臺大文史哲學報　第一〇四期
2025年11月　　頁81~111
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202511_(104).03

思想家／協力者的文學隱語：論周作人1930-40年代散文中的佛教話語*

黃　衍　智**

摘　要

「佛經」在周作人（1885-1967）的「雜學」中向來佔有一席之地，然而過往研究對此著墨不多，有待重新檢視。本文探討1930-40年代周作人散文中的佛教話語，藉此重新理解周作人的知識體系，並且進一步與歷史研究對話，重構周作人通往中日戰爭的精神史的一個側面。本文論述分為三個部分：第一部分探討周作人如何將佛教話語轉化為探索美學趣味與思想辨析的素材，以形塑「文抄公」式的寫作風格與「雜學」的思想特徵。第二部分聚焦於中日戰爭爆發後，周作人頻頻致意於「投身飼餓虎」與「大乘菩薩」的用意。第三部分則深入周作人對日協力的困境，探討他如何在「飼虎」的悲願與「飼狼」的嘲諷之間摻入佛教「忍辱」的討論，藉此表達自己在戰爭時期的倫理抉擇與雙重姿態。

關鍵詞：周作人　佛教話語　淪陷區　投身飼餓虎

2024.07.12 收稿，2025.05.22 通過刊登。
* 本文初稿受鄭毓瑜先生、廖肇亨先生課程的啟發，寫作期間承蒙徐聖心先生、高嘉謙先生的指點。此外也非常感謝「論文讀書會」諸位學友提供的意見，與兩位匿名審查人的細心審閱，謹致謝忱。
** 國立臺灣大學中國文學系博士生。Email: yenchih77@gmail.com。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Literary Enigmatics of a Thinker/Collaborator: On Buddhist Discourse in Zhou Zuoren's Essays from the 1930s to the 1940s

Huang, Yen-chih *

Abstract

While "Buddhist scriptures" have long held a significant place in Zhou Zuoren's "miscellaneous studies," the connection between these texts and Zhou's intellectual framework has received limited scholarly attention and warrants further investigation. This article explores how Zhou employed and incorporated Buddhist discourse in his essays from the 1930s to the 1940s and aims to reconceptualize his system of thought. This study contributes to broader dialogues in historical studies by reconstructing Zhou's nuanced stance on the zeitgeist during the Second Sino-Japanese War. This paper is divided into three parts. The first part examines how Zhou transformed Buddhist discourse into the material for exploring aesthetic savor (*quwei*) and ideological discernment by tracing the development of his "copyist" writing style and the intellectual features in his "miscellaneous studies." The second section focuses on Zhou's intention to allude to the story of Prince Sattva, who "sacrifices the body to feed the hungry tigers," and "Mahayana Bodhisattva" after the outbreak of the Sino-Japanese War. The third section delves into Zhou's predicament of his collaboration with Japan and delineates how he imbued the Buddhist term "kshanti" with his thought when evaluating the ethical tention between the compassionate vow (*bēiyuàn*) of "feeding the tiger" and his ironic commentary on "feeding the wolf." In doing so, Zhous articulated his ethical choices and the complexity of his bilateral relationships during the wartime period.

Keywords: Zhou Zuoren, Buddhist discourse, Japanese occupation, sacrifices the body to feed the hungry tigers

* Ph.D student, College of Chinese Language and Literature, National Taiwan University. Email: yenchih77@gmail.com

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

周作人（1885-1967）向來重視儒家思想的不同面貌，然而其筆下也不乏關於「釋家思想」[1]的討論，尤其是在總述自己思想的文章當中，[2]也從未略過佛經的啟發。不過周作人與歐陽漸（1871-1943）、釋弘一（1880-1942）、釋太虛（1890-1947）、胡適（1891-1962）或湯用彤（1893-1964）等人不同，[3]他並不是僧人或佛教史的研究者，其筆下的「釋家思想」比較接近「佛教話語的化用」。[4]這與周氏的「雜學」體系與對「筆記」的重視有關——前者強調兼容並納、不定於一尊的學問態度，後者則試圖藉由抄錄、拼接與評述，讓不同文獻相互碰撞，以求異樣的思想火花。[5]然而僅憑文章風格的分析，並不能完整地詮釋周作人閱讀佛經的心得，更重要的是，其散文中的佛教話語在1930-40年代經歷了耐人尋味的轉折：中日戰爭爆發以前周作人多將佛教話語視為辨證古今中外道德體系的思想材料——簡單來說是周氏「文抄公」寫作的一種發揮；然而

1 「釋家思想」是周作人的用語，然而從後設的角度來看，稱其為「對佛教話語的化用」比較準確。

2 最重要的篇章是周作人，〈我的雜學〉，《苦口甘口》（上海：太平書局，1944），頁 54-95；以及周作人，〈十堂筆談〉，《立春以前》（上海：太平書局，1945），頁 129-152。

3 相關研究可參考黃志強、王光榮、曹春梅、容溶，〈抉擇與圓融的歐陽漸佛學〉、〈湯用彤的佛學史搜討〉，《近現代居士佛學》（成都：四川出版集團巴蜀書社，2005），頁 82-150、頁 316-384。另可參考江燦騰，〈試論太虛大師建構僧伽改革理論的背景和思想內涵〉、〈胡適禪學研究在中國學界的衝擊與諍辯〉，《現代中國佛教史新論》（高雄：淨心文教基金會，1994），頁 117-160、頁 161-276。

4 關於周作人的佛教思想，前行研究有顧琅川，〈周作人與佛學文化〉，《紹興文理學院學報》第 20 卷第 4 期（2000 年 12 月），頁 34-39；以及顧琅川，〈生命苦諦的慧悟與反抗——周作人「苦質情結」的佛學底蘊〉，《紹興文理學院學報》第 24 卷第 1 期（2004 年 2 月），頁 1-5；還有孫郁，〈周作人欣賞大乘佛教的原因〉，《文藝爭鳴》2019 年第 6 期，頁 30-34。上述研究皆以思想概念的對應為主，然而周氏「雜學」與「筆記」的特殊之處，正在於「對應」以外的「輾轉發明」，因此筆者以探究「佛教話語的化用」為主，而非聚焦於「思想概念的對應」。

5 本文關於周作人「雜學」或「筆記」的理解，受到止庵評論的啟發。止庵曾指出周作人在《藥堂語錄》中如何透過瑣碎的文字，去把握不同思想靈光的閃現與碰撞，可參考止庵，〈關於《藥堂語錄》〉，周作人著，止庵校訂，《周作人自編文集．藥堂語錄》（石家莊：河北教育出版社，2001），頁 2。不過止庵的評論相當簡短，亦未全面地探討 1930-40 年代周作人對日協力前後的心境轉折，與本文寫作語境不同。

臺灣大學學術期刊資料庫

在周作人開啟對日協力之後，其筆下的佛教話語多了一層寄寓幽微抱負的可能，更有甚者，周作人進一步將這些佛教話語包裹在隱微的自我辯解之詞當中。緣此，本文依循時間順序，結合歷史情境與周作人的精神史，分析其散文中的佛教話語在1930-40年代所經歷的變化。[6]

在中日戰爭爆發以前，周作人總是將佛教話語轉化為探索美學趣味或是思想辨析的素材，因此其筆下的佛教話語的作用，基本上只是眾多文獻交織中偶發的片段靈光，未必有完整的體系與前後貫串的論述可以追蹤。此類寫作以1935年前後完成的〈杜牧之句〉、〈老年〉與〈讀戒律〉為代表：在〈杜牧之句〉中作為辨析思想態度的線索；在〈老年〉中是識別文章趣味的方法；在〈讀戒律〉中則充當應證「獨立自主」與「生活之藝術」的文獻材料。此類文章在在凸顯了「釋家思想」被周作人轉化為「佛教話語」之後，都變得片段而零散。然而在戰爭爆發以後、周作人開啟對日協力期間，佛教話語不再只是思想辨證中的靈光一閃，而是成為寄託隱密志向的文學隱語——原本靈動跳躍的佛教話語因此變得深沉而晦澀，「投身飼餓虎」與「大乘菩薩」[7]等話語正是在這段時期裡被刻意凸顯出來。結合歷史來看，戰爭爆發後周作人選擇留在淪陷的北平，最終成為敵軍的協力者。1939年周作人先是擔任日本佔領下的北大文學院長，顯示他並不排斥與日本合作，1941年更出任教育督辦，自然難逃「落水」的批評與「漢奸」的指控。[8]關於對日協力的爭議，周作人一向強調「不辯解」的精

6 關於周作人對佛教話語的化用，本文聚焦於散文的呈現，不過周作人在舊詩中亦有涉及。可參考耿傳明，〈「日暮途窮劇可哀」〉，《周作人的最後 22 年》（北京：中國文史出版社，2005），頁 33-85，以及楊治宜，〈淪陷的日常：作為閾限文本的〈苦茶庵打油詩〉〉，《中國現代文學》第 38 期（2020 年 12 月），頁 93-118。此外戰爭期間周作人與胡適有過一番「方外唱和」，而他與顧隨的唱和也多涉及佛經典故。可參考袁一丹，〈見諸言議的周作人事件——「方外唱和詩鈔」的傳播路徑及社會效應〉，《魯迅研究月刊》2012 年第 11 期，頁 50-59；以及袁一丹，〈淪陷下的顧隨與周作人〉，《此時懷抱向誰開》（上海：上海文藝出版社，2020），頁 70-87。

7 此處的「大乘菩薩」是周作人的用語，他是基於「大乘—利他」與「小乘—為我」的差異立說，不過周氏的判準與當代佛教研究脈絡不同。當代所論的「大乘佛教」，指的是公元前 150 年至公元 100 年間興起的佛教思想運動，其創新思想包括「空性」、「佛性常住不滅」以及「西方淨土」等，而早期大乘經典包括《法華經》與《維摩詰經》。可參考于君方（Chün-fang Yü）著，方怡蓉譯，〈導論〉，《漢傳佛教專題史》（臺北：法鼓文化—財團法人法鼓山文教基金會，2022），頁 15-50。

8 關於周作人對日協力的審判，可參考木山英雄著，趙京華譯，〈審判〉，《北京苦住庵記：日中戰爭時代的周作人》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2008），頁 219-248。

臺灣大學學術期刊資料庫

神，然而在思考淪陷區中的出處進退時，還是在化用佛教話語的寫作中留下了重要的線索。

目前學界對於周作人對日協力的舉措與書寫已有不少討論，不過論者都聚焦在周作人改造儒家話語的篇章，並未留意「原始儒家」、「道義之事功化」背後的情感動因，其實是「大乘菩薩」的「有情」意識。因此本文想要強調的是，透過1930-40年代周作人化用佛教話語的不同寫作方法，可以看到周作人在中日戰爭時期的精神史的一個側面。更重要的是，其筆下關於「投身飼餓虎」的表述，也不只是作為對日協力的託辭而已。儘管周作人甘願「忍辱」，並且以「投身飼餓虎」定位自己的協力之舉，然而1944年爆發的〈破門聲明〉事件，破壞了他苦心經營出的「投身飼餓虎」的「大乘菩薩」形象。而周作人解釋自己緣何不再「忍辱」並做出激烈反擊的文字，也是透過改造「投身飼餓虎」而來的「無菩薩投身飼狼之決心」來表達。由此觀之，「投身飼餓虎」與「無菩薩投身飼狼之決心」二語可以代表周作人在淪陷北平的正面與側面姿態：在正面姿態中，周作人甘願「忍辱」並秉持「不辯解」的精神，看似是貫徹著義無反顧的「投身飼餓虎」之舉；不過面對忍無可忍的人事，他就會強調自己「無菩薩投身飼狼之決心」，並展露「流氓鬼」的精神氣質來對付他所認定的「狼」。

本文論述即從上述背景出發，第一部分分析周作人 1930 年代中期如何將佛教話語轉化為美學趣味與思想辨析的素材。第二部分討論周作人於戰爭期間調度「投身飼餓虎」的用意，以及對「大乘菩薩」的嚮往緣何而來。第三部分則延續著「投身飼餓虎」的線索，解釋周作人為何於 1944-45 年間，在「飼虎」的悲願與「飼狼」的嘲諷之間摻入佛教「忍辱」的討論，最終又是如何回歸「凡人的信仰」。

二、佛教話語作為美學趣味與思想辨析的素材

1930 年代中期周作人調度佛教話語最重要的文章，分別是〈杜牧之句〉、〈老年〉與〈讀戒律〉。三文都寫於 1935 年左右，此時期周作人憑藉著「閉戶讀書」以來的閱讀積累，嘗試透過抄寫與評述的筆法，形塑涵泳書海以披沙揀金的「文抄公」式寫作。〈杜牧之句〉、〈老年〉與〈讀戒律〉三篇文章都可以擺在「文抄公」式寫作的脈絡中來理解，以下將探討各篇文章中的佛教話語，如何與周作人的思想態度產生聯繫，藉此說明作家此階段究竟如何化用佛教話語。

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）作為思想材料的佛教話語

首先完成於 1935 年的兩篇文章是〈杜牧之句〉與〈老年〉：前者辨析了中日之間以「匯合儒釋」為思想底蘊的文章趣味；後者則分析了儒、釋、道三家對於「忍」的修養的論述。在 1935 年寫成的〈老年〉當中，周作人從松尾芭蕉（1644-1694）談到吉田兼好（1283-1358），聚焦於「老年情境」[9]與面對色欲的態度。在「老年」方面，松尾芭蕉認為老年人應該戒除貪得，閉戶休養；吉田兼好則深知人生無常，強調老年不該冀求榮華——兩者都有自戒修持的意識。然而在談論「色欲」時，兩人卻都秉持著通達的態度，認為色欲雖為「五戒之首」，然而它所引發的情感波動，常常是無端襲來且不可止遏的。猶如松尾芭蕉「意外地染了花香」的譬喻，或如吉田兼好所謂「經過薰香的衣服」。周作人認為松尾芭蕉與吉田兼好所體現的美學趣味，[10]源自於「匯合儒釋」的思想底蘊。然而文中「匯合儒釋」中的「釋」其實是不成體系的，究其極只是周作人理解中日共同文章趣味的一種途徑。換言之，這是一種文學批評的方法：透過抄錄各方文字相互參看，從中辨識出釋家戒律的線索與儒家的情感論述，因此文中所謂的「匯合儒釋」，其實是評述生活態度與文章趣味時所借來的話語。

同樣寫於 1935 年的〈杜牧之句〉，分析了儒、釋、道三家關於「忍」的論述。周作人首先說明儒家的「忍」，是基於「小不忍則亂大謀」的觀念——勾踐、韓信皆屬此類；而道家的「忍」則多半是為了苟全性命於亂世。周作人認為儒道兩家所論的「忍」，本身價值都不明確，因為他們只是將「忍」視為「手段」，而以能達成的「目的」為價值判準。相對來看，釋家的「忍」不只是手段，周作人引用《翻譯名義集》卷七的《辨六度法篇》來說明「羼提」（「忍辱」）[11]的意義。「忍辱」分成「生忍」與「法忍」兩種：前者偏向待人處事的外在層面——

9 關於周作人的「老年」美學，劉正忠有細緻的分析，但並未涉及其中關於釋家思想的部分。可參考劉正忠，〈魯迅、周作人和老〉，《清華學報》新 49 卷第 3 期（2019 年 9 月），頁 505-544。

10 周作人對松尾芭蕉與吉田兼好的思考，與日本「物哀」美學有關。相關研究可參考蘇文瑜（Susan Daruvala）著，陳思齊、凌曼革譯，〈歷史的現身〉，《周作人：自己的園地》（臺北：麥田出版社，2011），頁 142-152。另外周作人對「物哀」的認識，也涉及他多次引用的永井荷風的《江戶藝術論．浮世繪之鑑賞》。關於周作人與永井荷風的研究，可參考鄭清茂，〈周作人的日本經驗〉，《中日文學之間：鄭清茂論著集》（新北：聯經出版事業公司，2022），頁 417-474；高恒文，〈周作人與永井荷風〉，《魯迅研究月刊》1996 年第 6 期，頁 62-67；以及趙京華，〈周作人與永井荷風、谷崎潤一郎〉，《中國現代文學研究叢刊》1998 年第 2 期，頁 135-155。

11 「羼提」即指「忍辱」，可參考丁福保編纂，《佛學大辭典》（臺北：新文豐出版公司，1978），頁 2956。

臺灣大學學術期刊資料庫

不管境遇是好是壞，皆需以「忍」砥礪自己；後者則屬於自我的內在修持——面對隨心而起的情緒，以及與生俱來的生老病死之苦痛感覺，都能安忍而不動心。儘管周作人引述、分析了三家說法，然而這些說法都近於比較、辨證時借來的話語資源，周作人只是透過道德辨析的視野，凸顯相較於儒、道兩家，釋家說法最佳。所以就〈杜牧之句〉整篇來看，其中關於「忍辱」的討論與〈老年〉中所論的「匯合儒釋」一樣，都是不成體系的片段佛教話語。

（二）作為「生活之藝術」的戒律

1936 年周作人又寫下了一篇討論釋家思想的重要文章：〈讀戒律〉，文中詳細地交代了過往閱讀佛經的兩個時期：首先是在 1904 年左右，彼時周作人就讀於南京水師學堂；再來是 1921 年前後，正值周作人於西山碧雲寺養病期間。1904 年周作人因地利之便，得以至南京延齡巷的金陵刻經處購買佛經，[12]而他最早接觸的宗派與經書，包括淨土宗、《楞嚴經》、《起信論》、《投身飼餓虎經》等。不過在寫作〈讀戒律〉當下，周作人表示自己不懂《起信論》、對淨土思想沒有興趣，對《投身飼餓虎經》也沒有多作發揮。從〈讀戒律〉開頭簡短的描述來看，周作人對 1904 年前後閱讀的佛經沒有太深刻的印象，他想強調的其實是 1921 年關於戒律經典的閱讀。細察〈讀戒律〉中提及的戒律經典，基本上以《梵網經》、《薩婆多部毗尼摩得勒伽》與《大比丘三千威儀》等書為主，就戒律體系而言，周氏的閱讀包含部派佛教的「聲聞戒」與大乘佛教的「菩薩戒」。不過周作人感興趣的並非戒律的思想與體系，而是透過戒律的閱讀與評述展開的思想實驗。

首先周作人在〈讀戒律〉中大量抄錄了戒律的解說，甚至寫道：

> 我讀《梵網經》菩薩戒本及其他，很受感動，特別是賢首《疏》，是我所最喜讀的書。[13]

接著提到他對戒律中「鳥身自為主」的說法大為佩服，所謂「鳥身自為主」，是《梵網經》賢首疏中關於「盜戒」的說明，強調就算野鳥並無飼主養護，也

12 楊文會（1837-1911）於 1890 年創立的金陵刻經處，是晚清以來經書刻印、流通，以及培育佛教研究人才的重要場所——釋太虛、歐陽漸、章太炎（1869-1936）等人都來往過金陵刻經處。相關歷史可參考沖本克己、菅野博史編輯，辛如意譯，〈復興近代中國佛教〉，《中國文化中的佛教——中國 III 宋元明清》（臺北：法鼓文化—財團法人法鼓山文教基金會，2015），頁 336-343。

13 周作人，〈讀戒律〉，《風雨談》（上海：北新書店，1936），頁 189-196。

臺灣大學學術期刊資料庫

不能隨意捕殺，因為生物本當保有其自身。周作人進一步指出：

> 鳥身自為主，這句話的精神何等博大深厚，然而又豈是那些提鳥籠的朋友所能了解的呢？[14]

五四時期試圖擺脫傳統、注重「自主」性的思想氛圍，讓周作人對釋家的「鳥身自為主」心有戚戚焉。此外周作人此時期之所以對「鳥身自為主」大為讚賞，應該也緣於「自為主」的精神正好對應了他對於「獨立自主」的重視。回顧周作人 1920 年代中期以後的思想，會發覺他雖然在 1928 年強調「閉戶讀書」，[15] 然而他從未因此放棄批判意識而全面轉向閒適趣味的探索，往後依然寫下了不少深具道德意識的批判文章。究其極，周作人其實是以「個人」的美學趣味與道德意識，對抗 1930 年代革命文學訴諸「集體」，打造文學與政治的黨派性結盟的論述——對他而言，「鳥身自為主」體現了對於「個體性」和「獨立自主」的重視，因而可與「集體性」對峙。總而言之，周作人對於《梵網經》中「鳥身自為主」的申述，是為了應證「獨立自主」的理想。

而在「獨立自主」的理想之外，戒律在周作人眼中頗具啟發意義的理由在於對「人情」的重視。周作人指出佛教的戒律雖然條目眾多，但這些紛繁的規矩細緻地觀照到生活中的各種情境。戒律作為生活的指南，不避凡俗事務，面對日常買賣、如廁，或是飲食、男女之事，一一給予細心的關注，這種作法正好對應了周作人對於「人情物理」的重視。因此周作人進一步抄錄了自己在〈入廁讀書〉中所寫的文字：

> 偶讀大小乘戒律，覺得印度先賢十分周密地注意於人生各方面，非常佩服。即以入廁一事而論，《三千威儀》下列舉至舍後者有二十五事，《摩得勒伽》六自云何下風至云何籌草凡十三條，《南海寄歸內法傳》二有第十八便利之事一章，都有詳細的規定，有的是很嚴肅而幽默，讀了忍不住五體投地。[16]

雖然五四思潮嚮往自由解放，看似與戒律的禁欲傾向違背，然而早在 1920 年代

14 同上註，頁 190。

15 周作人，〈閉戶讀書論〉，《永日集》（上海：北新書局，1929），頁 255-262。

16 周作人，〈讀戒律〉，《風雨談》，頁 194。

臺灣大學學術期刊資料庫

初期，周作人就曾引述性心理學家藹理斯（Henry Havelock Ellis, 1859-1939）之說，強調「生活之藝術」的完成就在於「禁欲與耽溺」的調和，不偏於其中一端才是人性最完足的體現。另外周作人以為宋代以後道學化的儒家，試圖從天理證成人性之善，因而把道德的根源與規範形上化，導致其與日常實踐脫節，往後他力倡「道義之事功化」，[17]部分原因就是為了對治宋儒將人性之善歸諸「天道」的思想。[18]對周作人而言，戒律的生活照見了宋儒忽略的「人情物理」——藉理學的話語來說：即是不再寄望「天理」，轉而關注如何平衡「人欲」的問題。由此推之，引文中所謂的「二十五事」、「十三條」等等，都是關於現實生活舉措的規定，而非抽象的道理，戒律的生活正是在這個層面上成為了藹理斯「生活之藝術」的另類體現。

（三）周作人與晚清民國以來的佛教思潮

儘管周作人對戒律與「鳥身自為主」別有會心，然而綜觀全文，他並沒有非常體系性地評述戒律思想。嚴格來說，「戒律」的生活與「生活之藝術」的連結比較接近於觸類旁通的思想實驗，[19]而這正是周氏「文抄公」式寫作的精

17 周作人，〈道義之事功化〉，《周作人自編文集．知堂乙酉文編》，頁 70-79。

18 周作人對於宋儒的不滿，也表現在〈道義之事功化〉中對於顏元（1635-1704）的推崇上。顏元的觀點與程朱理學大不相同，其重視「經世致用」遠過於「性命天道」，周作人因此將其視為重視「事功」的同道。本文關於顏元思想、學風基本輪廓的討論是參考錢穆，〈顏習齋李恕谷〉，《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，1997），上冊，頁 175-242；此外也參考了呂妙芬，〈顏元生命思想中的家禮實踐與「家庭」的意涵〉，高明士編，《東亞傳統家禮、教育與國法（一）家族、家禮與教育》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁 143-196。呂文從「家禮實踐」的意義切入，探討顏元對家庭、孝道的重視及其學術脈絡，其論述頗有可與周作人對話的可能。文中指出顏元對於實踐家禮的態度，不同於朱子認為「灑掃」等事只是「小學」，而是將其視為如同「六德、六行、六藝」的「主敬工夫」。緣此，「禮」不只是過度性質的習作，而是必須終生習行的修養工夫——這與周作人反對形上化的道德論述，重視從日常生活證成倫理意義的思想，以及雅好《顏氏家訓》等論述多有殊途同歸之處。不過呂妙芬也指出顏元也對程朱陸王之學多有心得，加上他身處學術典範轉移的時刻，其思想既可視為理學別傳，亦可解讀成為反理學的案例，可見他與理學的關係並不能以二元對立視之。由此觀之，周作人以為顏元「反理學」而將其視為同道，其實也是一種周氏「雜學」風格的「化用」筆法，畢竟兩者還是有一些細緻的脈絡分別。

19 夏丏尊（1886-1946）也曾將弘一大師「一切都好」的生活態度，界定為能賞識「瑣屑的日常生活」的「生活的藝術」，見於夏丏尊，〈生活〉，《平屋雜文》（臺北：

臺灣大學學術期刊資料庫

髓：藉由抄書或筆記的方式，把握各種片段文字碰撞之後所激起的思想火花。進一步來說，周作人思考戒律的文字其實與民國時期的佛教、律宗研究有一定的距離。

事實上作為五四第一代的周作人與他的老師如章太炎（1869-1936）等人，對於佛教的理解與化用的方法存在著有相當的差異。其實晚清以來知識分子對佛學的興趣相當明顯，例如葛兆光指出1920年代曾有唯識學復興的思潮，因為當時的知識份子認為唯識學分析方法的精細程度不下於西方學說。[20]雖然唯識學的影響在周作人的老師章太炎身上相當明顯，可是師徒終究不同道，周作人對唯識法相之說沒有太大的興趣。[21]此外若聚焦到民國以來佛教與文學的互動來看，胡適從《國語文學史》到《白話文學史》的研究是可資參考的案例。《國語文學史》原是1921年胡適在國語講習所講授中國文學史的講義，而《白話文學史》則是1928年上海新月書店出版的後續修改版本。胡適在《白話文學史》的自序中提到修訂的主要原因之一，緣於1921年以後讀到了不少「白話文學」的新材料，不過更值得注意的是，書中「唐以前」的部分多了全新的「佛教的翻譯文學（上）、（下）」兩章。胡適認為佛經的翻譯不只帶來了「樸實平易的白話文體」，也引進了印度文學的「布局與結構」跟豐富的「想像力」。[22]回到周作人，他之所以重視佛經的影響，部分原因在於他將兩晉六朝的佛典譯本視為重要的翻譯文學。[23]換言之，兩人對於佛教與文學的認識，都有「別求新

天人出版社，1965），頁 131-135。雖然夏丏尊與周作人的寫作脈絡未必相侔，但他在弘一大師「佛律嚴身」的修行實踐中，或許也看到了「戒律」與「生活的藝術」交會的可能。

20 葛兆光，〈十年海潮音——20 世紀 20 年代中國佛教新運動的內在理路與外在走向〉，《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十講》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 114-150。

21 周作人在 1944 年的〈我的雜學〉中，除了再次指出對《大乘起信論》不感興趣之外，也表示自己不懂「法相宗」。「法相宗」的研究與「唯識學」緊密相關，民國時期有不少思想家深入討論，例如歐陽漸與章太炎。另外廢名（1901-1967）於 1942 至 1945 年間，亦有關於唯識學的論著：《阿賴耶識論》，只不過未能引起周作人的興趣，可參考周作人，〈懷廢名〉，《藥堂雜文》（北京：新民印書館，1944），頁 115-120。

22 完整敘述可參考胡適，〈漢魏六朝的平民文學〉，潘光哲主編，《胡適全集：國語文學史》（臺北：中央研究院近代史研究所，2020），頁 17-42；以及胡適，〈佛教的翻譯文學（下）〉，《白話文學史》（臺北：中央研究院胡適紀念館，1969），頁 169-170。

23 可參考周作人，〈我的雜學〉，《苦口甘口》，頁 90-93；以及周作人，〈一五一　東

臺灣大學學術期刊資料庫

聲於異邦」的味道，他們都試圖在佛經中搜尋文學革命或白話文學等「新」的文學的靈感。

然而若是回到和戒律最密切的律宗研究來看，周作人並非其中的焦點。民國時期律宗最重要的研究者應該是釋弘一，[24]其研讀重心從「有部律」轉向「南山宗」，1931年以後發願弘揚南山律宗。[25]釋弘一雖然以傳揚四分律的南山律宗為主，但他對於其他律學派別的流傳亦有相關著述，且多所涉及部派佛教的律藏、「戒體」以及「菩薩戒」等議題，體系完備明瞭，與周作人「文抄公」式的寫作迥然不同。由此觀之，周作人的釋家思想其實相當曖昧，儘管他也提及「四分律藏」、「大小乘戒律」、「菩薩戒」與「有部律論」等佛學語彙，然而律宗的歷史與思想並非行文重點，其作為一種觸類旁通的思想靈光，其實是沒有體系可言的。周作人從「菩薩戒」中提取「鳥身自為主」的精神；從《薩婆多部毘尼摩得勒伽》中抄出「莫令餘人得惱」的處世心法；復節錄《大比丘三千威儀》和《南海寄歸內法傳》中使用牙刷的規矩——諸如此類的引述嚴格來說都與律宗研究無涉，而是周氏「雜學」的體現。換言之，周作人顯然不是在弘揚釋家思想，而是抄錄佛典文字重新解讀，以形塑自己的知識體系與思想風格——戒律在其筆下其實是一系列可資引伸或輾轉發明的話語資源。

事實上周作人不只將佛教思想轉化為寫作的話語資源，他對於其他思想文獻的使用其實也近乎「斷章取義」。以〈讀戒律〉為例，文中也談到了「舊約・利未記」，周作人試圖藉由中西宗教文獻的比較，來彰顯自己的思想傾向；此外文章結尾也抄錄了《論語》、《禮記・曲禮》與陶淵明《挽歌詩》的隻言片語，透過釋家思想的啟發反向追蹤儒家多元的面貌，藉此凸顯宋代以前的儒家亦有重視人情物理的著述，可與戒律相媲美。

方文學系〉，《知堂回想錄》（香港：牛津大學出版社，2019），頁 429-432。

24 關於釋弘一的生平與著作，可參考溫金玉，〈弘一大師與律學〉，《佛學研究》總第 11 期（2002），頁 191-193。另外值得一提的是，釋弘一對明末律宗千華派二祖見月讀體（1601-1679）敬仰非常，他曾在 1934 年替見月讀體自述行腳的著作《一夢漫言》附加眉註，並為其編錄年譜、撰寫隨講別錄，甚至參考地圖製作見月讀體的「行腳圖表」。雖然釋弘一意在藉《一夢漫言》宣揚律宗高僧的事蹟與修行，然而亦有當代學者以「自傳文學」的角度探討此書，可參考吳岳聰，〈脫凡入聖、由聖返凡——試論明代高僧見月讀體的自傳書寫〉，《現代傳記研究》2020 年第 2 期，頁 218-232。或許從見月讀體的《一夢漫言》到釋弘一的整理、標注與「行腳圖表」等作，也可以視為民國以來佛教與文學互動的線索。

25 釋弘一，〈余弘律之因緣〉，《弘一大師全集（修訂版）》編輯委員會編，《弘一大師全集（修訂版）》（福州：福建人民出版社，2010），第 1 冊，頁 234。

臺灣大學學術期刊資料庫

總而言之，周作人筆下的「釋家思想」並不會單獨出現：在道德修養與處事態度的層面上，提供了儒、釋、道三家比較的重要說法；在辨析中日兩方的文章趣味時，與儒家共構了「匯合儒釋」的思想底蘊；而在宗教的討論上，戒律生活可以與基督教思想相提並論。由此可見，1930 年代中期周作人總是將釋家思想視為思想辨證時的文獻材料，藉此形塑文學表述的自由性與多元性，同時欠缺體系性的「釋家思想」也因此變成偏重「化用」之法的「佛教話語」。不過隨著時間向後推進，佛教話語對周作人而言變得不再只是思想辨證時的文獻材料，反而變成了表述隱密心事的文學隱語——1939 年以後周作人開啟對日協力，也在文章裡佈下了更多隱密的線索，其筆下的佛教話語因而產生了全新的詮釋可能。

三、對日協力期間的「投身飼餓虎」

如果以 1939 年周作人出山與日本接觸為界線，對比前後周作人對於佛教話語的詮釋與化用，可以發覺他反覆引述或借題發揮的經典與話語，其實有相當大的差異。延續上文討論的〈杜牧之句〉、〈老年〉與〈讀戒律〉三篇文章來看，除了〈杜牧之句〉之外，[26]基本上沒有後續的開展，1939-45 年間周作人展開了全新的化用，「投身飼餓虎」與「大乘菩薩」成為了此時期最關鍵的佛教話語。

（一）「釋子」與「儒生」的對話

1940 年 3 月 7 日，周作人「改寫前年（案：1938 年）所撰小文」[27]完成了

26 其實在 1939 年以後完成的《苦茶庵打油詩》中亦有與〈杜牧之句〉相關的寫作，1939 年 1 月 14 日周作人又想起了「忍過事堪喜」，為此寫了一首七言絕句，確認了「忍」與「苦」所指涉的相近的美學境界：「但思忍過事堪喜，回首冤親一惘然。飽吃苦茶辨餘味，代言覓得杜樊川。」不過在〈杜牧之句〉中周作人提到杜牧（803-852）曾寫過「十年一覺揚州夢，贏得青樓薄倖名」，頗有風流浪蕩的意味，因此就「忍」的概念來說，周作人懷疑「他（按：杜牧）什麼時候又怎麼地忍過，而且還留下這樣的一句詩可以收入《官箴》裡去的呢？這個我不能知道，也不知道他的忍是那一家派的。」見於周作人，〈小引〉，《苦茶隨筆》（上海：北新書局，1935），頁 4-5。由此可以看出周作人截取其中「美學感知」的評斷與選擇，與前文談到的戰爭爆發前關於儒、釋、道三家「忍」的「道德辨證」論述脈絡不同。若聚焦到《苦茶庵打油詩》來看，1939 年周作人在元旦遇襲之後再度提起杜牧的「忍過事堪喜」，可能也暗示了自己意識到即將「出山」的舉措將會引發爭議，所以預先以「忍」自許。

27 周作人，〈釋子與儒生〉，《藥堂雜文》，頁 83。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈釋子與儒生〉，可以視為 1938-40 年間對於儒、釋兩家思想的延伸思考。值得注意的是，這段時期正好涵蓋了關鍵的 1939 年，而且就其內容來看，可視為出山的思想準備和文學中隱晦的預先聲明。文中最關鍵的線索是周作人引申了「大乘菩薩的行願」，甚至將其與「堯舜」、「禹稷」與「墨者」相提並論：

> 聲聞緣覺二乘可以說是獨善其身的辦法，若是大乘菩薩的行願，單就眾生無邊誓願度來說，堯舜其猶病諸，唯有大禹可以夠得上吧，蓋士大夫都是臣子的身份，故以忠孝為其義務，菩薩乃以君父自居，欲盡其慈仁之責，所以更是難能而可貴了。中國儒生亦稱引禹稷，而行禹之道者卻只有墨者，孟子又復斥之為禽獸……由是可知，釋子學佛，與墨者學禹相同，都不是容易事，非是有血性人不能到，若楊子為我，有如修小乘者，但了得四諦，至多可獲阿羅漢果，終是自了漢，不可同日而語也。[28]

引文強調「大乘菩薩」救世渡人之心，只有「禹稷」與「墨者」[29]差堪比擬，同時周作人將兩者的思想底蘊，定調為「入世」為人的抱負，與修「小乘」的「自了漢」不可同日而語。周作人此處顯然話中有話，因為 1928 年以後他就主張「閉戶讀書」，而且與政治保持著相當的距離，這樣的姿態與論述其實更接近於「自了漢」。不過 1940 年他突然倡議起「大乘菩薩」與「禹稷」、「墨者」的「君父之姿」與「仁慈之責」，稱頌「入世」為人的悲願與壯舉，對應他 1939 年的出山來看，應是為了解釋自己在淪陷區擔任官職的積極舉動。

事實上「大乘菩薩」與「禹稷」、「墨者」並列的寫法並非孤例，在 1944 年 4 月至 7 月之間，周作人在〈我的雜學〉中進一步將「大禹與墨子」連結到「投身飼餓虎」：

> 我在二十歲前後讀《大乘起信論》無有所得，但是見了《菩薩投身飼餓虎經》，這裡邊的美而偉大的精神與文章至今還時時記起，使我感到感激，我想大禹與墨子也可以說具有這種精神，只是在中國

28 同上註，頁 81-82。

29 周作人對「墨子」的嚮往，與其「道義之事功化」的理想有關。相關討論可參考賴芳伶，〈儒而近墨：試論周作人〉，《東華人文學報》第 11 期（2007 年 7 月），頁 235-267。

臺灣大學學術期刊資料庫

這情熱還只以對人間為限耳。[30]

其實在 1936 年寫成的〈讀戒律〉中，也提過《大乘起信論》與《菩薩投身飼餓虎經》，前者如引文所述，周作人對於《大乘起信論》毫無興趣；但最引人側目的是，1944 年時《菩薩投身飼餓虎經》的重要性突然提高了許多。事實上根據〈讀戒律〉來看，周作人在戰爭爆發以前，對於在 1904 年讀的《菩薩投身飼餓虎經》並沒有深刻的討論，甚至在〈讀戒律〉中根本就沒有興趣多置一辭。然而 1944 年在〈我的雜學〉中，周作人後設地強調了「投身飼餓虎」對他產生了莫大的影響——為何會有如此的轉變？延伸 1940 年完成的〈釋子與儒生〉來看，「大乘菩薩」可與「禹稷」與「墨者」相提並論，而在〈我的雜學〉中「大禹與墨子」又可以與「投身飼餓虎」連結，緣此「大乘菩薩——禹稷——墨者——投身飼餓虎」串連出一個類同的「倫理抉擇的軸線」，暗示著無論時局如何詭譎、動盪，都要勇於介入、積極入世拯救眾生。

而在上述的「倫理抉擇的軸線」當中，「釋子」與「儒生」各自的意義為何？首先透過袁一丹的研究可以得知，周作人在1940年代強調的「大禹」、「禹稷」與「墨子」都具備「原始儒家」的精神，因為他們都不拘泥於抽象的道德，而是在意積極入世的具體行動——可謂「道義之事功化」的最佳例證。[31]換言之，周作人想藉此解釋自己為何在動盪時刻（北平淪陷之時）不再「閉戶讀書」（與日本政府劃清界線）。緣此，「大禹與墨子」代表了作家意識到即將背負背叛國家的罪名，仍毅然決然出山的意志，同時這當然也是他懷著實踐「事功」的抱負而進行的自我詮釋。

然而在學界熟知的「儒生」的視角之外，「釋子」的部分尚未有完整的討論。從「釋子」的角度來看，周作人喜稱自己前世為出家僧，且向來對於苦守書齋頗有心得，然而 1939 年起卻從日本佔領下的北大文學院長一路做到教育督辦，前後差異之大，對人對己顯然都需要有所說明。首先必須辯明的是，雖然周作人也曾在〈讀戒律〉中讚賞《梵網經》中述及的「菩薩戒」，[32]但鮮少涉

30 周作人，〈我的雜學〉，《苦口甘口》，頁 92。

31 關於周作人借用儒家人物探討出處進退之抉擇的分析，可參考袁一丹，〈作為空名的儒家思想——周作人 1940 年代正經文章之再闡釋〉，《中國現代文學論叢》第 8 卷第 2 期（2013 年 12 月），頁 189-202。

32 「菩薩戒」的內容為「三聚淨戒」，是從《大品般若經》敘述大乘菩薩「六波羅蜜」中關於的「持戒」的說明發展而成，其基礎是規範「身、口、意」的「十善道」，與部派佛教的「聲聞戒」、「波羅提木叉」雖有互通之處，但體系並不相同。可參考佐藤達玄著，釋見憨、鍾修三、歐先足、林正昭譯，〈菩薩戒在中國的開展〉，

臺灣大學學術期刊資料庫

及入世度人之說。而在出山前後談及釋家思想時，卻反覆提及「大乘菩薩」的度人宏願，頻頻致意於拯救他人的意向。其實文章前後婉轉於「小乘」與「大乘」之間，應有相對化避世或入世之選擇的意味：苦茶庵老人不管是「樂行」——在淪陷北京出山任職，或是「苦住」——自守書房繼續他的筆記研究，都不會背離僧人的修行。[33]而周作人自覺不會背離僧人之道，不只是就他 1934 年「前世出家今在家」的文學形象而言，他在〈苦茶庵打油詩〉中竟然算起了自己的「僧臘」，[34]且指明要從「五十五歲以後」算起——顯然他以為五十五歲後是正式「出家」了。而周作人五十五歲那年究竟發生了什麼事？1939 年元旦遇襲，老友錢玄同（1887-1939）逝世，接著開始在淪陷北京「說話」……最重要的是，他在那年出任了北大文學院長。為此周作人應當是做了不少心理準備，他人眼中的「落水」，作家自認為是出家為僧的起點。結合文學隱喻與歷史現實來看，知堂老人自謂出家為僧，其實是正式開啟與日本的合作，他老僧般的自我修行或許持續了很久，然而關於 1939 年這個特殊的「出家」時間點，卻沒有清楚說明——其實「僧臘」之所以由此計起，部分原因應該就是對修行的期許從「小乘」變為「大乘」。

（二）大乘菩薩的「痴情」

雖然周作人認為自己的出山就「道義」與「事功」方面而言，是以「大禹與墨子」的儒家精神為榜樣，然而在情感層面上卻與「投身飼餓虎」的「大乘菩薩」另有因緣。從 1938 年的〈苦茶庵打油詩．其四〉、1939 年的〈禹跡寺〉到 1945 年的〈道義之事功化〉來看，周作人反覆提及「有情」一詞，透露了對於自己出山的想法。事實上戰爭爆發以後，周作人本來是「不想說話」的，然而在 1939 年 4 月卻「破了二年來不說話的戒」。[35]表面上是為了寫文章紀念老友錢玄同，但若對照他後來的舉措來看，「開始說話」也暗示了他決定在淪陷北京有所作為。時間稍稍往回推到 1938 年的 12 月 21 日——也就是在 1939 年出任日本佔領下的北大文學院長前夕，周作人在〈苦茶庵打油詩．其四〉中曾

《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書鄉出版社，1997），下冊，頁 427-492。

33 「樂行」與「苦住」是周作人 1937 年 6 月 3 日寫作〈桑下談序〉時選用的佛經典故，可參考周作人，〈兩篇小引〉，《秉燭後談》（北京：新民印書館，1944），頁 167-170。木山英雄雖然也對此有簡要的說明，但與本文論述的框架與進路皆不同，可參考木山英雄，〈滯留北京〉，《北京苦住庵記：日中戰爭時代的周作人》，頁 27-48。

34 周作人對「僧臘」的解釋是：「受戒出家的日子起，計算他做和尚的年歲，在家時期的一部分拋去不計」，見於周作人，〈苦茶庵打油詩〉，《立春以前》，頁 154。

35 周作人，〈玄同紀念〉，《藥味集》（北京：新民印書館，1942），頁 57。

臺灣大學學術期刊資料庫

經隱微地暴露了出山的想法：

> 禹跡寺前春草生，沈園遺迹欠分明。偶然拄杖橋頭望，流水斜陽太有情。[36]

木山英雄曾做過細緻的分析，他認為「太有情」一語，典出《世說新語》中衛玠的「苟未免有情，復誰能遣此」。並指出沈尹默（1883-1971）曾以「斜陽流水干卿事，未免人間太有情」回應周作人的「流水斜陽太有情」。[37]此處對人間「有情」與否，成為兩人之間隱密的對話關鍵，周作人在詩後提到：

> 匏瓜厂[38]主人承賜和詩，末一聯云，斜陽流水干卿事，未免人間太有情。匏瓜厂指點得很不錯。但如致廢名信中說過，覺得有此悵惘，故對於人間世未能恝置，此雖亦是一種苦，目下卻尚不忍即捨去也。[39]

「未能恝置」與「尚不忍即捨去」的說法，除了指自己不願意離開北京之外，對照 1939 年的舉措來看，也委婉地道出了是否要出山的考慮，因此沈尹默的「指點」可以看成是規勸他避開日本政府，繼續「避世」的建議——因此寫詩勸他不要對人間世太「有情」。

不過除了前人已經論及的「太有情」，筆者以為 1945 年 11 月 7 日周作人在〈道義之事功化〉裡述及的「痴情」之說也值得關注。〈道義之事功化〉除了重提沈尹默的勸戒以外，也在重新探勘儒家精神之外，牽出了佛教的線索：

> 人知道己之外有人，而己亦在人中，乃有種種煩惱，有情有痴，不管是好是壞，總之是人所以異於禽獸者，我輩不能不感到珍重。佛教訶斥貪嗔痴，其實他自己何曾能獨免，眾生無邊誓願度的大願正

36 周作人，〈苦茶庵打油詩〉，《立春以前》，頁 156。

37 木山英雄，〈「流水斜陽太有情」〉，《北京苦住庵記：日中戰爭時代的周作人》，頁 69-89。

38 沈尹默別號「匏瓜庵」，因此「厂」應指「庵」。1942 年新民印書館的《藥味集．禹跡寺》和 1945 年太平書局的《立春以前．苦茶庵打油詩》中的相關段落，都是印作「厂」的字型，這可能與周作人的寫字習慣有關。

39 周作人，〈苦茶庵打油詩〉，《立春以前》，頁 156。

臺灣大學學術期刊資料庫

是極大的痴情，我們如能學得千百分之一正是光榮，雖然同時也是煩惱。[40]

以宗教情操而言，周作人是相信「人生自是有情痴」的，而他替自己標定的「情痴」，就是「眾生無邊誓願度」的宏願。其實「眾生無邊誓願度」屬於菩薩的四弘誓願之一，[41]而「菩薩」本義為「菩提薩埵」，意指「覺有情」。雖然「覺有情」中的「有情」是指有情的「眾生」，而周作人所謂的「太有情」指的是哀生憫亂的「情感」，兩個「有情」的意義不見得合拍。然而在入世度人的意義上，「覺有情」和「太有情」都帶有心繫受苦眾生的意向，而兩者的聯繫關鍵就是「眾生無邊誓願度」。回到引文來看，支撐著「道義之事功化」的情感，就是一種「眾生無邊誓願度」的「極大的痴情」，而這種「痴情」若以「儒生」的角度來說，就是沈尹默苦心規勸、周作人卻始終「未能恝置」的「流水斜陽太有情」。不過若以「釋子」的角度來看，出山的道德意涵最終從「道義之事功化」的辨證，轉向「大乘菩薩」的「有情」意識。這個嫁接在儒家背後的佛教線索，成為了情感內面的動因，周作人也藉此鋪陳了出山的自我詮釋與開脫之辭：他期許自己如同大乘菩薩一樣，以「有情」之個我拯救「淪陷」的眾生。在此，「投身飼餓虎」的宗教精神與「大禹與墨子」的道德情操互為表裡，完成了從儒到佛的「思想—話語」建構。

四、1944-45 年間「投身飼餓虎」的變奏

承接上一節的討論，可以明瞭周作人緣何在1939-45年間對「投身飼餓虎」與「大乘菩薩」致意再三。不過值得注意的是，周作人「投身飼餓虎」的心願在1944-45年間發生了一段耐人尋味的插曲。1944-45年間周作人為了對付隨著大東亞文學者大會、文學報國會而來的一連串風波，最終將矛頭指向沈啟無（1902-1969）——稱其為忘恩負義、反噬恩師的「狼」，並且在「投身飼餓虎」等話語的主幹上節外生枝，創造出「飼狼」這個怪異的個人化文學隱語，用以表達自己不願投身於沈啟無這匹「中山狼」。

此外關於「大乘菩薩」的討論也還有後文，細讀周作人寫於 1945 年 11 月

40 周作人，〈道義之事功化〉，《周作人自編文集・知堂乙酉文編》，頁 79。

41 參考丁福保編纂，《佛學大辭典》，頁 757。另外關於「四弘誓願」與「菩薩戒」的關係，參考釋聖嚴，〈菩薩戒的內容與分別〉，《戒律學綱要》（臺北：佛光文化出版社，1997），頁 326-340。

臺灣大學學術期刊資料庫

16 日的〈兩個鬼的文章〉，會發現他從《六度集經》中的六種菩薩修行中單單拈出了「佈施」與「忍辱」兩項：[42]

> 我的學問根柢是儒家的，後來又加上些佛教的影響，平常的理想是中庸，佈施度忍辱度的意思也頗喜歡。[43]

引文中的「佈施度」不難理解，因為「投身飼餓虎」基本上就是勇猛激進的捨身佈施；而特意標舉「忍辱度」，其實就是在回應與沈啟無之間的齟齬，以及後續在〈破門聲明〉中所展現的激烈態度。目前學界已經熟悉周作人與沈啟無之間的齟齬，[44]不過尚未統整討論在〈破門聲明〉的餘波中寫成的：〈遇狼的故事〉、〈苦茶庵打油詩〉、〈文壇之外〉、〈十堂筆談〉（以下討論僅聚焦於〈十堂筆談〉第八節關於「佛經」的部分）、〈關於寬容〉、〈焦理堂的筆記〉。而本文想強調的是，這些文章其實也都涉及了「投身飼餓虎」與「忍辱」等佛教話語的化用問題，以下將深入文本追蹤相關線索，探索周作人此時期包裹在佛教話語中的隱微心事。

（一）「狼」來了

1944 年 9 月 10 日，周作人提筆寫下了〈苦茶庵打油詩〉。文章開頭記述了 1934 年寫下兩首打油詩後引起的風波，十年過去，周作人感慨當初和詩的好友們多已不在人世；又鑑於當年因為「五十自壽詩」而引發的論爭，周作人寫道即使「有友人問，今年（案：1944 年）再來寫他兩首麼」，他終究只是「採取作揖主義，連稱不敢」。不過耐人尋味的是，周作人在解釋自己為何不寫「

42 周作人 1921 年於西山碧雲寺養病時，曾寫過閱讀佛經的體會，其〈山中雜信〉雖然也提及了「大乘菩薩佈施忍辱等六度難行」，不過只是寥寥數語帶過，沒有展開討論。往後連結「投身飼餓虎」的重新闡發，基本上是 1939 年出山以後的特殊用法。1921 年的敘述可參考周作人，〈山中雜信〉，《周作人書信》（上海：青光書局，1933），頁 1-27。

43 周作人，〈兩個鬼的文章〉，《周作人自編文集．過去的工作》，頁 90。

44 可參考木山英雄，〈大東亞文學者大會〉，《北京苦住庵記：日中戰爭時代的周作人》，頁 167-196；以及袁一丹，〈製造「敵人之敵」——周作人《中國的思想問題》的反面文章及預設讀者〉，《文藝爭鳴》2015 年第 3 期，頁 132-139。或是高恒文，〈謝本師：「你也須要安靜」——沈啟無與周作人〉，《現代中文學刊》2012 年第 3 期，頁 23-36。此外日本方面決定支持周作人的反應，可參考錢理群的整理，見於錢理群，〈走向深淵——在北平（三）（一九三七．七——一九四五．十二）〉，《凡人的悲哀——周作人傳》（臺北：業強出版社，1991），頁 139-218。

臺灣大學學術期刊資料庫

六十自壽詩」的時候，用了一個非常怪異的典故：

> 當年那兩首詩發表之後，在南方引起了不少的是非口舌，鬧嚷嚷的一陣，不久也就過去了，似乎沒甚妨害，但是撥草尋蛇，自取煩惱，本已多事，況且眾口爍金，無實的毀謗看似無關重要，世間有些重大的事件往往可由此發生，不是可以輕看的事情。鄙人年歲徒增，修養不足，**無菩薩投身飼狼之決心**，日在戒懼，猶恐難免窺伺，更何敢妄作文詩，自蹈覆轍，此其一。[45]
>
> （粗體為筆者所加）

首先必須說明的是，「菩薩投身飼虎」是常見的佛教典故，也是周作人不憚其煩地引述的佛教話語之一，由此觀之，此處的「菩薩投身飼狼」，會是排版時的誤植嗎？結合目前可見的材料來看，此處的「菩薩投身飼狼」應非發表、刊登過程中排字工作上的失誤。周作人的〈苦茶庵打油詩〉曾刊登在上海的《雜誌》第 14 卷第 1 期，出版時間是 1944 年 10 月 10 日——這應該就是最早的刊登版本，[46]而此版本就是寫作「菩薩投身飼狼」。後來〈苦茶庵打油詩〉收錄在《立春以前》裡，1945 年 8 月由上海太平書局出版。查看上海太平書局《立春以前》所收錄的〈苦茶庵打油詩〉，也是寫作「菩薩投身飼狼」。[47]事實上從《立春以前》的〈後記〉來看，本書出版前已經周作人「校讀一過」，[48]換言之，在編輯成書出版之前，是經過作者本人審訂的，所以我們有理由相信「飼狼」的寫法是有意為之。總而言之，〈苦茶庵打油詩〉在上海《雜誌》上刊載的版本，以及上海太平書店出版的《立春以前》的版本，都是寫作「菩薩投身飼狼」，從這兩個最早的版本來看，應該可以排除「飼狼」是「飼虎」在後續出版過程中產生的誤植現象。

既然初步確認「菩薩投身飼狼」應非誤植，那周作人為何會寫下「無菩薩投身飼狼之決心」的句子？回顧周作人 1944-45 年間的文章，可以發覺〈苦茶

45 周作人，〈苦茶庵打油詩〉，《雜誌》第 14 卷第 1 期（1944 年 10 月），頁 4。

46 1944 年上海《雜誌》中周作人文章的全文，可參考周作人，〈苦茶庵打油詩〉，《雜誌》第 14 卷第 1 期（1944 年 10 月），頁 4-8。

47 1945 年 8 月上海太平書局出版的《立春以前》中〈苦茶庵打油詩〉的全文，可參考周作人，〈苦茶庵打油詩〉，《立春以前》，頁 153-161。

48 周作人，〈後記〉，《立春以前》，頁 195-196。

臺灣大學學術期刊資料庫

庵打油詩〉一文，其實是包裹在與沈啟無發生齟齬而作出〈破門聲明〉的系列書寫當中：[49]

篇名	寫作日期	發表
〈遇狼的故事〉	「民國甲申驚蟄節」（1944.3.6）	1944.4.16 刊《古今》第 45 期；收入《苦口甘口》（1944）
〈關於老作家〉	「民國三十三年三月十二日」（1944.3.12）	1944.4.10 刊《中華日報》
〈破門聲明〉	「三月十五日」（1944.3.15）	1944.3.23 刊《中華日報》
〈一封信〉	「民國甲申，春分節」（1944.3.21）	1944.3.27 刊《中華日報》
〈文壇之分化〉	「民國甲申清明節」（1944.4.5）	1944.4.13 刊《中華日報》
〈一封信的後文〉	「三十三年四月二十五日」（1944.4.25）	1944.5.2 刊《中華日報》
〈苦茶庵打油詩〉	「民國甲申，九月十日」（1944.9.10）	1944.10.10 刊《雜誌》第 14 卷第 1 期；收入《立春以前》（1945）
〈文壇之外〉	「民國三十三年十二月五日」（1944.12.5）	收入《立春以前》（1945）
〈十堂筆談〉	「二十九日」（1944.12.29）	1945.1.13 刊《新民聲》；收入《立春以前》（1945）
〈關於寬容〉	「民國三十四年一月，小寒	1945.2.12 刊《新民聲》；收

49 「寫作日期」一欄中引號內的文字是周作人文章結尾註記的日期，括弧中的日期則是筆者透過文章內容所推斷的時間。「發表」一欄中的刊登日期與刊物資訊，是根據周作人著，鍾叔河編訂，《周作人散文全集》（桂林：廣西師範大學出版社，2009），其中唯一與鍾叔河編訂的《周作人散文全集》不同的地方是〈苦茶庵打油詩〉的刊登日期，《周作人散文全集》中記為「1944 年 10 月 1 日刊《雜誌》14 卷 1 期」，然而根據「全國報刊索引」網站上的雜誌電子檔來看，《雜誌》第 14 卷第 1 期的出版日期是「三十三年十月十日」（1944 年 10 月 10 日），故本文直接於表格中更正。

臺灣大學學術期刊資訊庫

	節中」（1945.1.6）	入《立春以前》（1945）
〈焦理堂的筆記〉	「一九四五年四月十五日」（1945.4.15）	收入《過去的工作》（1959）

周作人於 1944 年 3 月 6 日完成了〈遇狼的故事〉，文章開頭述及「有限度的忍」與「模糊到底」的差異，強調自己雖然佩服郝懿行（1757-1825）「模糊」忍讓的處事態度，但只是心嚮往之而已，終究無法躬行。接下來就說明了無法躬行的理由：

> 前幾天同日本的客談起，我比喻說，這裡有一堵矮牆，有人想瞧瞧牆外的景致，對我說，勞駕你肩上讓我站一下，我諒解他的欲望，假如脫下皮鞋的話，讓他一站也無什麼不可以的。但是，若連鞋要踏到頭頂上去，那可是受不了，只得蒙御免了。[50]

本文寫作時間與〈關於老作家〉、〈破門聲明〉相當接近，彼時周作人正風風火火地向沈啟無發動反擊，文中這位想在別人肩上站一下的人，即是暗指沈啟無。而周作人之所以強調自己無法躬行郝懿行「模糊到底」的態度，正是因為他不願忍受沈啟無「皮鞋踏頂」的舉動，他想表明此舉無異於弟子反噬老師。綜觀全文，周作人將此事列入一系列「遇狼的故事」當中，顯然是在斥責沈啟無有如「中山狼」的行徑——文章結尾提到最令人「毛骨悚然」的狼就是「中山狼」，正是最好的例證。[51]總而言之，將〈遇狼的故事〉理解為暗諷沈啟無的文章木山英雄已簡單討論過，[52]不過本文想要強調的是，這篇文章不只暗示了周作人 1944-45 年間的人事糾葛，在文學的層面上也展現了對「狼」所採取的絕不容忍的態度，更與此前「投身飼餓虎」的佛教話語形成了對應的可能。

50 周作人，〈遇狼的故事〉，《苦口甘口》，頁 159。

51 此外 1945 年周作人曾以「東郭生」為筆名發表文章，顯然是有意凸顯自己如同「東郭生」為「中山狼」所迫的窘境。周作人使用「東郭生」這個筆名的相關討論亦可參考蕭雯佳，〈《聚星月刊》上的「東郭生」——評周作人繫獄時期的 7 篇集外文（1947-1949）〉，《現代中文學刊》2018 年第 6 期，頁 47-49、109。

52 木山英雄，〈大東亞文學者大會〉，《北京苦住庵記：日中戰爭時代的周作人》，頁 189。

臺灣大學學術期刊資料庫

有了〈遇狼的故事〉作支撐，可以推知同年裡〈苦茶庵打油詩〉中的「菩薩投身飼狼」是有跡可循的。因為兩文都與發送〈破門聲明〉的時間相當接近，在寫作〈苦茶庵打油詩〉時周作人顯然還是耿耿於懷，因此以反諷的語氣寫下自己「無菩薩投身飼狼之決心」。不過值得注意的是，與〈遇狼的故事〉的結尾連結到忘恩負義的「中山狼」不同，〈苦茶庵打油詩〉中的「飼狼」其實是嫁接在「『菩薩』投身飼餓虎」的佛教話語之上的。

（二）「投身飼餓虎」的正面姿態與「無菩薩投身飼狼之決心」與側面姿態

翻閱《周作人自編文集》，會發現與〈破門聲明〉相關的文章並未全部收入集中，自編文集最終只收錄了〈遇狼的故事〉、〈苦茶庵打油詩〉、〈文壇之外〉、〈十堂筆談〉、〈關於寬容〉與〈焦理堂的筆記〉。儘管1944-45年當下周作人對沈啟無睚眥必報的態度，頗不合於他在淪陷北平表示甘願「忍辱」，以求「投身飼餓虎」的「正面姿態」；然而在自編文集所收錄的文章裡面，卻改換成另一副「側面姿態」：表面上結合佛教話語閒談人生際遇與處事修養，實則將調侃、諷刺與控訴佈置於字裡行間，隱隱可見「流氓鬼」的態度，以及「掐臂見血」的辛辣文章風格，有待進一步的細緻閱讀與解析。

1944 年 12 月 5 日，周作人尚處於〈破門聲明〉的餘波當中，他寫下〈文壇之外〉重提對「狼」的忍無可忍。細讀〈文壇之外〉，會發現本文最耐人尋味的地方是周作人將舊作〈遇狼的故事〉與《菩薩投身飼餓虎經》相提並論。周作人首先指出他欽佩倪瓚為人所辱時的「絕口不言」（因為「一說便俗」），但他接下來立刻強調自己不是「主張極端的忍耐」的人，並順勢抄錄了數月前寫的〈遇狼的故事〉，指出不會放任他人踩在頭上。有趣的是，在抄完〈遇狼的故事〉之後，周作人馬上想起了「投身飼餓虎」這種偉大的「懷忍行慈」之舉，因此在〈文壇之外〉中接著寫道：

> 鄙人少時學讀佛書，最初得《菩薩投身飼餓虎經》，文情俱勝，大受感動，近日重翻《六度集經》，亦反復數過，低徊不能去。其卷五〈忍辱度無極第三〉之首節云：……佛教這種懷忍行慈的偉大精神我極是佩服，但是凡人怎麼能做得到。[53]

雖然周作人因《菩薩投身飼餓虎經》而「大受感動」，也認定「懷忍行慈」是

53 周作人，〈文壇之外〉，《立春以前》，頁 166-167。

臺灣大學學術期刊資料庫

崇高的表現，然而最終卻回到了「凡人」的信仰，換言之，他抄錄《六度集經》「忍辱度無極」的經文，是在強調對於佛教的「忍」僅止於「佩服」，自己身為「凡人」是不可能效法的。總括上述引文，「懷忍行慈」的精神與「不主張極端的忍耐」的態度，形成了「忍」與「不能忍」的對比，反映出周作人肯認「投身飼餓虎」的「正面姿態」，與「遇狼」時「不主張極端的忍耐」的「側面姿態」。

更重要的是，周作人接下來進一步強化了「遇狼」時不願忍氣吞聲的態度，同時不認同投身「飼狼」的意向也展露無遺：

> 普通不相干的人無論怎麼的說可以不計較，若是特別情理難容的，有如世間相傳所謂中山狼的那種事情，就有點看不過去，覺得彷彿是泥鞋踏頂的樣子，至少是超過了可恕的限度了。這時候不免要得對狼不敬一下，於是想學君子的前功盡棄，有如煉丹的爐因了凡心一動而遂即崩壞，這是道力不足的結果，雖是懊悔也沒有用處的。可是仔細想來，這也沒有什麼大的錯。**菩薩固然自己願意投身給餓著的母子老虎去吃，卻不曾聽說像東郭先生似的為狼所逼，而終於讓這畜生吞了下去。**[54]
>
> （粗體為筆者所加）

由此可見周作人明確對舉了「飼虎」與「飼狼」，並表示自己終究不肯「讓這畜生吞了下去」——周作人或許願意「飼虎」，但「飼狼」卻是萬萬不能，因為「狼」忘恩負義又居心險惡，投身飼之無異於姑息養奸。延伸來看，讀者終於能明白為什麼周作人要在「投身飼餓虎」的「佈施度」之外，多加一條「忍辱度」的線索——因為在旁人詈罵其對日協力之舉時，周作人一面以「投身飼餓虎」自許，一面用「一說便俗」支撐「不辯解」的正面姿態；然而面對〈破門聲明〉的影響，他終究無法貫徹「忍辱度」的修行，不肯讓「中山狼」吞了下去，這其實是透過文學修辭建構自己「不能忍」的側面姿態。究其極，「飼虎」是 1939-45 年間周作人以「大乘菩薩」詮釋出山之舉的主旋律，而「飼狼」則是 1944-45 年間緣於〈破門聲明〉而產生的變奏——前者依循著「菩薩」「懷忍行慈」的宏願，後者則暴露了「凡人」終究有生起「不能忍」的情感的時刻。總而言之，1944-45 年間周作人在「投身飼餓虎」的話語上節外生枝，創造出

54 同上註，頁 167。

臺灣大學學術期刊資料庫

「飼狼—忍辱」的文學隱語，箇中因緣就是他與沈啟無的齟齬，以及 1939-45 年間表現出的「忍」與「不能忍」的正面姿態與側面姿態。

寫完〈文壇之外〉以後，周作人似乎還是餘怒未消，關於「忍辱」的討論還有下文。1945 年 1 月 6 日周作人寫下〈關於寬容〉，表面上是在闡釋「寬容」並不必然表示具備容忍的肚量——因為「寬容」之舉有時只是緣於自視過高而不願與人計較；不過值得留意的是，他在文末重提了〈文壇之外〉中引用過的「《忍辱度無極經》」，指出佛教的「忍」與「寬容」並不在同一個層次上：

> 印度古時學道的人有羼提這一門，具如〈忍辱度無極經〉中所說，那是別一路，可以說爐火純青，為吾輩凡夫所不能及，既是門檻外的事，現在只好不提了。[55]

此處寫道「吾輩凡夫所不能及」，不外乎是想強調對「羼提」（忍辱）雖然心嚮往之，事實上卻無法躬行——這依然是延續著〈破門聲明〉中所展現的「不能忍」的側面姿態。同年 4 月 15 日周作人又寫下了〈焦理堂的筆記〉，首先評述焦循（1763-1820）如何重視「物理人情」，然而結尾筆鋒一轉，提到焦循也頗有「容人」的肚量，可與郝懿行的「模糊」相提並論：

> 照我的說法，郝君的模糊可以說是道家的，他是模糊到底，心裡自然是很明白的。焦君乃是儒家的，他也模糊，但是有個限度，過了這限度就不能再容忍。這個辦法可以說是最合理，卻也最難，容易失敗，如《憶書》所記說的很明白。前者有如佛教的羼提，已近於理想境，雖心嚮往之而不能至，若後者雖不免多有尤悔，而究竟在人情中，吾輩凡人對之自覺更有同感耳。[56]

這同樣是在談論「寬容」或「容忍」的道理，不過從「心嚮往之」與「吾輩」等用語來看，可知他明白「佛教的羼提」才是理想，而且從「多有尤悔」來看，他也知道如果不將「忍辱」貫徹到底，終究會碰到與人爭執的時刻。但他仍然選擇有限度地「容人」，這不只是因為周作人向來注重「凡人」的姿態，[57]更

55 周作人，〈關於寬容〉，《立春以前》，頁 12。

56 周作人，〈焦理堂的筆記〉，《周作人自編文集．過去的工作》，頁 47-48。

57 可參考周作人，〈凡人的信仰〉，《周作人自編文集．過去的工作》，頁 49-55。文

臺灣大學學術期刊資料庫

關鍵的理由其實是為了對應在 1944 年〈破門聲明〉中，對「中山狼」毫不手下留情、也絕無容忍之意的激烈手段。同時讀者亦可由此發覺，周作人並非總是秉持著「不辯解」的態度，他只是透過佛教話語，將辯解包裹在辨析修養、態度的文學隱語當中。

縱觀〈關於老作家〉（1944.3.12）、〈破門聲明〉（1944.3.15）、〈一封信〉（1944.3.21）、〈文壇之分化〉（1944.4.5）、〈一封信的後文〉（1944.4.25）一系列鬥爭文章，以及〈遇狼的故事〉（1944.3.6）、〈苦茶庵打油詩〉（1944.9.10）、〈文壇之外〉（1944.12.5）、〈關於寬容〉（1945.1.6）與〈焦理堂的筆記〉（1945.4.15）。可以發覺周作人如何藉由「無菩薩投身飼狼之決心」之語，隱晦地解釋自己為何暫時放下「投身飼餓虎」的「懷忍行慈」之舉，以及「大乘菩薩」本應貫徹的「忍辱」修為。總而言之，周作人對「投身飼餓虎」這一佛教話語進行了特殊的變奏，完成了「菩薩投身飼狼」這一個人化用法，一語雙關地包裹了「作為捨身佈施之宏願的『懷忍行慈』之舉」與「不願被沈啟無這匹『中山狼』吞下去」這兩種話語。

通過以上幾則文獻的說明，讀者終於可以明白周作人在寫於 1944 年 12 月 29 日的〈十堂筆談〉當中，為何記起「投身飼餓虎經」時總會連帶想起「中山狼傳」：

> **我記起《投身飼餓虎經》來的時候，往往連帶想到〈中山狼傳〉。**這傳不著撰人名氏，我在《程氏墨苑》中見到，題宋謝枋得，又見《八公游戲叢談》中題唐姚合，恐怕都是假託，只是文章卻寫得有意思。看了這篇文章不會得安慰，但也是很有用的，**這與上邊的經正是兩面**，我們連在一處想起來，有如服下一帖配搭好的藥，雖苦而或利於病也。[58]
>
> （粗體為筆者所加）

《投身飼餓虎經》與〈中山狼傳〉之所以可以作為相反的「兩面」來讀，正是因為「飼虎」能體現「大乘菩薩」的精神，但「飼狼」只是姑息養奸。不過其

中周作人也談到釋家的「忍」：他對舉「忍」與「悲」，指出這兩種面對婦女與小兒時常有的情緒，蘊含著對待他人的普遍倫理意義。不過周作人的解釋只有寥寥數語，與「飼虎」或「飼狼」等話語亦無關聯。

58 周作人，〈十堂筆談〉，《立春以前》，頁 148。

臺灣大學學術期刊資料庫

中更深刻的理由在於，前者是 1939-45 年間周作人對日協力時，對外形塑出的「正面姿態」；後者則是在〈破門聲明〉事件中，面對沈啟無時睚眥必報的「側面姿態」。換言之，「飼虎」是「懷忍行慈」的最高理想，然而面對「不能忍」的人事，周作人體內的「流氓鬼」依舊會作出反擊——從文學隱喻來看，面對「虎」必須大發慈悲以身飼之，但面對「狼」就不用客氣了。

最後回到〈十堂筆談〉來看，文中這帖「苦藥」之所以對周作人頗見良效，正是緣於「中山狼」半路殺出，阻遏了他一心「忍辱」，以貫徹「大乘菩薩」宏願的理想——他終究是回到了「中庸」之道，擺脫了過度「理想化」（或說是文學語言中過度「誇飾化」）的宗教性追求，這當然可以視為周作人所謂的「凡人的信仰」，然而借用錢理群的話來說，它同時也可能藏著「凡人的悲哀」。

五、小結

綜觀周作人1930-40年代散文中對於佛教話語的化用，首先會發覺1930年代中期周作人筆下的「釋家思想」或「佛教話語」，總是作為探索美學趣味與思想辨析的素材——其中最具代表性的三篇文章是〈杜牧之句〉、〈老年〉與〈讀戒律〉。〈杜牧之句〉中的佛教話語是比較儒、釋、道三家關於「忍」的生活態度與道德修養的材料；〈老年〉中所謂的「匯合儒釋」，是辨識中日共通之文章趣味的思想底蘊；而〈讀戒律〉中關於「戒律」的討論，是為了凸顯「獨立自主」的理想，與作為「生活之藝術」的另類發明的可能。以上三者基本上都是進行思想辨析時借來的話語資源，並無完備的體系可談，其性質更接近於體現「文抄公」式寫作風格的文獻材料。

不過在中日戰爭爆發以後，釋家思想從思想辨析的文獻材料，轉變為形塑倫理抉擇的話語資源，佛教話語的化用也因此不再如「文抄公」式寫作那麼零散而跳躍，反而寄託了更深沉、隱微的作家意向。周作人重新建立了「原始儒家」與「大乘菩薩」的聯繫，並且借用大乘菩薩「投身飼餓虎」的宏願，詮釋自己出山與日本合作的動機。雖然周作人苦心經營了「投身飼餓虎」的正面姿態，但是他終究未能實踐「大乘菩薩」的宏願，因為他在〈破門聲明〉事件中並未貫徹「忍辱」的修行。緣此，周作人借用了「中山狼」的典故，開發出與「飼虎」平行對應的文學隱語：「飼狼」，藉此強調「投身飼餓虎」是菩薩的宏願，然而「飼狼」只能是不足取法的姑息養奸之舉。統整周作人1944-45年間對沈啟無的反擊，與〈關於寬容〉、〈焦理堂的筆記〉中化用佛教話語的迂迴表述來看，即可發現他不「主張極端的忍耐」、不願貫徹「佛教的羼提」的側面姿態，簡而言之，他終究「無菩薩投身飼狼之決心」。

臺灣大學學術期刊資料庫

統整1930-40年代的轉變來看，周作人在戰爭爆發以前強調「忍辱」的境界、「匯合儒釋」的態度以及「戒律」的生活；戰爭爆發以後則反復提及「投身飼餓虎」與「大乘菩薩」。在在顯露了周作人刻意調整釋家思想、化用佛教話語的經過，同時也折射出其人通往對日協力時期的精神史的片段光影。其中「飼虎」與「飼狼」的用法差異，更暴露了在〈破門聲明〉事件的餘波蕩漾之中，周作人身為「凡人」的游移姿態——「忍辱」這類理想性的激進宗教話語，終究不符合他的「中庸」之道。

最後，在周作人那「壽則多辱」的晚年裡，還有一個使用「飼狼」的案例出現在〈一七二　章太炎的北遊〉當中，其語境雖然已與 1944-45 年大不相同，但用詞邏輯基本上與〈十堂筆談〉類似：

> 北伐方才告一段落，一二三四集團便搞了起來，這便是專心內戰，沒有意思對付外敵，予敵人以可乘之機，於是本來就瘋狂了的日本軍閥鬧起「九一八」事件來了。隨後是偽滿洲國的成立，接著是長城戰役，國民黨政府始終是退讓主義，譬猶割肉飼狼，欲求得暫時安靜，亦不可得，終至蘆溝橋一役乃一發而不可收拾。[59]

在周作人眼中，國民黨的「退讓主義」當然不可能是「投身飼餓虎」的「大乘菩薩行」，此處的「割肉飼狼」是指無用的退讓舉動，換句話說就是姑息養奸。周作人行文謹慎，他選用「割肉飼狼」一詞並非任意為之，而是想強調一味忍讓根本不能解決問題，面對軍國主義日本必須抱持「是可忍，孰不可忍」的意志。事實上「割肉（餵鷹）」也出自佛經故事，與「飼虎」同屬無畏的大佈施，然而周作人後續接上「飼狼」一詞，再度從「佈施」的大悲精神上滑開，語境也再度轉為是否應該貫徹「忍辱」的判斷——這應當是延續了 1944-45 年的文例，畢竟當年周作人面對「中山狼」時，早就操演過類似的文學隱語。

只是周作人在 1960 年代寫作的《知堂回想錄》當中，召喚出「流氓鬼」對國民黨政府與軍國主義日本發出批判的時候，他早已被排除在人民共和國的思

59 周作人，〈一七二　章太炎的北遊〉，《知堂回想錄》，頁 514。值得注意的是，周作人此文語氣平和，甚至反省了當年言辭過於鋒銳的〈謝本師〉——化身「流氓鬼」的意氣用事之態顯然收斂了不少，或許在經歷對日協力、戰後審判與牢獄之災後，周作人的寫作心態也經歷了幽微的轉折。

臺灣大學學術期刊資料庫

想爭辯場域之外，[60]很難再像當年在淪陷北平文壇那樣藉著「破門聲明」大作文章——正如敗軍之將不敢言勇，周作人劫難之後的自傳書寫也應當作如是觀。

60 木山英雄曾在《北京苦住庵記》中指出《知堂回想錄》「難說是傑作」，他認為周作人因為新中國的政治氛圍而陷入了尷尬的處境，同時周作人也「不再試圖向人們哪怕是少數的人敞開自己的心胸，以此超越他自身」。後來木山英雄也為此在《北京苦住庵記》的新版後記（2004 年）中做出解釋，指出自己當年因為對周作人在 1960 年代寫成的《知堂回想錄》感到不滿，因而「沒有控制住要從主人公的不幸命運中搭救出其文學來的願望，而產生了多少有些過度的解讀。」結合木山英雄書中幾篇後記中關於後文革時代的省思來看，更可體會《知堂回想錄》的曖昧程度。相關論述可參考木山英雄，〈在中華人民共和國〉、〈新版後記（2004 年）〉，《北京苦住庵記：日中戰爭時代的周作人》，頁 249-266、頁 273-276。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

丁福保編纂，《佛學大辭典》，臺北：新文豐出版公司，1978。

于君方（Chün-fang Yü）著，方怡蓉譯，《漢傳佛教專題史》，臺北：法鼓文化—財團法人法鼓山文教基金會，2022。

木山英雄著，趙京華譯，《北京苦住庵記：日中戰爭時代的周作人》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2008。

江燦騰，《現代中國佛教史新論》，高雄：淨心文教基金會，1994。

佐藤達玄著，釋見憨、鍾修三、歐先足、林正昭譯，《戒律在中國佛教的發展》，嘉義：香光書鄉出版社，1997。

沖本克己、菅野博史編輯，辛如意譯，《中國文化中的佛教——中國 III 宋元明清》，臺北：法鼓文化—財團法人法鼓山文教基金會，2015。

吳岳聰，〈脫凡入聖、由聖返凡——試論明代高僧見月讀體的自傳書寫〉，《現代傳記研究》2020 年第 2 期，頁 218-232。

呂妙芬，〈顏元生命思想中的家禮實踐與「家庭」的意涵〉，高明士編，《東亞傳統家禮、教育與國法（一）家族、家禮與教育》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005。

周作人，《永日集》，上海：北新書局，1929。

———，《周作人書信》，上海：青光書局，1933。

———，《苦茶隨筆》，上海：北新書局，1935。

———，《風雨談》，上海：北新書店，1936。

———，《藥味集》，北京：新民印書館，1942。

———，《藥堂雜文》，北京：新民印書館，1944。

———，《秉燭後談》，北京：新民印書館，1944。

———，〈苦茶庵打油詩〉，《雜誌》第 14 卷第 1 期，1944 年 10 月，頁 4-8。

———，《苦口甘口》，上海：太平書局，1944。

———，《立春以前》，上海：太平書局，1945。

周作人著，止庵校訂，《周作人自編文集》，石家莊：河北教育出版社，2001。

周作人著，鍾叔河編訂，《周作人散文全集》，桂林：廣西師範大學出版社，2009。

周作人，《知堂回想錄》，香港：牛津大學出版社，2019。

胡適，《白話文學史》，臺北：中央研究院胡適紀念館，1969。

臺灣大學學術期刊資料庫

胡適著，潘光哲主編，《胡適全集：國語文學史》，臺北：中央研究院近代史研究所，2020。
夏丏尊，《平屋雜文》，臺北：天人出版社，1965。
孫郁，〈周作人欣賞大乘佛教的原因〉，《文藝爭鳴》2019 年第 6 期，頁 30-34。
耿傳明，《周作人的最後 22 年》，北京：中國文史出版社，2005。
袁一丹，〈見諸言議的周作人事件——「方外唱和詩鈔」的傳播路徑及社會效應〉，《魯迅研究月刊》2012 年第 11 期，頁 50-59。
———，〈作為空名的儒家思想——周作人 1940 年代正經文章之再闡釋〉，《中國現代文學論叢》2013 年第 2 期，頁 189-202。
———，〈製造「敵人之敵」——周作人《中國的思想問題》的反面文章及預設讀者〉，《文藝爭鳴》2015 年第 3 期，頁 132-139。
———，《此時懷抱向誰開》，上海：上海文藝出版社，2020。
高恒文，〈周作人與永井荷風〉，《魯迅研究月刊》1996 年第 6 期，頁 62-67。
———，〈謝本師：「你也須要安靜」——沈啟無與周作人〉，《現代中文學刊》2012 年第 3 期，頁 23-36。
黃志強、王光榮、曹春梅、容溶，《近現代居士佛學》，成都：四川出版集團巴蜀書社，2005。
楊治宜，〈淪陷的日常：作為閾限文本的〈苦茶庵打油詩〉〉，《中國現代文學》第 38 期，2020 年 12 月，頁 93-118。
溫金玉，〈弘一大師與律學〉，《佛學研究》總第 11 期，2002，頁 191-193。
葛兆光，《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十講》，上海：上海古籍出版社，2006。
趙京華，〈周作人與永井荷風、谷崎潤一郎〉，《中國現代文學研究叢刊》1998 年第 2 期，頁 135-155。
劉正忠，〈魯迅、周作人和老〉，《清華學報》新 49 卷第 3 期，2019 年 9 月，頁 505-544。
鄭清茂，《中日文學之間：鄭清茂論著集》，新北：聯經出版事業公司，2022。
蕭雯佳，〈《聚星月刊》上的「東郭生」——評周作人繫獄時期的 7 篇集外文（1947-1949）〉，《現代中文學刊》2018 年第 6 期，頁 47-49、109。
賴芳伶，〈儒而近墨：試論周作人〉，《東華人文學報》第 11 期，2007 年 7 月，頁 235-267。
錢理群，《凡人的悲哀——周作人傳》，臺北：業強出版社，1991。
錢穆，《中國近三百年學術史》，北京：商務印書館，1997。

臺灣大學學術期刊資料庫

釋弘一著，《弘一大師全集（修訂版）》編輯委員會編，《弘一大師全集（修訂版）》，福州：福建人民出版社，2010。

釋聖嚴，《戒律學綱要》，臺北：佛光文化出版社，1997。

顧琅川，〈生命苦諦的慧悟與反抗——周作人「苦質情結」的佛學底蘊〉，《紹興文理學院學報》第 24 卷第 1 期，2004 年 2 月，頁 1-5。

———，〈周作人與佛學文化〉，《紹興文理學院學報》第 20 卷第 4 期，2000 年 12 月，頁 34-39。

蘇文瑜（Susan Daruvala）著，陳思齊、凌曼苹譯，《周作人：自己的園地》，臺北：麥田出版社，2011。

臺灣大學學術期刊資料庫