頁 23。

102 蘇曼殊，〈畫跋二十七則〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），畫跋．頁 18。

103 蘇曼殊，〈畫跋二十七則〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），畫跋．頁 21。

104 蘇曼殊，〈畫跋二十七則〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），畫跋．頁 22。此處值得注意的地方還有曼殊澎湃的情感，他不只一次在他的作品中有「幾握管而不能下」之感喟。在他的雜文〈嗚呼廣東人〉之中，他亦有「吾悲來而血滿襟，吾幾握管而不能下矣！」之喟嘆。曼殊澎湃的情感值得更深入地探討。然而，由於此處之側重點在於統計佛教專用語之使用，故未能就此議題作出更深入的討論。

105 柳亞子，〈蘇和尚雜談〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 四》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 111。

臺灣大學學術期刊資料庫

說[106]。至於，有關〈《潮音》跋〉的作者。其實，在柳亞子所編的開華本《曼殊全集》中，已收錄了一份相關的考據性文章。文中否證飛錫真有其人，並推斷該跋為曼殊自撰。日人米澤秀夫的〈蘇曼殊之生涯與作品〉中，就記作者曾向金閣寺事務所查詢而知悉該寺並無飛錫其人[107]。在比開華本《全集》更早之前，柳無忌已曾撰寫〈日本僧飛錫潮音跋及其考證〉一文。當中以比較曼殊作品的用詞及風格為據，去支持〈《潮音》跋〉為曼殊自撰之假設。他列舉了十四個例子指出〈《潮音》跋〉和曼殊作品的風格完全一致[108]。筆者認為柳說有力，可備一說。無怪柳無忌在1983 年與馬以君書信往來時就曾道：「我以為飛錫〈《潮音》跋〉及河合仙〈《曼殊畫譜》序〉都是曼殊托名所撰，均應列入曼殊的《著作集》內」[109]。

若仔細留意〈《曼殊畫譜》序〉及〈《潮音》跋〉之內容，吾人可以見到曼殊在當中亦寫及自己出家為僧之事。兩文中尤以〈《潮音》跋〉的篇幅較長。在〈《曼殊畫譜》序〉之中，就載有三件事與曼殊出家有關的：

（一）寫曼殊早歲出家；

（二）寫河合仙（按上述的說法，曼殊才是此文的作者。此處寫河合仙憶述之事當為虛構）檢曼殊過去帖時，見其藏友人贈詩，其中有云：「只是有情拋不了，袈裟贏得淚痕粗」而謂：「吾兒情根未斷也」。當中似是

[106] 馬以君，〈蘇曼殊年譜 四〉，《佛山師專學報》1 期（1987 年），頁 107。
[107] 米澤秀夫，〈蘇曼殊之生涯與作品〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），附錄．頁 23。
[108] 柳無忌，〈日本僧飛錫潮音跋及其考證〉柳亞子、柳無忌編，《蘇曼殊年譜及其他》（上海：北新書局，1928 年），頁 233-247。
[109] 馬以君，〈蘇曼殊年譜 四〉，《佛山師專學報》1 期（1987 年），頁 107。

臺灣大學學術期刊資料庫

暗示曼殊在情與皈依佛之間有著內心的矛盾；

（三）指曼殊下決心謁梵土、求梵學。此處緊接河合仙言「吾兒情根未斷也」之後，暗示在曼殊心中雖有情和佛的矛盾，但終究還是皈依三寶。

在假飛錫之名所撰的〈《潮音》跋〉中，寫曼殊為僧時的經歷則更為詳盡。首先，吾人第一件要注意的事是〈《潮音》跋〉寫的不只是蘇玄瑛的傳記，而是寫一位阿闍黎的傳記。因此，跋中不少篇幅都與出家及為僧時之事有關。跋的開首就為曼殊塑造出一個自小與佛有緣的形象。例如，文中謂他四歲時喜效奈良時裹頭法師裝。又記曾有相士道曼殊：「是兒高抗，當逃禪，否則非壽徵也」[110]。之後，按跋中的說法，曼殊勤奮精進，有大德風範。譬如，在曼殊初受戒後，文中寫：「由是經行侍師惟謹，威儀嚴肅，器鉢無聲」[111]，又寫他不久之後即精進修行，坐關三月，再到雷峰海雲寺受三壇大戒。跋中寫他傳承曹洞宗衣鉢，且任知藏一職。他被受四山長老所器重，甚至長老讚嘆其人曰：「如大德者，復何人也？」[112] 認識曼殊的人皆知道，他一生中大部份的時間都不常住於寺院之中。〈《潮音》跋〉對此亦有著墨解釋。他以師命歸廣州，無奈長壽寺已被毀，法器無存。他飄零寺外的生活自此開始。長壽寺被毀後，曼殊雖不生活在寺院之中，但是按跋中所記，他未有捨戒還俗。他依舊持戒、修行及講經。譬如，教曼殊歐洲詞學的莊湘處士欲將女兒許配曼殊，但曼殊以已證法身為由推卻之。在推卻莊公後，曼殊隨喬悉磨長老究心梵章

[110] 飛錫，〈潮音跋〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 三》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 25。

[111] 飛錫，〈潮音跋〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 三》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 25。

[112] 飛錫，〈潮音跋〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 三》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 25。

臺灣大學學術期刊資料庫

兩年，然後隱居山中著《梵文典》八卷。不只著書，他後來亦應楊仁山之邀於祇垣精舍為教師。他在精舍中用心教導印度來漢土的青年僧侶，直至盡瘁嘔血為止。後來又為梵學會譯師，欲與友人建梵文書藏，卒不果。

在〈《潮音》跋〉之中，「曼殊闍黎」即使未算得上高僧，亦可堪稱大德之名。然而，值得注意的是，這位烏有先生「飛錫」對於曼殊的描述，並沒有一如普遍的名僧傳記一般。以全國政協文史資料委員會宗教組所編纂的《名僧錄》之傳記為例作比較，其實不少的名僧傳記都以記錄傳主的修行為主。譬如，《名僧錄》中所載寄禪禪師（1851-1912）的生平事中，就詳錄了他參禪和修行之事。文中寫他 19 歲起從恒志禪師學禪五年。27 歲時在寧波阿育王寺佛舍利塔前燃指，並剜臂肉燃燈供佛。在 38 歲至 51 歲期間，他先後擔任過 6 個叢林的住持[113]。又例如，《名僧錄》中記諦閑法師（1858-1952）生平時，亦詳盡記載了法師修行之事跡。文中寫他 24 歲時「受具足戒，留寺參禪，曉夜精勤，不休不息，功夫日進」[114]。25 歲時研習《法華經》「白天聽講授，夜間看注解，淬礪奮發，廢寢忘食，一連十多天參究」[115]。在諦閑法師達 61 歲高齡時，他仍北上宏法，「不顧長途跋涉的勞累，白天撰寫講義，晚上登座宣講，一連講了三個多月」[116]。〈《潮音》跋〉中營造的「曼殊闍黎」卻是一個近乎是知識份子

[113] 全國政協文史資料委員會宗教組編，《名僧錄》（北京：中國文史出版社，1988 年），頁 1-3。
[114] 全國政協文史資料委員會宗教組編，《名僧錄》（北京：中國文史出版社，1988 年），頁 11。
[115] 全國政協文史資料委員會宗教組編，《名僧錄》（北京：中國文史出版社，1988 年），頁 11。
[116] 全國政協文史資料委員會宗教組編，《名僧錄》（北京：中國文史出版社，1988 年），頁 13。

臺灣大學學術期刊資料庫

的形象。例如，他在海雲寺中的職位是知藏。按《佛光大辭典》資料所解釋，知藏乃掌理寺院所藏一切經論典籍之職稱[117]。跋中又寫他留日本時曾學泰西美術、政治及陸軍。後來，他又曾學歐洲詞學及究心梵章。工作上，跋中寫他曾任的都是文化界的工作。例如寫他曾任《國民日日報》翻譯，其後又於不同的學堂和寺院擔當教師的工作。最後，跋中又記錄著曼殊不同的作品。比較其他名僧的傳記，〈《潮音》跋〉描寫曼殊修行事的篇幅相對地較短。

最後，柳亞子在《全集》中還有收錄曼殊雜文類的作品共十六篇。當中涉及佛教議題的有〈阿輸迦王表彰佛誕生處碑譯文〉、〈儆告十方佛弟子啟〉及〈告宰官白衣啟〉三篇。〈阿輸迦王表彰佛誕生處碑譯文〉為翻譯作品，非曼殊原作，以下僅就其餘兩文進行簡述。

〈儆告十方佛弟子啟〉一文格調激昂。由文章中可以感受到作者對佛教發展的熱切關懷。文中可以見到曼殊對於當時佛教界的一些看法。他認為當時佛教界的問題是來自佛教內部的。他在文中關注的事情有三：第一，他認為當時的僧人重禮懺而不重講經。更大的問題是，他們舉行禮懺不是「法佈施」，而是一種販賣。第二，禪宗雖有傳燈，然自六祖惠能以後已無傳衣鉢之事。至曼殊的那個時代，佛教界竟出現了為衣鉢而起爭端之事。第三，佛教界在曼殊那個時代越趨媚俗，如出現隆拜帝之儀。

對於這些問題，曼殊在文章後半部份提出了解決的建議，並對戒律作出了討論。曼殊認為要對治以上的問題，宜斷三事：「一者禮懺，二者付法，三者趨炎。第一斷者，無販賣法名。第

[117] 釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光，1988 年），頁 3465。

臺灣大學學術期刊資料庫

二斷者，無諍訟名。第三斷者，無猥鄙名」[118]。曼殊又認為若要承繼佛法並使之光大隆盛，「要之悉以義解為本。欲得義解，必持經論」[119]。因此，在曼殊眼中，建立僧學乃最急切之事業。例如，置精舍講學、促進經書印刷流通、繙譯印度佛學等。另外，曼殊在文末亦論及為僧者不應食肉蓄內。上文已提及這部份，此不再贅述。

〈告宰官白衣啟〉一文旨在回應當時社會上對佛教的負面看法。其一，認為宗教當廢，禪修梵行無益生民[120]；其二，謂僧無學行，今之僧眾半起白徒，名字未知，何論經教[121]；其三，佛教無用，語不經邦[122]。曼殊駁斥此三種觀點，語氣堅定而富理性，可見其護法之決心。駁無益生民之說，曼殊指出「自朱士行出家而後，訖今千六百年。未聞震旦齊民，戶口有減」[123]。駁僧無學行之說，曼殊則反指「溫故知新已難，而知德者鮮矣。然則學如牛毛，成如麟角，九流一概，何獨沙門？」[124]。駁佛教無用之說，曼殊認為這種說法對佛教不公道，「詩歌小說音樂繪畫之流，寒不可衣，饑不可食，出不可以應敵，入不可以理民。而皆流衍至

[118] 蘇曼殊，〈儆告十方佛弟子啟〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），雜文．頁 11。
[119] 蘇曼殊，〈儆告十方佛弟子啟〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），雜文．頁 11。
[120] 蘇曼殊，〈告宰官白衣啟〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），雜文．頁 16。
[121] 蘇曼殊，〈告宰官白衣啟〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），雜文．頁 17。
[122] 蘇曼殊，〈告宰官白衣啟〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），雜文．頁 18。
[123] 蘇曼殊，〈告宰官白衣啟〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），雜文．頁 16。
[124] 蘇曼殊，〈告宰官白衣啟〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），雜文．頁 17。

臺灣大學學術期刊資料庫

今，不聞議廢」[125]。

最後，曼殊有一封書信比較特別，可作雜文類來看待。那就是〈答瑪德利莊湘處士書〉。此文有別一般的書信，曼殊將此信發表於 1912 年 10 月 27 日上海《南社叢刻》第 6 集[126]。曼殊在此信之中與莊湘處士討論了不少有關佛教的事。文中有兩點與本文的討論有關，尤其值得留意。第一，曼殊在此信中再一次提及以法佈施的議題。信中寫道：「且施者，與而不取之謂；今我以法與人，人以財與我，是謂貿易，云何稱施？」[127]。曼殊再三地在不同的作品之中都曾談論此議題。可想而知，他是多麼關心此事，希望當時的僧團可遵從佛陀以正法佈施眾生之旨。第二，在此書信之中，曼殊對隆拜偶像之事予以抨擊。曼殊在信中寫道：「至謂崇拜木偶，誠劣俗矣」[128]，又謂「然觀世尊初滅度時，弟子但寶其遺骨，貯之婆塔，或巡拜聖跡所至之處；初非以偶像為重，曾謂如彼偽仁矯義者之淫祀也哉！」[129]。曼殊明顯認為隆拜偶像不符佛教之本旨，更強烈地以「偽仁矯義者之淫祀」抨擊有關之事。

由以上的文章可見，曼殊對於當時佛教的狀況不只認識非淺，更是有著批判性的反思。他不但知道佛教的歷史發展，更清楚了解為僧者之戒律。對於當時的佛教界狀況，他知道當時的僧人問題。例如，辦法事以取衣食之資、爭奪繼承衣鉢、攀附顯貴

[125] 蘇曼殊，〈告宰官白衣啟〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），雜文．頁 18。
[126] 馬以君，〈蘇曼殊年譜 七〉，《佛山大學佛山師專學報》6 卷 3 期（1988 年），頁 76。
[127] 蘇曼殊，〈答瑪德利莊湘處士書〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），書札集．頁 29。
[128] 蘇曼殊，〈答瑪德利莊湘處士書〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），書札集．頁 30。
[129] 蘇曼殊，〈答瑪德利莊湘處士書〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），書札集．頁 30。

臺灣大學學術期刊資料庫

等。他在反省當時佛教界狀況後，提出了僧人宜斷之事。更進一步地指出了興隆佛法之方法，提出建立僧學之具體建議。這些都足見曼殊護法的意識，以及他對當時的佛教界狀況、佛法和僧團戒律等有一定的了解。

## 六、結論：重評曼殊闍黎

本文寫作之緣起，是有鑒於現有的曼殊研究中，鮮有對他作品中的佛教思想有詳細和全面的論述。結果，學者間對於此議題的結論時有分歧。學者間的分歧不是出於不同角度的理解。彼此的見解具衝突性，不能調和。上文就曾引述了不同學者的說法指出此問題，例如：林律光認為曼殊不懂佛法、吳正榮指曼殊明瞭苦諦卻未能解脫、施春艷認為曼殊的作品顯示出他最終皈依佛的取向等。對於曼殊作品中佛教思想之議題，吾人在閱畢多方論述後仍是沒有任何頭緒的。有見及此，本文仔細研究了曼殊所有類別的作品（包括詩歌、小說和雜文），希望從中得出一個較全面的結論。

### 曼殊到底懂不懂佛法？

回歸本文的核心問題：對於曼殊到底懂不懂佛法之問題，本文縱然仍有不周全之處，筆者的答案是肯定的：他懂得。若有學者指出曼殊不懂佛法，其說法是不可取的。此問題大致上可以由兩個面向去回答：

第一，曼殊對當時佛教的狀況了解非淺。在曼殊小說中有不少地方，或借敘事的背景資料陳述，或假別人口中的說話，都加插了一些他對當時佛教狀況的看法。在他的雜文之中，他更是顯露了他護法之意識。加上他的論述往往能切中時弊，可見他對當

臺灣大學學術期刊資料庫

時佛教的狀況了解非淺。

第二，曼殊的詩作和小說並非毫無佛理於其中。在小說之中，他不只一次引述了《佛說四十二章經》之內容。在小說〈非夢記〉和詩作〈次韻奉答懷寧鄧公〉及〈寄調箏人〉三首之一和二之中，曼殊更是將佛法寫進作品裡。當然，在小說和雜文之中的論述，若曼殊不懂佛法和僧人的戒律，他亦無法作出如此準確和深刻的評論。

既然曼殊嫻熟於佛法，為何論者之間對其佛法之認識會這麼大的爭議呢？筆者認為主要原因有二：

第一，就是惡曼殊不僧不俗的生活。違反五戒的食物飲料，曼殊一既都照樣吃喝，例如：紅燒牛肉、雞片、黃魚[130]、生鰒[131]、板鴨[132]、酒[133]等。按照劉心皇的研究所示，曼殊有三段經常喝花酒的時間，包括 1908 年、1912 年和 1913 年[134]。更有友人指出當曼殊碰上深愛某妓女時，甚至會「幾視妓家如己室」[135]。極有可能出於曼殊這些行為，論者們認為曼殊不懂佛法。

第二，就是嫌曼殊作品跟吾人普遍認識的高僧大德之作品

---

[130] 蘇曼殊，〈與葉倉楚柳亞子朱少屏書〉（壬子三月日本），柳亞子編，《蘇曼殊全集 普及版》（上海：開華書局，1933 年），書札集．頁 88。

[131] 費公直，〈題曼殊大師譯蘇格蘭人頼頼赤薔薇詩直幅〉，時希聖編，《曼殊軼事》（上海：廣益書局，1933 年），頁 15。

[132] 蘇曼殊，〈燕子龕隨筆〉，柳亞子編，《蘇曼殊全集》（北京：當代中國出版社，2007 年），頁 28。

[133] 顧悼秋，〈雪蝶上人軼事〉，時希聖編，《曼殊軼事》（上海：廣益書局，1933 年），頁 29。

[134] 劉心皇，《蘇曼殊大師新傳》（臺北：東大圖書公司，1992 年），頁 51、58、59。

[135] 菊屏，〈說苑珍聞〉，時希聖編，《曼殊軼事》（上海：廣益書局，1933 年），頁 87。

臺灣大學學術期刊資料庫

不同。如果將曼殊說成是一位高僧大德，或一位禪宗的大師[136]，似乎由他的作品中看來並沒有充分的證據。比之於與他同期的弘一大師，弘一大師就有不少勸善護生的詩歌作品，例如，〈乞命〉：「吾不忍其觳觫，無罪而就死地。普勸諸仁者，同發慈悲意」[137]、〈喜慶的代價〉：「喜氣溢門楣，如何慘殺戮，唯欲家人歡，那管畜生哭」[138]；也寫有一些含佛理的歌詞，例如，〈清涼〉：「今唱清涼歌，身心無垢樂如何。清涼，清涼，無上究竟真常」[139]、〈山色〉：「時常更換，是由緣會。幻相現前，非唯翠幻，而青亦幻。是幻，是幻，萬法皆然」[140]。曼殊的筆下沒有禪詩、公案、修行指引及心得。他寫的故事沒有勸善的善惡報應、輪迴後為善者生天，為惡者下惡道之佈局。反之，曼殊筆下的故事永遠是主人翁吃虧、一個又一個的愛情故事、常見的悲劇結局等。或者，由於曼殊闍黎有著「非一般」的作品主題、寫作手法及故事內容，因此論者們認為曼殊不懂佛法。

曼殊的作品之中到底透顯了怎樣的佛教思想？如何重新評價曼殊闍黎呢？

---

136 劉心皇就以《蘇曼殊大師新傳》命名他的曼殊研究專書，陳星亦以《多情乃佛心：曼殊大師傳》命名他寫的曼殊傳記。陳星描寫曼殊第三次出家時就寫道：「曼殊此次受戒可說是他個人生命旅途中的里程碑，它標誌著一個以弘法利生為己任的曼殊大師從此誕生了」（頁 46）。詳情可參考：劉心皇，《蘇曼殊大師新傳》（臺北：東大圖書公司，1992 年）、陳星，《多情乃佛心——曼殊大師傳》（高雄：佛光文化，1995 年）。

137 徐正綸編著，《弘一大師詩詞全解》（臺北：東大圖書公司，2005 年），頁 274。

138 徐正綸編著，《弘一大師詩詞全解》（臺北：東大圖書公司，2005 年），頁 275。

139 徐正綸編著，《弘一大師詩詞全解》（臺北：東大圖書公司，2005 年），頁 295。

140 徐正綸編著，《弘一大師詩詞全解》（臺北：東大圖書公司，2005 年），頁 296。

臺灣大學學術期刊資料庫

曼殊其人雖然確實是知行不並進，但吾人不能就此抹煞他作品中的佛教思想。那麼，曼殊的作品之中到底透顯了怎樣的佛教思想？吾人又應如何重新評價這位曼殊闍黎呢？

從曼殊的文字之中，吾人可以見到他最為重視持戒和義解的重要性。在〈斷鴻零雁記〉的三郎在心愛靜子的情況下，仍決定「以持戒為基礎」。在〈儆告十方佛弟子啟〉中就反省了日俗真宗之風氣，而指僧人不應食肉和蓄內。另外，曼殊亦非常重視義解。曼殊不只一次在作品中，指出重禮懺以作衣食之資的問題。講者不重視說法講經，往往令自身對經論不求甚解；沒有聞得正法，付費的一方亦難以得益。如此情況絕不合佛陀以法佈施之本意。如果要以一句說話綜合出曼殊的佛教思想，筆者認為「以持戒為基礎，以義解為本，以建僧學為急」一句最能代表曼殊的想法。然而，如上所說，做成討論曼殊佛教思想的困難乃出於他言行間不太一致。因此，筆者必須強調，本文的結論是揭示曼殊在作品中所呈現的佛教思想。至於，曼殊本人的品德如何、有否精進修行、有沒有實踐以持戒為基礎之生活等問題，則不屬本文的討論範圍。

要重新評價曼殊闍黎，由曼殊的作品看來，筆者認為將他評價為「長於批判的護法」就最恰當不過了。雖則他未能算得上高僧和大師，但是他極為關心當時的佛教狀況。而且，他的論述又多能切中時弊。面對佛教內部的問題，不管是販賣佛法、媚俗，還是不重講經等，他都有批判性的反思。他極重視義解，認為要繼承和光大佛法，必持經論。因此，他提倡加強僧團的教育，建立僧學，例如置精舍講學、促進經書印刷流通、繙譯印度佛學等。面對佛教外來的問題，他又顯出強烈的護法意識。在其雜文中，他就曾對社會上反對佛教的不同見解作出反駁。那些「佛教

臺灣大學學術期刊資料庫

無用」、「無益生民」等說，在曼殊筆下都站不住腳，被他逐一駁倒。從上述種種分析看來，筆者認為將曼殊評價為「長於批判的護法」就最恰當不過了。

臺灣大學學術期刊資料庫

# 引用書目

## 一、原典

程恭讓、東初釋譯
1997 《般若心經》，高雄：佛光文化。

## 二、專書

蔣維喬
2004 《中國佛教史》，上海：上海古藉出版社。
萍水、文公直
1983 《曼殊大師全集》最完備本，臺北：武陵出版社。
李蔚著，珠海市政協編
1990 《蘇曼殊評傳》，北京：社會科學文獻出版社。
劉心皇
1992 《蘇曼殊大師新傳》，臺北：東大圖書公司。
劉斯奮箋注
1981 《蘇曼殊詩箋注》，廣東：廣東人民出版社。
柳亞子、柳無忌編
1928 《蘇曼殊年譜及其他》，上海：北新書局。
柳亞子編
1933 《蘇曼殊全集 普及版》，上海：開華書局。
2007 《蘇曼殊全集》全四冊，北京：當代中國出版社。
柳無忌
1992 《蘇曼殊傳》，北京：三聯書店。
柳無忌編
1987 《柳亞子文集．蘇曼殊研究》，吳縣：上海人民出版

臺灣大學學術期刊資料庫

社。

柳無忌、殷安如編

2002 《南社人物傳》，北京：社會科學文獻出版社。

林律光

2010 《蘇曼殊之文藝特色研究》，臺北：花木蘭文化出版社。

加地哲定著，劉衛星譯

1990 《中國佛教文學》，北京：今日中國出版社。

全國政協文史資料委員會宗教組編

1988 《名僧錄》，北京：中國文史出版社。

徐正綸編著

2005 《弘一大師詩詞全解》，臺北：東大圖書公司。

孫武昌

1994 《詩與禪》，臺北：東大圖書公司。

周群

2009 《宗教與文學》，南京：譯林出版社。

陳星

1995 《多情乃佛心——曼殊大師傳》，高雄：佛光文化。

朱少璋

2002 《燕子山僧傳》，香港：獲益出版事業有限公司。

朱子南主編

1988 《中國文體學辭典》，湖南：湖南教育出版社。

中山市地方志編纂委員會編

1997 《中山市志〔下〕》，廣州：廣東人民出版社。

褚柏思

1981 《佛教的文化思想與藝術》，臺北：新文豐出版公司。

臺灣大學學術期刊資料庫

時希聖編
1933 《曼殊軼事》，上海：廣益書局。
釋東初
1974 《中國佛教近代史》，臺北：中華佛教文化館。
釋慈怡主編
1988 《佛光大辭典》，高雄：佛光文化。
邵盈午
2012 《蘇曼殊新傳》，北京：東方出版社。
曾德珪選注
1986 《蘇曼殊詩文選注》，西安：陝西人民出版社。
曹長青、謝文利
1996 《詩的技巧》，臺北：洪葉文化。
蘇曼殊詩，馬以君箋注
1983 《燕子龕詩箋注》，成都：四川人民出版社。
阿部正雄著，張志強譯
2008 《佛教》，上海：上海古籍出版社。
游國恩、王起等
1986 《中國文學史》全四冊，香港：中國圖書刊行社。
吳正榮
2010 《佛教文學概論》，昆明：雲南大學。
吳為山、王月清主編
2002 《中國佛教文化藝術》，北京：宗教文化出版社。
王元長
1996 《沉淪的菩提 蘇曼殊全傳》，吉林：長春出版社。
袁行霈
2010 《中國文學史（第二版）》全四卷，北京：高等教育出版社。

臺灣大學學術期刊資料庫

永祥
1998 《佛教文學對中國小說的影響》，臺北：佛光。
賴永海主編
2010 《中國佛教通史》卷 14，南京：江蘇人民出版社。

## 三、論文

馬以君
1985 〈蘇曼殊年譜 一〉，《佛山師專學報》1985 年 2 期。
1986 〈蘇曼殊年譜 二〉，《佛山師專學報》1986 年 1 期。
1986 〈蘇曼殊年譜 三〉，《佛山師專學報》1986 年 3 期。
1987 〈蘇曼殊年譜 四〉，《佛山師專學報》1987 年 1 期。
1987 〈蘇曼殊年譜 五〉，《佛山師專學報》1987 年 3 期。
1988 〈蘇曼殊年譜 七〉，《佛山大學佛山師專學報》1988 年 6 卷 3 期。
1988 〈蘇曼殊年譜 八〉，《佛山大學佛山師專學報》1988 年 6 卷 5 期。
施春艷
2009 〈蘇曼殊情愛小說的獨特風格〉，《青年文學家》2009 年 19 期。

臺灣大學學術期刊資料庫

## 附錄一

**表一**

| 詩歌 | 用字 | 分析 |
|---|---|---|
| 住西湖白雲禪院作此 | 此詩多使用了佛教的用語，如：「齋」、「入定」、「庵」。 | 描述了白雲禪院的景象以及其於寺中狀況。 |
| 次韻奉答懷寧鄧公 | 此詩多使用了神仙故事用語，如：「天女」、「天書」、「仙山」、「素娥」。最後一句「是空是色本無殊」中，「空」、「色」是佛教用語，「本無殊」有「色即是空，空即是色」的意思。 | 未知鄧繩侯之前與曼殊的通訊內容，難以估計此詩真意。最後一句「是空是色本無殊」透顯出佛教義理。 |
| 憶劉三、天梅 | 值得注意是詩歌開首一句「九年面壁成空相」中，「面壁」、「空相」均是佛教用語，而「九年面壁」更是出自禪宗達摩祖師的典故。 | 詩中主要交代詩人的愁緒。此詩不單沒有什麼佛教義理或禪意，更甚者，「淚眼更誰愁似我」的愁緒，似是與母相會時，其出家人的身份及一身的病骨所致。 |
| 過若松町有感示仲兄 | 此詩只有「孤僧」一詞屬佛教相關字；詩歌其他的字眼多為傷感一類，如：「無端狂笑」、「無端哭」、「歡腸已似冰」。 | 此詩後兩句卻表現了詩人心靈的痛苦。「無端狂笑無端哭」似乎是無法控制情緒的表現，「縱有歡腸已似冰」悲痛至極已再無歡樂的心情。此詩只有「孤僧」一詞屬佛教相關字，但此字為作者自況，舉足輕重。「孤僧」一詞位於對句末，恰與出句開首的「契闊死生」對照。此詩暗指「靜子」已去，姻緣斷絕。詩人心中悲痛難以承受，故「無端狂笑無端哭」亦已再無歡樂可言。 |

華藝線上圖書館 中文期刊資料庫

| 詩歌 | 用字 | 分析 |
|---|---|---|
| 有懷<br>二首之二 | 此詩用字方面多運用佛教字眼，如：「生天」、「成佛」、「僧」。 | 由整體的詩意而言，曼殊是自指無能成佛，不勝「幽夢」。不管「幽夢」乃如馬以君注的「美妙而虛幻的念頭」[141] 還是劉斯奮注的「喻男女之間的愛情。此指與金鳳的關係」[142]，筆者認為「幽夢」均指阻障曼殊成佛的事情。 |
| 本事詩<br>十首之二 | 此詩有「摩耶」、「夙緣」屬佛教相關字；詩歌其他的字眼多為傷感一類，如：「涕」、「潸然」、「無情」。 | 詩中明顯表現了曼殊感懷百助身世的悲傷情緒。「涕潸然」是指二人對話至悲泣。劉斯奮注釋後兩句，謂是出自百助口中的問句。[143] |
| 本事詩<br>十首之四 | 詩中「前身」是佛教用語，指前世之身；「湘蘭天女」有典故，亦是佛教的故事。「湘蘭天女」指秦淮名伎馬湘蘭，在曼殊眼中她已證果。 | 此詩大體上寫百助之相貌。當中雖有佛教典故，但只是寫百助相貌可比「秦淮八美」之馬湘蘭。 |
| 本事詩<br>十首之六 | 詩中「缽」、「剃」是佛教事物的用詞。又同時多使用了無奈、傷感的字眼。 | 此詩是顯示曼殊「佛」與「情」矛盾的典型作品。曼殊拒絕百助，並非由於覺得出家的清淨自在比情愛好，而是悔恨相逢已晚。既以為僧，只好以淚拒絕百助。 |

[141] 蘇曼殊詩，馬以君箋注，《燕子龕詩箋注》（成都：四川人民出版社，1983年），頁10。

[142] 劉斯奮箋注，《蘇曼殊詩箋注》（廣東：廣東人民出版社，1981年），頁23。

[143] 劉斯奮箋注，《蘇曼殊詩箋注》（廣東：廣東人民出版社，1981年），頁34。

臺灣大學學術期刊資料庫

| 詩歌 | 用字 | 分析 |
|---|---|---|
| 本事詩<br>十首之八 | 詩中「袈裟」是僧人穿著的衣服。詩中亦有「淚痕」一傷感之字。 | 「袈裟點點疑櫻瓣」是指百助曾伏於曼殊身上哭泣，詩人用「袈裟」一詞似刻意強調其僧人的身份，暗示自己終非百助可付託之人。 |
| 本事詩<br>十首之九 | 詩中「芒鞋」、「破缽」均是僧人的衣飾，乃曼殊自謂之詞。 | 劉斯奮指此詩寫作者離去[144]；曾德珪謂此詩寫其脫出情網，飄流異國的落泊、孤寂心情[145]；楊天石、劉彥成在《南社》中謂此首詩是「在日本懷念祖國的詩」。 |
| 本事詩<br>十首之十 | 詩中「九年面壁」有典故，出自達摩禪師的故事；「空相」是佛教用語。「持錫」指手持錫杖，錫杖乃僧人所持之手杖。 | 曼殊在此詩首兩句強調自己僧人的身份，謂「九年面壁成空相，持錫歸來……」。由於已披剃為僧，因此有負百助情意而言「悔晤卿」。 |
| 為調箏人繪像<br>二首之一 | 此詩格調悲傷，用字方面可見一斑，如：沾泥殘絮指飛絮沾泥，不復飄動，喻情感已經枯死[146]；又有沉哀、灑遍胭脂淚等。詩中亦不乏佛教用字，如：禪心、鏡臺、香火、劫後灰。 | 總的來言，詩歌反映了曼殊情愛與佛心之間的矛盾。由收斂心志到「香火姻緣」的重生，可見情愛與佛心之間在曼殊心中乃有一定的掙扎。 |

[144] 劉斯奮箋注，《蘇曼殊詩箋注》（廣東：廣東人民出版社，1981 年），頁 39。

[145] 曾德珪選注，《蘇曼殊詩文選注》（西安：陝西人民出版社，1986 年），頁 32。

[146] 劉斯奮箋注，《蘇曼殊詩箋注》（廣東：廣東人民出版社，1981 年），頁 27。

臺灣大學學術期刊資料庫

| 詩歌 | 用字 | 分析 |
|---|---|---|
| 寄調箏人三首之一 | 「禪心」「佛說」為佛教用語。 | 這首詩末句「雨笠煙蓑歸去也，與人無愛亦無嗔」，意境洒脫，似是曼殊向百助表明他由佛法中了悟「怨親平等」，對她、對其他人都可以做到「無愛無嗔」。 |
| 寄調箏人三首之二 | 「懺」「禪」「空」「色相」均為佛教用語，而「枕經眠」的「經」指佛經。 | 詩中有曼殊自道，謂其飄零多年，又受盡情愛欲念的干擾後，看破色相。「枕經眠」是指曼殊自謂專心修行當和尚。此乃曼殊自言現只願專心修行當和尚。 |
| 題《靜女調箏圖》 | 此詩用字傾向傷感，如「春愁」、「恨」、「濕透」等。<br>「袈裟」為佛教用語，指僧人衣著。 | 值得留意的是曼殊在詩歌之中，「袈裟」與「淚」、「哭」是經常同時出現的，這是其中一個好的例子。 |
| 過平戶延平誕生處 | 詩中「袈裟」是僧人的衣飾。另外，詩中用的多是表達傷感的字眼。 | 此詩論者多注意了曼殊敬佩鄭成功一面[147]。他們均沒有注意到，詩中用的多是較能表達傷感的字眼，如：夕照、餘子盡、淚、伏碑前。 |
| 東居雜詩十九首之十八 | 詩中「頭陀」是佛教用語，多指稱行腳乞食的僧人。這裡是作者自指。 | 詩中前部份寫女郎美貌。第三句寫希望與女郎適意地泛舟湖上因兵火未已，社會動盪而無法辦到的。 |
| 吳門依易生韻十一首之十一 | 詩中的「紅泥寺」指的是寺院。「僧」，一說指作者自指[148]。 | 劉斯奮指詩中表達了作者對政治現實感到幻滅之餘，產生了回到寺院中尋找歸宿的想法[149]。 |

[147] 曾德珪選注，《蘇曼殊詩文選注》（西安：陝西人民出版社，1986年），頁15。
[148] 劉斯奮箋注，《蘇曼殊詩箋注》（廣東：廣東人民出版社，1981年），頁78。
[149] 劉斯奮箋注，《蘇曼殊詩箋注》（廣東：廣東人民出版社，1981年），頁78。

臺灣大學學術期刊資料庫

| 詩歌 | 用字 | 分析 |
|---|---|---|
| 步元韻敬答雲上人三首之一 | 詩中的「諸天」、「花雨」及「紅塵」均為佛教用語。 | 綜論<br>馬以君指這組詩是曼殊向友人訴說自己胸中的抑鬱，表達對友人關懷的感激，向友人致以殷切的問候[150]。 |
| 步元韻敬答雲上人三首之二 | 詩中的「前塵」為佛教用語，指曾迷惑人真性的六塵 | |

[150] 蘇曼殊詩，馬以君箋注，《燕子龕詩箋注》（成都：四川人民出版社，1983年），頁 75。

臺灣大學學術期刊資料庫

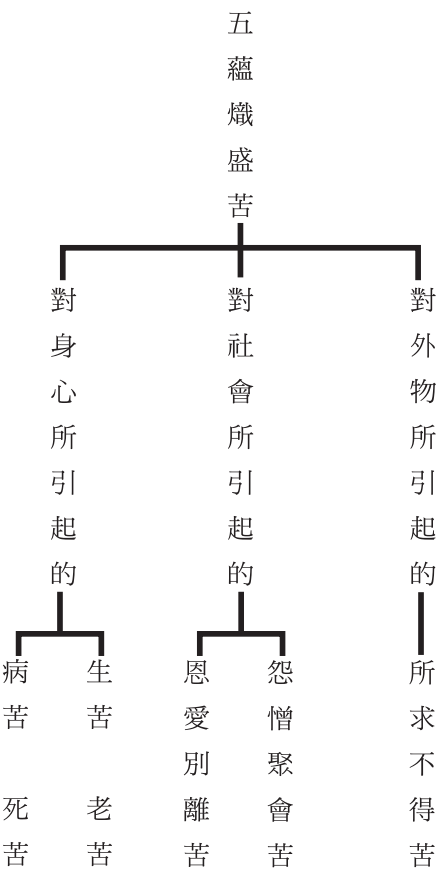
## 附錄二

表二

| 主題 | 數量 | 詩歌名稱 |
|---|---|---|
| 寫景 | 1 | 《住西湖白雲禪院作此》 |
| 寫愁緒 | 7 | 《憶劉三、天梅》<br>《過若松町有感示仲兄》<br>《本事詩》十首之九<br>《題《靜女調箏圖》》<br>《過平戶延平誕生處》<br>《東居雜詩》十九首之十八<br>《吳門依易生韻》十一首之十一 |
| 與男女之情有關 | 7 | 《有懷》二首之二<br>《本事詩》十首之二、四、六、八和十<br>《為調箏人繪像》二首之一 |
| 與友人相關 | 2 | 《步元韻敬答雲上人》三首之一和二 |
| 內含佛理、悟解 | 3 | 《次韻奉答懷寧鄧公》<br>《寄調箏人》三首之一和二 |

臺灣大學學術期刊資料庫

## 附錄三




圖一[151]

[151] 褚柏思，《佛教的文化思想與藝術》（臺北：新文豐出版公司，1981年），頁94。

臺灣大學學術期刊資料庫

# Revealing the Buddhist Thoughts in Mandju's Compositions

Poon, Kai-chung *

## Abstract

This article intends to reveal Buddhist thoughts in Mandju So's (1884-1918) compositions. This seems to be a very simple question, however, there are fierce debates among the researchers about the answer. Some researchers said that Mandju knew nothing about Buddhism, not to mention that his compositions have any Buddhist teachings; some researchers said that Mandju focused too much on the Dukkha, but not the relieve of suffering, and this was shown in his poems; some researchers said that in Mandju's novel, although the characters always struggle among love and religious faith, they always refuge in the Buddha finally. This is unlike what we say multiple perspectives in understand a person, and when it blossoms, we have deeper understanding towards Mandju. Most of the conclusions we can see now are mutually exclusive, and the disputes are still concerning some very basic topics. Such phenomenon takes us away from having true understanding of him.

After reviewing the researches of Mandju So concerning the topic of Buddhist thoughts in his composition, the author found that the disputes came from the fact that researchers usually focused on

* Lecturer, Department of Social Science, Hang Seng Management College

臺灣大學學術期刊資料庫

only one part of Mandju's compositions, maybe poems, maybe novels, maybe essays. Thus, it turns out that their conclusions were heavily influenced by what they had studied, but not accurately revealing what Mandju's compositions really were. With the research objective in responding to this present problem, through careful investigation of Mandju's compositions of all kinds, this article tries to give a clear answer to this question: Do Mandju So's compositions consist of Buddhist thoughts of any kind? The answer is straight forward: Yes, they do!

**Keywords:** Mandju So, Buddhist thoughts, poems, novels, essays

臺灣大學學術期刊資料庫