

「青年」與僧詩體式的轉型

劉佳蓉^{*}

摘要

本文旨在探討「青年」元素如何介入僧詩的書寫傳統，進而主導佛教白話新詩的美學模式。在廟產興學刺激下，民國佛教僧人以「僧青年」自期，力圖進行佛教的現代改革。他們借鑑五四新文人的精神，認為佛教必須突破傳統的僧伽制度、逆轉權威，自叢林與經懺制度出走，方能與新中國產生聯繫。以國族救亡及佛教改革而論，「僧青年」乃做為解放的新希望；在佛教文學革新上，則以「僧青年」為創造動力。「青年」與「老年」在佛教界，既發生價值逆轉，也成為美感變更的力量，推使傳統僧詩向現代轉型。惟在美學模式的建構上，僧詩的轉型自成一格，未必步趨五四新文人之後。本文將以「青年」論述為視角，考察白話新詩在現代佛教刊物上的建構歷程及可能的美學表述模式，以此管窺傳統僧詩的現代轉型。

關鍵詞：僧青年、現代性、佛教刊物、白話新詩

^{*} 作者現為國立臺灣大學中國文學系博士生。

“New Youth” and the Transformation of Buddhist Priest’s Poetry

Chia-jung Liu^{*}

Abstract

The thesis analyzes how the style of “new youth” influences the writing traditions of Buddhist priest’s poetry and becomes the leading aesthetic in Buddhist new poetry. Encouraged by the movement of establishing schools with temple property, post-1911 Buddhist priests attempted to reform Buddhism in the hope of becoming Buddhist new youth themselves. Influenced by the spirit of new intellectuals of the May Fourth Movement, Buddhist new youth thought only by reforming Sangha system, reversing authority and refraining from the monastery system and sutra chanting system could they keep up with modern China. Buddhist new youth considered saving the nation and the Buddhist reform the new hope of liberation. On the reform of Buddhist literature, they intended to fuse writings with their new identity. The value shifting of the Buddhist new youth and the seniors also nurtured the aesthetic transformation, further modernizing the Buddhist priest’s poetry. Yet the aesthetic construction and the transformation of the Buddhist priest’s poetry were so unique that it did not exactly meet with the style of the new intellectuals of the May Fourth

* Ph.D. Student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University

Movement. The thesis analyzes how the new poetry was constructed and expressed aesthetically in modern Buddhist publications based on the new youth discourse, to have a comprehensive understanding of the modern transformation of the traditional Buddhist priest's poetry.

Keywords: Buddhist new youth, modernity, Buddhist publication, new poetry

「青年」與僧詩體式的轉型*

劉 佳 蓉

一、前言

一般以為，五四新文人對白話文學的推動功不可沒。然而除了自俗文學系統汲取白話資源，梁啟超（1873-1929）乃至胡適（1891-1962），都不約而同提到佛教材料，可資做為白話文的語料來源。事實上，從民國時期龐大的期刊網絡加以考察，即可發現佛教現代化的歷程，乃與新文學運動同步進行，兩者在大方向上面臨類似的課題。議題的流通性，頗取決於民國時期報刊產業的興盛。晚近已有學者以現代佛教文學創作為指標，匯集眾多民國佛教期刊，說明當時佛教刊物亦極盛行的景況。報刊做為一種新興物質媒介，提供資訊即時流通，往來辯駁的特性加速白話發展。篇幅、欄目、版面等新型閱覽方式，也推動文學體裁的更新。¹

相較於新文學刊物上的創作，佛教刊物對文言的採納更為寬容。專以詩而論，民國時期最具代表性的僧刊《海潮音》，1928年才出

* 本文撰寫過程，承廖肇亨教授指教並提供相關資料，又承本刊兩位匿名審查者惠賜卓見，謹致謝忱。

¹ 黃夏年：《民國佛教期刊文獻集成》（北京：全國圖書館文獻微縮複製中心，2006年）。黃夏年：《民國佛教期刊文獻集成補編》（北京：中國書店，2008年）。黃夏年：《稀見民國佛教文獻匯編》（北京：中國書店，2008年）。

現「新詩」欄目。² 30年代，緊承《海潮音》而來的僧人刊物《人海燈》，文言與白話詩仍有分庭抗禮的趨勢。倒是20年代初期，由居士發起的《佛化新青年》，已有諸多白話新詩的嘗試。這或許和編輯群身分有關。但就創作群體來說，即是僧人主辦的刊物，也網羅了當時的高僧、學僧、居士，甚至新文人，作家陣容頗為分歧。³ 因而民國時期，因應刊物的體制，「僧詩」的範疇有所擴大。

當前學界討論「僧詩」，以「僧人」創作為主要對象。「詩僧」做為「僧詩」相應語彙，隨唐代以後詩禪匯流，逐漸形成一種「有意識」的概念。宋代以後，禪門與文人交往密切，僧人作詩情況更為普遍。「詩僧」寫「僧詩」一事，隨朝代演進，在概念上頗有透過書寫，彰顯「僧人」身分認同的意味。因應現代物質媒介興起，傳統以「僧人」為身分認同的書寫局面，有所變更。⁴ 報刊做為一種新型態

² 太虛：〈新詩〉，《海潮音》第9卷第6期（1928年），頁12。

³ 論者已多指出，民國佛教僧人的社會化傾向。當時以太虛為首的僧人群體，除了積極經營報刊，更與政治界、商界往來頻繁，並在江浙一帶形成眾多佛教團體、居士林。其中，居士群是佛教刊物重要的辦刊經費來源。相關研究如徐安寧：〈民國江南地區佛教會社研究〉，《歷史地理》第38期（2019年4月），頁241-256。以教育場而言，民國佛學院林立，其學院組織亦往往雜揉僧人與居士。例如太虛1924年創立武昌佛學院，除了自任講師，亦委請張化聲、唐大圓為都講。隔年他在廬山大林寺設「廬山學寮」，亦由燕京大學教授熊東明居士教授英文。于凌波：〈江蘇淮陰覺津寺釋大醒傳〉，《民國佛教高僧傳》第5集（臺中：財團法人慈光圖書館、臺中淨宗學會，2004年），頁71。關於佛教界與政界的交往關係，則有如陳金龍：〈中國佛教界對民國政治的參與——以1927-1937年為中心的考察〉，《黨史研究與教學》2010年第3期（2010年6月），頁85-93。

⁴ 狄葆賢（1873-1941）《平等閣筆記》，可做為佛教現代化與現代出版文化雙向革新的典型案例。狄葆賢為清末民初重要報人，透過創辦《佛學叢報》乃至出版佛教經典，嘗試結合新思潮與個人佛學理念，摸索佛教現代化的方向，也揭示傳統知識分子的成功轉型。詳狄葆賢：《平等閣筆記》2卷本（上海：有正書局，1913年）、《平等閣筆記》4卷本（上海：有正書局，1922年）、《平等閣筆記》6卷本（上海：有正書局，1932年）。關於《平等閣筆記》與清末民初知識分子的精神轉型，可參鄭雅尹：〈清末民初的「鬼」與「照相術」——狄葆賢《平等閣筆記》中的現代性魅影〉，《清華中文學報》第13期（2016年6月），頁229-281。

社會網絡，提供眾聲喧嘩的新平台，卻也使作者身分界線模糊。當「身分」不再能夠輕易被辨識，現代「僧人」如何塑造新的「認同」途徑，便成為難題。

晚清以來佛教團體林立，儼然形成一股新思潮。但從社會面向來說，也存在許多發展侷限。無論是興辦佛學院或佛教期刊，許多都須仰賴經費外援。以經營策略來說，期刊勢必兼顧「非僧人」創作，以求供需平衡。事實上，創作品質雜沓未必是消極意義，「非僧人」創作，因為貼近俗眾趣味，有時更易與外部世界接軌，反而有機會造就改革動力。刊物的「市場性」，頗能支援現代佛教自「叢林出走」的精神主張。報刊雖然消解「個體認同」，但其公共性卻可為「集體認同」帶來新的依據。因此，暫時擱置嚴格的身分界定，而以期刊整體來討論現代「僧詩」，是比較有效且能觀照全面的做法。

學界對「僧詩」的定義和研究，集中於傳統舊詩。近現代佛教文學（特別是白話新詩）的發展，仍有待探勘。但是，美學做為一種歷時演變的基礎，提供我們觀察的切入點。透過考察「美學尺度」如何從古典過渡到現代，將可為定義、研究現代僧詩，做必要的準備。在此層面，傳統美學尺度仍然提供我們參照基礎。以傳統僧詩的典型特徵來說，「修行經驗」的書寫便是核心的美學元素。「僧詩」體式、範疇雖變，「如何創生禪境」仍是基本命題，也可以說是「僧人」對自身價值的「潛在」認同（相對於外在顯而易見的「身分」認同）。這樣說來，現代僧人即使介入社會，有顯著的入世性格，仍無礙我們有效區隔現代僧人和一般文人創作。從美感變更的角度，考索體式的演變當具效力。

晚清救亡圖存的情境下，知識分子普遍懷抱負面的國族感受。梁啟超〈少年中國說〉（1900），在老病中國的認知框架下，將少年推向啟蒙前線。⁵ 1917年《新青年》創刊，宣告五四新文學運動的「青

⁵ 任公：〈少年中國說〉，《清議報》第35期（1900年），頁2249-2256。

年」基調。在佛教界，1923年以太虛（1890-1947）為首的居士寧達蘊、張宗載發起「佛化新青年會」，並出版《佛化新青年》，以「佛化」行「覺世」之效，明顯衍用《新青年》的辦刊思維。⁶事實上，民國時期佛教徒與新文人交往頗為密切，且不僅限於實質往來，佛教僧人自創刊物外，亦多閱讀新文學刊物。⁷凡此皆說明，新文學與現代佛教文學互滲的現象。⁸

關於「青年」如何造成現代文學改革的力量，學界已多闡發。⁹惟本文從佛教切入，仍可為既有新文學視野下的轉型論述，帶來一些新義。一者，「青年」意識在佛教界的崛起雖不算晚，但就實際創作

⁶ 當然，就佛教內部觀之，佛教的現代轉型，根植於晚清以來「廟產興學」的歷史脈絡。「僧青年」的建構，有其自身的政治、學術背景，未必待及五四。相關研究如陳金龍：〈從廟產興學風波看民國時期的政教關係——以1927-1937年為中心的考察〉，《廣東社會科學》2006年第1期（2006年1月），頁114-121。

⁷ 當時居士林蔚雲，曾提到他與大醒法師的交往情形：「法師還搬了許多雜誌出來，什麼《東方雜誌》呀，《新月》雜誌呀……以及從前出版的現代僧伽，壹古攏兒擺在我的前面，意思是要我看看一般的創作。」可見新文學體系下的大型刊物，已進入當時僧人的閱讀視野。見林蔚雲：〈大醒法師印象記〉，《人海燈》第3卷第4期（1936年），頁152。譚桂林亦曾討論魯迅與太虛的交往經過，見譚桂林：〈現代佛教界的魯迅印象與魯迅資源利用〉，《魯迅研究月刊》2012年第8期（2012年8月），頁37-44。

⁸ 關於現代佛教文學與新文學的互動研究，早期有王廣西：《佛學與中國近代詩壇》（開封：河南大學出版社，1995年）。譚桂林系列論著較集中探論相關問題，如譚桂林：《二十世紀中國文學與佛教》（合肥：安徽教育，1991年）；譚桂林：〈「五四」後中國佛教文學思想的現代轉型〉，《中國社會科學》2013年第4期（2013年4月），頁161-179。惟兩者皆由新文學視角出發，探討其如何影響佛教現代文學創作。賈國寶探討近代以來的中國佛教文學的新變，能較宏觀考察現代僧人的創作，惟對文獻材料的收集和分析仍頗具闡釋空間。賈國寶：《傳統僧人文學近代以來的轉型》（上海：復旦大學中國語言文學系博士論文，2011年）。晚近較具代表性者，如廖肇亨：〈五四論佛教文學：從《白話文學史》談起〉，《中國文哲研究通訊》第29卷第3期（2019年9月），頁117-133。

⁹ 較具代表性研究如梅家玲：〈發現少年，想像中國：梁啟超「少年中國說」的現代性、啟蒙論述與國族想像〉，《漢學研究》第19卷第1期（2001年6月），頁249-276。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。

情況而言，或許未及跟上思維轉換的腳步。這就是說，「僧青年」未必採取五四新文人反傳統的決絕姿態，對「老僧」、「高僧」等傳統文化仍普遍保有嚮往。二者，「僧青年」之「僧」，不僅是身分標記，也反映當時佛教界對「佛教」與「文學」關係的思索。民國佛教文學強調走入社會，但關鍵更在最終的精神超越，如何與「青年」血氣的展布達於平衡（或維持張力狀態）。換言之，「禪意」如何進入現代表述體系？「青年」不僅是社會隱喻或文學意象，僧青年由叢林出走，進入現代城市，關涉感官與身體的新刺激。本文以佛教刊物上的文言詩出發，考察根植於「青年」新感覺的白話因素，如何具體帶來僧詩體式的新變。

二、「青年」感官與文言詩

（一）造「口」業：汙謗與罵

在民國佛教改革論述中，「僧青年」與「新僧」有密不可分的關係。從名義上來說，「新僧」一詞出現略早，1920年太虛發表〈人工與佛學之新僧化〉，正式揭開佛教內部新舊改革的先聲。¹⁰惟在太虛的論述語脈，「新僧」雖相對於「老僧」而提出，兩者卻不見得處於水火之勢。他提出「新僧化」，乃有感於「老僧在鑿頭邊為大眾說法」之風「浸微矣」，有意進行百丈之「撥返」。「撥亂」乃為了「反正」，太虛雖自言此為該時「乍得之新感覺」，其實頗有以「復古」為革新之意。¹¹「新」也著重「更新」之意，並不強調「少」或「青」等與「老」相對的年齡概念。

以「青年」為「新僧」代表，須至二十年代中期，尤待《佛化新青年》出刊後（1924），兩者才漸有混融之勢。1927年清黨事件爆

¹⁰ 太虛：〈人工與佛學之新僧化〉，《海潮音》第1卷第3期（1920年），頁1-7。

¹¹ 太虛：〈人工與佛學之新僧化〉，頁2。

發，「新僧」運動伴隨政治變動風起雲湧，佛教界成立「中華佛教新僧會」，其與「老僧」之對立，方漸浮上檯面。在〈中華佛教新僧會宣言〉（1927）中，他們將「資本主義的叢林和小廟」、「頑固主義的方丈大和尚」、「販賣主義的僧眾」劃為一類。在他們看來，「叢林—老僧—資本主義」乃為共犯結構，是「新僧」必須「上前來剷除！努力剷除！」的對象。¹² 當時，固守叢林小廟的老僧，大抵指向印光（1862-1940）與諦閒（1858-1932）等。但是，以「老僧」為「新僧」之對立，恐怕只是相對少數或者局部地域的聲音。

1928年大醒（1899-1952）奉太虛之命，偕芝峰（1901-1971）至廈門南普陀寺，主持閩南佛學院教務。¹³ 這段期間，大醒創辦《現代僧伽》，持續呼吁整頓寺院，批評印光、諦閒、王一亭、黃涵老等為「豬頭長老」、「蛆蟲居士」，言辭頗為激切。¹⁴ 這是現代佛教史上的著名公案，大醒亦詳載拜謁印光，並受其責難的經過。¹⁵ 一般以為，《現代僧伽》創刊後幾年，是佛教內部的新舊衝突始趨尖銳的階段。¹⁶ 然而，我們稍微回顧當時《海潮音》諸僧對新僧運動的態度，其實並不極端。例如太虛〈箴新僧〉（1925），列出兩大方向：

- 一、予之〈整理僧伽制度論〉，最重者即為叢林制度，故對叢林制度應持尊重態度，循之以求完善，不可蔑視。

¹² 佚名：〈中國佛教新僧會宣言〉，《楞嚴特刊》第13期（1927年），頁157-158。

¹³ 于凌波：〈浙江溫州護國寺釋芝峰傳〉，《民國佛教高僧傳》第6集（臺中：財團法人慈光圖書館、臺中淨宗學會，2004年），頁41。

¹⁴ 關於大醒對印光的批評，得見於當時淨心法師致太虛的信函。轉引自于凌波：〈江蘇淮陰覺津寺釋大醒傳〉，《民國佛教高僧傳》第5集，頁71。

¹⁵ 大醒：〈拜識印光大師〉，轉引自于凌波：〈江蘇淮陰覺津寺釋大醒傳〉，《民國佛教高僧傳》第5集，頁72-73。

¹⁶ 持此觀點者如黃夏年：〈民國佛教新派與舊派之間的鬥爭〉，《近現代佛教研究》第38期（2011年12月），頁356-367。

二、汝等初學解行未成，於佛法知一不知其二，對於僧中長老修持有素、經驗宏富者，縱見其有未知現時之情形，施設不宜處，應持孝子孝順師僧之態度，婉言諫諍，感以真誠。不可浮夸自大，囂囂然欲取而教誨之。¹⁷

太虛發改革之先聲，此時雖已漸入中年，仍與青年後輩同處一陣線。這段文字雖委婉折衷，卻頗透露說教意味，反而流露一種老者的勸諫口吻。與其說是刻意「調和」，未若說是早年態度的延續。在這裡，「長老」因其「修持有素、經驗宏富」而能得「尊重」，新僧則應奉行「孝子孝順師僧之態度」，仍頗彰中國的敬老、尊師傳統。再者，「未知現時之情形」乃強調老者有啟蒙感化之可能，而非批判其僵死。換言之，「新僧」未必進步，「長老」也未必守舊。

太虛〈箴新僧〉發表後，《海潮音》隨即刊載亮醒〈勸老僧維持新僧〉（1925），極言太虛保教之苦心。¹⁸他明白指出：「新僧即康誥曰作新民之義意，並非與老僧作對待」，以「作新民」試圖為「新僧」概念定調。由「自新」而「新民」，由己及人的進路，頗合於佛化覺世的理念。他認為「新僧」之「新」有二層面：「一因其明白社會潮流，二因其正在朝氣」，¹⁹前者由社會改革的面向立論，後者則涉及精神結構的新變。如果說太虛「婉言諫諍」的態度，仍趨向傳統詩學精神；亮醒「朝氣」之說，則透露出進取的新基調，而不只是清新超脫的心境。

不過，老僧既仍要「維持」新僧，比之五四青年的「朝氣」論述，便顯得力道溫潤。陳獨秀稍早提出〈敬告青年〉（1915），主張「青年如初春，如朝日，如百卉之萌動，如利刃之新發於硯」，在西方種族淘汰論的觀點上，標舉青年「朝氣」做為「新陳代謝之

¹⁷ 太虛：〈箴新僧〉，《海潮音》第6卷第4期（1925年），頁27。

¹⁸ 亮醒：〈勸老僧維持新僧〉，《人海燈》第6卷第8期（1925年），頁25-26。

¹⁹ 亮醒：〈勸老僧維持新僧〉，頁25。

道」。²⁰ 不同於陳獨秀取青年「明目張膽作頑狠之抗鬥」的破壞力，視傳統忠孝節義為「奴隸之道德」、「仇敵」乃至「洪水猛獸」。亮醒感知的青年朝氣，更在「櫛風沐雨，不辭辛勞」的「保教」精神，缺少晚清以來知識分子衝決網羅的「反傳統」姿態。他仍主張老僧「糾正」的慈愛精神，以及新僧「改正」過失的「服從」姿態。²¹ 這裡透露「僧青年」與「新青年」改革歷程上的時間差。惟此公允之論，仍顯出當時佛教界對「僧青年」做為現代化力量的覺察，並深信以「傳統」為革新的徑路。

青年「朝氣」如何具體成為一種新且可用的美學資源？亮醒雖無深論，但已經觸及某種基於新時代的思考。他這樣談論老僧「反對」新僧一事：

考「反對」之名詞，在佛經不但無字，而且無義。如提婆達多屢次害佛，而佛仍攝之不已，乃究竟無反對也。反對者即拒絕也。雖有折之之一端，折亦是度，而非拒絕。地獄罪鬼，乃世之可恨者，而地藏不但恨，且欲援救之。²²

這段文字既是一種精神主張，也涉及表述型態的思索。地獄、罪、鬼做為「世之可恨者」，為既有價值之對立面。「反對」若跳脫立場表明的角度來看，在佛教系統裡，未必「無字無義」。「折」、「反對」、「拒絕」涉及一種以衝突為美，不以平和為歸的表述模式，禪宗就經常透過逆對之語，來達到開悟，充滿戲劇效果。這裡雖非倡言「反對」書寫（或精神），而將「折」的美學意涵，歸入佛教接引後進的精神，卻仍透顯「犧牲自我」的積極意義。末段提及地藏援救「地獄罪鬼」，試圖為「反對」提出合法性，頗具「先眾人而入地

²⁰ 陳獨秀：〈敬告青年〉，《青年雜誌》第1卷第1期（1915年），頁13。

²¹ 亮醒原話如下：「新僧有過失，而贊成者加以改正之，新僧一定服從，視如嚴父慈母，則不能不聽教誨也。」亮醒：〈勸老僧維持新僧〉，頁26。

²² 亮醒：〈勸老僧維持新僧〉，頁26。。

獄」的介入思維。其間的精神意涵，雖與魯迅以「恨」抗暴的模式有別，但勇於承擔的青年形象，皆有效提供詩意翻轉的動力。

大醒記錄參拜印光的過程，更準確鋪展出別於過往的「青年」思維和感覺，如何體現出美學範式的轉移。他書寫自己的困惑：

湖南僧尼受國民黨激動，也發生了許多不經見的動態，他老談到也頗憤慨。不過老人同我們的態度不一樣，他始終不責備僧眾的自身，這一點非常奇怪！比方說，談到一般的出家人或叢林寺院的制度應該要改良等等，他老總聽不入耳，總是說出家人不肯發心念佛求生淨土，從來好像沒有說過出家人太不學好，應該要加以整頓的話。這恐怕是年齡高了影響於思想吧！

十九年夏天，我在蘇州定光寺休息了幾天。這時，印光大師閉關報國寺，我決定了某一日上午去作第三次的參拜。在未去之前，我就料到這一次要受到他老人的呵斥了。因為我在廈門主編的《現代僧伽》，發行已滿二年，他老總會見到一二冊的，如果一看到內容，無疑的要視為這是革命佛教的炸彈。果如所料，在關房窗口拜見大師之後，開口便道：「你辦的《現代僧伽》，專門是罵和尚的，不怕造口業？你們在廈門辦的閩南佛學院，都是革命黨新僧，要打倒你，要打倒他，連我印光你們都要打倒！」我馬上聲辯：「《現代僧伽》上並沒有說打倒你老法師的話，此話從何而來？」他老說：「去年有人告訴我的！」我說：「老法師曾親眼看見那本書嗎？」他說：「他們是拿了兩本來的，我不看那樣罵人的文字。」²³

依前述，這裡也透露與政治事件相互結盟，才是造成「新僧」激進之勢，且範圍僅限於湖南一帶。大醒似有意進行切割，說明當時佛教的

²³ 大醒：〈拜識印光大師〉，轉引自于凌波：《民國佛教高僧傳》第5集，頁72-73。

「僧青年」主力，對「老僧」仍頗持敬仰、孺慕之情，不以「打倒老法師」為目標。「僧青年」所關切者，或許始終並非老僧思想「守舊」與否，而更在於寺廟「教產」如何配置與轉型。²⁴ 惟身處二元對立年代，價值中立往往較選邊站更為困難。

但關鍵在於，「罵人的文字」帶來幾重意義。其一，「罵」做為一種說話行動，實因應報刊往來辯駁的即時性而生，以新文學體裁來說，有助形成類近魯迅短小精悍的雜感。印光之「始終不責備僧眾自身」，一方面來自將《現代僧伽》視為「革命佛教」同路人的誤解，二方面也是對「忍」和「罵」的表述模式做出價值選擇。相對於「忍」傾向壓抑、斂退，「罵」為血氣解放之道，透露出啟蒙意義。其二，在他看來，「罵」固然有違佛教「不造口業」的精神教訓。但「罵」既是「造口業」，其實也反面揭示了「口語」的「創造」意義。衝口而出而不加修飾的文字，更接近現代人的感官與思維，乃至白話文的精神。

1917年胡適等人以《新青年》為陣地，發動文學革命的先聲。隔年胡適發表〈建設的文學革命論〉（1918），正式將文學革命匯入國語運動，拉開白話文運動的序幕。事實上，胡適早先發表〈文學改良芻議〉（1917）已做前行準備。從「八不」到「四要」，貫穿胡適以「說話」支援白話文運動的思維。「八不」主義中，「不作無病之呻吟」一條指出，當今少年所作詩文，往往「對落日而思暮年」，遂逐漸「養成一種暮氣」。²⁵ 在胡適看來，要對治「牢騷之音，感喟之文」的舊局面，只有喚醒「志氣」、「言之有物」，方能成就「少年」的新精神。因而在方法上，他主張「有什麼話說什麼話」、「說我自己的話」，²⁶ 以符合現代人的語言律動，揭示「說話」促成改革

²⁴ 黃夏年：〈民國佛教新派與舊派之間的鬥爭〉，頁367。

²⁵ 胡適：〈文學改良芻議〉，《新青年》第2卷第5期（1917年），頁29。

²⁶ 胡適：〈建設的文學革命論〉，《新青年》第4卷第4期（1918年），頁7。

轉型的力量，昭見「我手寫我口」的白話精神。²⁷

大醒的困惑承此新時代氛圍，正好將血氣方剛的「青年」形象，與印光「罵之無益」的平和從容產生鮮明對照，揭示美學轉型的消息。誠如亮醒〈勸老僧維持新僧〉提及，新僧激進性格在佛教界的浮現，「如醫挖瘡，好肉必受痛苦」，²⁸「罵人的文字」勢必產生疼痛感，方能達到「覺世」的最大效益。「恨」意在僧詩體系中，雖可能難以被賦予強大的詩意生產力。但是，以內在情感的解放，試圖貼近現代口語表達，或許是我們觀察現代白話僧詩如何建構新詩意的起點。

（二）標點符號遊戲

民國時期最重要的佛教期刊《海潮音》，以月刊形式開辦於1920年，拉開佛教現代轉型的序幕。²⁹稍後，《現代僧伽》繼起創刊（1928），擴大改革的聲浪。惟兩者偏重思想革新，未及進入文學變革的實驗。這或許來自兩方面的原因，一來當時「佛教」與「文學」雖互為改革動力，但佛教內部仍將「文學」視為「佛教」改革的工具。二來「文學」工具論的思維，使30年代佛教界重興「不立文字」的爭論。³⁰僧青年雖對此持開放態度，但對文學形式的實質創驗或仍

²⁷ 關於「說話」思維與元素，如何促成文體美感的革新，可參劉正忠：〈「散」與「文」的辯證：「說話」與現代中國的散文美學〉，《清華學報》新45卷第1期（2015年3月），頁101-142。

²⁸ 亮醒：〈勸老僧維持新僧〉，頁25。

²⁹ 精確來說，《海潮音》開辦於1920年的說法，是從「刊名」上立論。《海潮音》前身為《覺社叢書》，1918年即以季刊形式刊行。

³⁰ 1934年《人海燈》在香港復刊，主編通一發表〈我們與文學〉，宣告「我們學習文學的宗旨，是求達到某種目的的工具，總不是想在文學界占一把交椅」，發出「文學」工具說。見通一：〈我們與文學〉，《人海燈》第2卷第2期（1934年），頁25。《人海燈》復刊後，頗欲召回「勇幹的青年朝氣」，刊物再度出現激切之辭，且有圍繞「文字」展開的趨勢。較明顯例證，可見張健華：〈我對於今後人海燈之意見〉，《人海燈》第2卷第3、4期（1934年），頁49-50。1935年通一出版《石火集》痛罵：「在佛教徒應脫離文字障的口號之下，其結果，造成了今日僧徒啞羊群的畸形病態」，積極主張「文字」的改革動力。通一：〈《石火集》自序〉，

有警戒。因而佛教文學轉型的進程，並未跟上思想轉型的腳步，約與新文學發展有十年的時間差。

五四新文學運動以後，表述模式在兩處產生關鍵轉折，一在白話文，二為新式標點符號。前者為語言風格的轉變，後者則涉及書寫形式的變革。惟語言與書寫形式為社會約定俗成的產物，難以達成一朝一夕的轉換，易在表述中透露出積累性。文言乃至傳統句讀，皆未在新時代退場，反而共同參與新表述模式的建立。因而先在文言詩系統內，考察轉變的軌跡，或許能更有效銜接白話新詩轉型的脈絡。

以文言詩而言，《海潮音》自1920年第7期伊始，就開設「禪苑詩藻」欄目，採錄大量舊體詩作。後續雖輾轉於不同編輯之手，卻始終以舊體詩為文學創作大宗，基調頗為一致。³¹ 惟此一致性也說明，《海潮音》雖是革新派刊物，體調仍傾向舊文學。以書寫形式來說，刊物上的舊體詩皆用傳統句讀，也未以分行型態錄詩。《現代僧伽》則以論學文章為主，未見文學創作的刊錄。

轉變的關鍵時間點，發生於1933年創辦的《人海燈》。³² 《人海燈》由潮州嶺東學院發起，時寄塵（1885-1974）於該學院任

《人海燈》第2卷第21、22期（1935年），頁392-393。惟當時僧青年，多仍採取折衷的態度。竹摩為《石火集》作序，就提出比較委婉的看法，認為「文字的排斥和不排斥，又完全在人的善用和不善用」，調和了通一的說法。竹摩：〈《石火集》前序〉，《人海燈》第2卷第21、22期（1935年），頁391。具代表性的折衷之論，當屬芝峰〈不立文字〉一文。該文由佛祖「靈山拈花」一事展開，討論語言文字在佛教的功用和定位。他認為禪宗「以心傳心，以心印心」，體現於「一切行動靜默」之中，反對以「文字」判別是否為「教外別傳」、「另立一宗」。在立場上，主張「不立文字，不離文字」，迸發一切法的「觸處」之道。芝峰：〈不立文字〉，《人海燈》第2卷第21、22期（1935年），頁365-366。

³¹ 「禪苑詩藻」以後，第10期開始又先後有「虎岑集稿」、「法苑詩林」、「詩林」等欄目，專攝舊體詩，亦有不歸入特定欄目的詩作，零星刊載各期之間。

³² 事實上，《人海燈》在1932年亦以副刊形式，在《廈門日報》刊行。未久，因與印刷公司和日報主編意見相歧，故短暫停辦。芝峰：〈我個人對於本刊的希望〉，《人海燈》第4卷第6期（1937年），頁208。1933年以半月刊方式登場，既是創刊，也可說是復刊。

持，與當時同於該院任教的通一法師（1926-2000），共同策劃此半月刊。後因經費問題，1934年又復停刊，直至1935年6月（第2卷第13期），才得何張蓮覺居士支持，輾轉由潮州遷至香港，在東蓮覺苑重新發行。1937年抗戰爆發，通一往南洋，《人海燈》交由芝峰（1901-1971）接辦，仍由蓮覺居士出資，轉回寧波金山寺出版，直至該年8月，終因戰亂停刊。

比起《海潮音》，《人海燈》的辦刊視野甚為廣闊。除了教育與佛理文章，更容納日本佛學譯文、散文、言論、舊體詩、白話新詩等作品。從文類、書寫到語體形式，都呈現新舊混融的過渡性與嘗試性。在佛教界，有以「先進者」為《人海燈》定調之論：

況且「目前的人海燈」，外表上看起來，裝釘的美觀排印的清潔，已成了許多佛教雜誌中的最「摩登」的一個；簡直要使許多呆頭呆腦的佛教雜誌，達到「慚愧無地」的境地了。這不可不說「目前的人海燈」是許多佛教雜誌中的一位先進者！就以內容而論，取材均勻，文章流利，是極切言青年佛徒心理的一種讀物；……。³³

這段文字發表於1936年，「目前的人海燈」應指香港復刊後的狀態。「摩登」做為現代用語，說明《人海燈》在排版上的秩序感，提供了一種來自都會的視覺觀看模式。「新感覺」不僅來自形式，還在於題材浩繁，為興趣多端的「青年佛徒心理」，提供一種櫥窗式瀏覽的滿足感，其中有些商品性意味。《人海燈》在香港復刊之際，通一法師曾提到，有人批評刊物當時已處於「老態龍鍾而失卻初期的勇幹的朝氣」，可以知道，《人海燈》始終都以「青年」為定調。³⁴ 這或許展

³³ 萬泉：〈對於本刊的一點意見〉，《人海燈》第3卷第5期（1936年），頁200。

³⁴ 通一：〈今後人海燈之新姿態〉，《人海燈》第2卷第13期（1935年），頁178。

現於刊物登載了豐富的文藝創作，相對削弱過往嚴肅的社會意義。

這裡所指「勇幹的朝氣」，應即來自前述「造口業」式的文字型態。當年大醒曾因印光的責罵，將《現代僧伽》上「罵人的文字」，集纂成冊名為《口業集》，其中或不乏慚愧之意。時值三十年代，《人海燈》則幾乎直接挪用此一思維，做為辦刊精神，展現出無懼口業的意氣。1935年通一為悅西法師的批評文集《菩提草》作序，他將該書上連《現代僧伽》、大醒《口業集》，下探《人海燈》，串起「罵人造業」的文字譜系。他藉序澆自己塊壘：

當人海燈復刊時，我憑著一股熱情，說我心中所要說的話；那時壯氣沖天，久蓄在心中的牢騷都借筆端傳出。……站在廣大佛教的立場上說來，這就是佛教徒的自我批評，可惜一般佛教徒見不到這點，誤認為這是造口業，有了壞處怕人拆穿，還要旁人稱揚，……。³⁵

這裡透露以「壯氣」、「牢騷」為詩意來源的思維。在表述上，採取因「沖天」、「久蓄」等血氣盈滿狀態，而至爆發釋放的過程，因而具有破壞性。美學境界上，則以揭露而不以文飾為美。通一肯認這種易「開罪于人」的文字，來自「盲目的衝動」，³⁶同時也將進一步將其定位為「自我批評」。換言之，他將「批評」拉回主體，揭示一種現代僧徒內觀自省的新型態。

但是，青年的「朝氣」，是否僅「勇幹」一途，可做血氣解放之道？以「批評」為主導的美學模式，似更易在「文」的領域進行轉型。民國佛教強調介入社會，以僧詩體系而論，「批評」如何在創生詩意的同時，不壞禪意的表現，或僅能採取「批評」以外的替代式？又或如悅西法師將批評集，命名為《菩提草》的概念思維，有從「批

³⁵ 通一：〈《菩提草》序〉，《人海燈》第2卷第24期（1935年），頁446-447。

³⁶ 通一：〈《菩提草》序〉，頁447。

評」生「菩提」的可能？從語言表述上來說，《人海燈》的文言詩，雖偶爾納入新詞，貼近現代經驗。³⁷ 惟手法未必新穎，在《海潮音》初創之際，就有不少嘗試。³⁸

《人海燈》的革新意義，主要來自書寫形式的創造。尤以新式標點符號，加入文言詩句，協助內在心理狀態的表達為首要關鍵。依前述，《海潮音》多仍用傳統句讀。《人海燈》則大量採用新式標點，且多未有固定模組，反映出多變、流動的現代思維。依據變化性多寡，我們或可略窺一二。標點使用較平實者，約呈現三種變化。首先，如雪煩〈焦岩望金山〉（1937）：

江畔嫣然一翠鬟，梵樓隱隱半依山，
浮圖孤聳凌雲際，飛錫登臨日可攀。³⁹

就數量上而言，此種斷句法所占最多。第二句以「逗號」作結，反映當時以四句為一詩單位的普遍性。以句式邏輯來說，連用「逗號」創造「長句」，以表現各句間較複雜的邏輯關係，是現代漢語演進的方向。但以舊詩文體而言，似不必考慮前後邏輯相應與否，因而這種長句思維，或更近於美感塑造。又藉景寫神聖空間，長句綿延不斷的美感形式，體現詩中神聖性縈繞的禪境。值得注意的是，並非所有「長句」寫成之詩，皆能創生禪境。事實上，若不考慮分行帶來的視覺效果，連用「逗號」很容易衍為「文」，從而摻入說故事的口吻。比

³⁷ 較具代表性者，如寄塵〈乙亥雜詠〉系列詩作。〈汕樟道中〉記出行經驗，即透過新詞，傳達現代物質感受：「新式汽車皮墊座，柏油馬路淨無暇，風馳電掣離塵市，看了菜花又荳花。」寄塵：〈乙亥雜詠〉，《人海燈》第2卷第7期（1934年），頁102。

³⁸ 案例可見唐洽鑑〈小詩敬呈太虛法師教正〉：「希臘文明輸印度，扶桑本願佐維新。闡揚般若融通義，消滅修羅鬪諍因。世界亞歐歸一軌，教宗孔墨運雙輪。祝師成就勝功德，慰我靈山會裡人。」惟此詩應屬應酬之作，所用新詞者，當為增加新鮮感，修辭性質濃厚，未必傳達新經驗。但不失為當時對舊體詩納入新詞的一種嘗試。唐洽鑑：〈小詩敬呈太虛法師教正〉，《海潮音》第1卷第7期（1920年），頁2-3。

³⁹ 雪煩：〈焦岩望金山〉，《人海燈》第4卷第3期（1937年），頁118。

如蘊光〈贈竺摩法師〉（1937），體式近七言古體，大量使用「逗號」，串連「我」與「君」的詩友經驗，容納了「說話感」，敘事性濃厚。⁴⁰

其次，也有依我們今日熟悉的標點方法者。如前人〈與性空同學閒話月下〉（1935）：

不堪往事等雲煙，過眼繁華劇可憐。
山色依然時已去，重來仍是水雲禪。⁴¹

此詩與前一類形式相異處，僅在第二句後的標點符號。「句號」截出短句，透露以兩「句」為一單位構「詩」的思維。同時相較前者，這裡以主體情感內容起句，神聖性體驗主要來自後兩句。由於第二句以句號結尾，前後斷裂性明確，在美感上將詩的禪意鎖於後半段，並未帶來第一類形式的回環之效。透過此詩，或也可發現，現代文言儗詩，善於轉入內在心境的模擬，只是這裡透過詞彙手段「劇」，而非使用標點符號來表達。

最後以律詩的標點形式來看，如寄塵〈和山陰虞愚居士除夕感懷〉（1934）：

除夕禪關雲水客，也無歡喜也無憂，
金經朗誦消前業，玉磬輕敲解宿仇。
卻恨江山竟日變，頻驚炮火幾時休；
傷心國事今非是，生生存亡已到頭。⁴²

關鍵顯然在於「分號」的使用。「分號」在現代漢語系統當中，有「分隔」複句之用，又因前、後分句屬「平列」關係，而有「未盡」

⁴⁰ 蘊光：〈贈竺摩法師〉，《人海燈》第4卷第5期（1937年），頁206。

⁴¹ 前人：〈與性空同學閒話月下〉，《人海燈》第2卷第10期（1935年），頁144。

⁴² 寄塵：〈和山陰虞愚居士除夕感懷〉，《人海燈》第2卷第5期（1934年），頁76。

之感。因而，以構句邏輯而言，「分號」如逗號有不斷之意，兩者區別應在結構分層的意味。此詩的分號位置，或頗能精確呈現「連一斷」感。惟頷聯以「句號」結尾，同樣將禪意終結於前半部，後半段專注情感抒發，幾乎未涉神聖性經驗。

或可以這樣說，此三首文言僧詩，或以第一首較近古典僧詩的美學格調。惟後二者，在符號運用上展現出現代思維。一方面別於過往的「詩」體觀，二方面則轉化了傳統禪意境界的表述模式。以第三首詩來說，後半段雖著重抒情，亦未始沒有達到批評的功能。只是就結構來說，批評或血氣的加入，與禪境頗呈現出拼接的張力，似難創生混融一體的調和性。

標點符號的有意配置，在「問號」與「嘆號」的使用情況中最富於張力。兩者同為《人海燈》文言詩，最具變化性的表述實驗。比如通一〈本然長老和予秋日感寄冰瘦諸友一韻頗多奇趣上元夜靜又疊四章並乞再和〉前三章：

海國棲遲秋復秋，不堪回首舊行遊！
 幾層入夢南郊裡，□點江頭逐浪舟。
 挹江亭畔丹楓落，記否扶筇共遨遊？
 最是令人依戀處，幾人猜數遠江舟。
 壯年心志已同秋，萬里何堪作久遊？
 我欲翻然歸去也，與師夜月泛江舟。⁴³

三章從句式到結構皆類似，「不堪—！」、「記否—？」、「何堪—？」三組「詞彙—標點」的配套，頗為準確帶出相應的內在情感。三、四句轉入神聖性體驗，不再使用高強度符號，從而回歸、營造出寧靜與未盡之意。

⁴³ 第一章第四句「□」處，為刊物污損難辨之字。通一：〈本然長老和予秋日感寄冰瘦諸友一韻頗多奇趣上元夜靜又疊四章並乞再和〉，《人海燈》第1卷第22期（1934年），頁103。

再如，佛教期刊多設輓詩專欄，《人海燈》亦不例外。「輓詩」做為貼近情感的創作類型，其所呈現的符號展演性更為豐盈多姿。1934年敬賢法師（1904-1934）年少入滅，系列輓詩之作頗具代表性。茲以竺摩與化莊二詩，並陳而論。竺摩〈謹步靜賢法師三十初度原韻悼之〉：

剛聞吾師慶立年，人生何幻泣雲煙。
 生如無謂生非苦，死本尋常死亦憐！
 「濟世有心」聲寂寂，留身乏術恨綿綿；
 我今一瓣心香祝，乘願重來兜率天！⁴⁴

化莊〈輓靜賢法師〉：

悵悵胸懷有所嗟！潜然一淚墮袈裟。不堪颯颯西風裡，颺落人間半甲花。（師今年三十歲）

「幾多歡樂幾多愁，」半世人生寄海漚。得入化城（某曰茶毘時見窣之門牆上有「亦一化城」故）全慧命，了無色相復何求？⁴⁵

上引化莊詩，雖以引文形式表現，但此處更欲強調此詩於刊物上展現的視覺效果，含切割、裁裂、標點與夾註等，此皆影響閱讀感受，故徵引原圖如下：

⁴⁴ 竺摩：〈謹步靜賢法師三十初度原韻悼之〉，《人海燈》第1卷第22期（1934年），頁16。

⁴⁵ 化莊：〈輓靜賢法師〉，《人海燈》第1卷第22期（1934年），頁16。

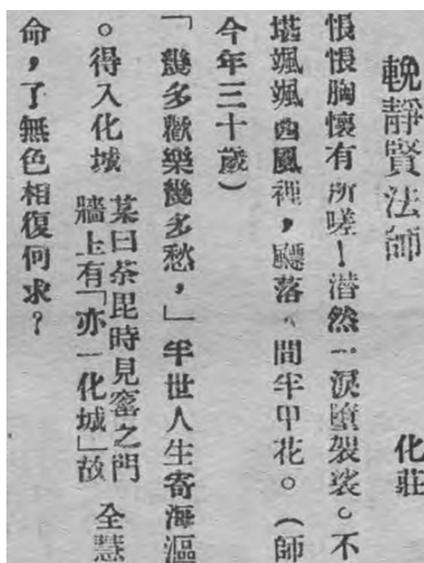


圖1 〈輓靜賢法師〉⁴⁶

化莊詩未以分行登載，短小體式中濃縮六種新式標點，且各占據一個方塊字單位。同時，第一首的「括號」補述，及第二首的註釋依文夾註，與傳統「經一傳一注一疏」區隔分明的著述體例有別。凡此以「文」的成分入詩，切割原本齊整的七言句為長短錯落的句式，產生說理議論的新效果。值得注意的是，「引號」入詩也帶來新意。「引號」在第二首詩中，展現兩種不同思維。其一，「幾多歡樂幾多愁，」乃為引述原話；其二，夾註中「亦一化城」則為標示典故出處，說明作者熟悉標點符號的使用差異，甚至現代的徵引格式。惟兩者俱發揮「口語」入詩的效果，特別是前者，以某種格言式的表述，興發後句「半世人生寄海漚」的禪悟體會，揭示口語生成詩意的可能。

⁴⁶ 民國時期刊全文數據庫（1911-1949），網址：<http://140.112.115.21:8090/search/detail/a192432ec098ab86b9bbacf37e983949/7/216067>，檢索日期：2021年1月21日。

回顧竺摩之詩，亦用「引號」製造界線，區隔「口語」和「詩語」。「濟世有心」為口語成分，後接「聲寂寂」以「聽覺」帶出佛法救世理想的寂滅。惟感官並未因此截斷，反而因為「引號」的使用，產生保有原音的物質效果。僧人看似消亡而聲音猶在，直接成為尾聯重興佛法弘願的詩意動力。

相較於傳統「句讀」，新式「標點」反映了文法關係和現代主體的內在思維感受。惟使用新式標點者，仍可能持傳統句讀思維，從而產生形式與內容不相應的情況。但以《人海燈》紛繁的符號遊戲來看，多數詩作其實嫻熟箇中規則，並能透過標點，切換游走於不同內在狀態，甚至試探符號的表達極限，體現出血氣飽滿的「青年」感官。雖然未必從中轉出禪境，而有生硬銜接的味道，詩意生成模式或仍待來者摸索，卻不失體現出一種新的嘗試意義。

三、白話新詩的聖境生成模式：

煩悶之魔與戰爭意象

30年代，佛教期刊開始大量刊錄白話新詩。惟此前已有不少佛教白話新詩之作，以時間點來說，第一個創作高峰出現在20年代初期，以《佛教新青年》為主要陣地，作者群以居士為多。稍後，《海潮音》也於1928年的「新詩」專欄，刊載太虛的一首新詩。藉此二面向，我們稍探早期佛教白話新詩的面貌。在以古典詩為主的《海潮音》詩作中，太虛新詩其實仍頗具舊詩氣味。太虛此詩無題，姑以欄目名稱「新詩」為題：

吾之靈明以吾身為中心

洞徹全身與環境以至太空無量之

星海

實現圓徹靈活的全宇宙真身
 人啊生物啊
 爾知此信向此行此精進此
 爾之靈明亦當以爾身為中心
 實現圓徹靈活的全宇宙真身⁴⁷

此詩語言文白相雜，不能算是純粹的白話新詩。雖不在句尾押韻，但字句頻繁覆沓，仍創造出音樂性。這首詩的新意，或來自斷行與挪抬，惟不易推敲其中邏輯，似帶有一種任意性的嘗試。「靈明—身—宇宙」共構為一神聖性空間，呈現流轉自如的禪心境界。

依前述，民國時期的僧青年，帶有血氣解放的衝動，並轉入內境探索。當時不僅佛教心理學相關論著湧現，刊物上也多「心」論。除了稍早提到《人海燈》貼近「青年心理」的辦刊宗旨，尚有如芝峰〈講餘雜寫〉（1935）等。以該文為例，芝峰依《理趣六波羅密多經》經文，試圖詮釋「寂寞」的現代心靈圖景，從而推導出「釋迦牟尼佛陀，最善於觀察人們的心理，抓住這衰病閑身的寂寞心境」的結論。文章結構從三面向來談：「1、寂寞的人生——2、真理的追求——3、真理的歸依」，⁴⁸ 統合說來，既是一種修行經驗，也涉及一種斬妖除魔的儀式思維。「伏魔」、「鍊魔」、「降魔」為佛教的基本法語，惟不同於傳統以「叢林」空間為神聖區域，有顯著的空間區隔性，得以此證得清淨自明。現代僧徒主動屏棄逃脫路線，要求走向社會與人間，便不得不更直面「心」的構造與暗處，從中尋索神聖性的可能。「魔」之型態、內涵，乃至「伏」之方法，皆隨之產生變異。

如果說太虛詩仍體現出一種清淨的靈視，《佛化新青年》體系的詩作，則不避展示軟弱易動搖的心。比如釋源印〈問心〉（1923），

⁴⁷ 太虛：〈新詩〉，《海潮音》第9卷第6期（1928年），頁12。

⁴⁸ 芝峰：〈講餘雜寫〉，《人海燈》第2卷第17、18期（1935年），頁294-297。

開頭即提出感嘆與質問：「心啊！／你如何無一刻的安靜？」，勾勒易受刺激的現代感官經驗。稍後則調動「海」、「月」、「琴」、「鳥」等傳統僧詩意象，以動靜不二的禪學理趣，對比於「心」之「沒個止息」、「不知滿足」、「長鳴不絕」的狀態，⁴⁹ 書寫失敗的修行經驗。源印另一詩〈月下吟〉（1923），採用類似手法：「眼前四圍皆黑境，／感發我底煩惱和愁悶。」⁵⁰ 將現代情緒視為暗境，同時運用「月」的佛教意象，寄託以光明「照破」黑暗的期望。

初期白話新詩，經常展示「內境」與「外境」的對峙狀態。例如悅安〈遊抱冰堂〉（1923）：

（三）

世界！世界！
你是人生的逆旅，
修羅的戰場，
魔王的宮殿，
盜賊的窠窩，
唉！
可怕呀！可怕呀！

（四）

努力！努力！
奮鬥！奮鬥！
戰敗這些魔王，
打退這些修羅，
還我們究竟的快樂…平等…自由…⁵¹

⁴⁹ 釋源印：〈問心〉，《佛化新青年》第1卷第9、10期（1923年），頁9。

⁵⁰ 源印：〈月下吟〉，《佛化新青年》第1卷第6期（1923年），頁5-6。

⁵¹ 悅安：〈遊抱冰堂〉，《佛化新青年》第1卷第1期（1923年），頁8-9。

此詩共有六段，僅第一段描寫「抱冰堂」神聖美好的特質，帶有追憶口吻。換言之，「究竟的快樂」已經失落，此際是充滿「修羅」、「魔王」、「盜賊」的「戰場」，透過負面意象的連續排列，營造充滿詛咒的現世。第四段由外境回歸主體，內、外境既對峙也互攝。惟這裡並不虛無地嚮往彼岸淨土，而是將戰爭場面轉入內境，在「戰敗一打退」的修行經驗中，不斷啟動驅魔淨化的儀式。標點符號較前列文言詩更頻密，短語形式多，用以喚醒戰鬥意志，製造出白話詩獨有的「口號」效果，頗具禪宗棒喝開悟的功能。

僧青年以心為迷障，在詩作中不斷重現「消毒」、「降魔」，⁵²最終抵達聖境的過程。鶴笙〈新青年的心〉（1923），頗能總結早期白話詩作的青年心靈及相應的美感模式：

人類的青年呵！
 一切宗教，學說，天，帝，神，鬼
 拚命的鑽，
 都在輪迴打轉，
 不出六道圈圈，
 像蛆糞中樂，
 ……
 果能真覺悟了——
 便是真正的新青年，
 驅逐一切可恐怖我造的黑暗，
 顯出萬朵極樂的金蓮，
 起始奮鬪改造，
 莫成落伍的青年，
 歸宿真實，即到莊嚴燦爛岸邊，
 瞻仰禮拜，可讀宇宙人生淵源，

⁵² 鶴笙：〈寄張甯二兄〉，《佛化新青年》第1卷第7期（1923年），頁4。

才算新青年的心——

才算世界人類真正的新青年——⁵³

前半段強調執迷，第二句透過密集的逗號和名詞，串連出長句，營造「不出」的堆疊感。同時以「蛆糞」為喻，在詩行空間，形成穢物充滿的狀態，映顯抵抗一切價值、牢騷滿腹的「青年」心象。但也因此，建構出後半段「驅逐—顯出」的儀式性空間。透過「歸宿真實」、「瞻仰禮拜」的行儀，回歸「宇宙人生淵源」，亦即本心靈明的狀態。段末的「破折號」，連接兩個「才算」，用以延續語氣，模擬恆遠綿長卻飽含青年熱血的神聖狀態。

30年代《人海燈》移遷香港後，曾以「特輯」形式設立「煩悶」專欄。⁵⁴ 誠如前述，以勇幹之氣為「批評」，揭示現代僧青年內觀型態的轉變。香港時期的《人海燈》，已有「老態龍鍾而失卻初期的勇幹的朝氣」的批評，他們固然仍以「青年」精神為理想，卻也已透露「內觀」模式再度轉變的消息。⁵⁵ 相較於「勇幹的朝氣」，以血氣疏通、解放為詩意模式，「煩悶」更傾向在血氣盈滿，卻無處可洩的鬱結狀態中，探求詩意來源，有沉思的意味。⁵⁶ 在當時看來，「煩悶」是一種血氣衰弱的老年狀態，他們拈出「眾生以煩惱為因」，錨定「人的本來面目」乃是「一團煩惱習氣」，試圖為佛教轉入消極的現象，提出佛理根據。⁵⁷ 探問本質外，也試圖揣摩煩悶的內涵：「他很想脫離這黑暗的牢獄，然而他要向哪一條路走呢？」⁵⁸ 勾勒徬徨囚禁

⁵³ 鶴笙：〈新青年的心〉，《佛化新青年》第1卷第9、10期（1923年），頁8-9。

⁵⁴ 通一：〈「我們的理想，錯悞，煩悶，特輯」特輯前言〉，《人海燈》第3卷第7期（1936年），頁273。

⁵⁵ 通一：〈今後人海燈之新姿態〉，頁178。

⁵⁶ 從語言形式而言，在精練的文言體系中談轉型，宜以「解放」為進路。白話已是解放過的語言，「罵人的文字」操作起來相對易捷。「煩悶」的封閉性，反而考驗白話文的「收斂」之術，以此切入來談，或許較為有效。

⁵⁷ 谷音：〈僧青年的煩悶〉，《人海燈》第3卷第7期（1936年），頁288。

⁵⁸ 蔚雲：〈沉悶〉，《人海燈》第3卷第9期（1936年），頁368-369。

的心靈暗影，帶有生命安頓的困惑與思索。

事實上，「煩悶」做為新情緒，是20、30年代青年普遍的心靈圖景。誠如王汎森所提，新文化運動不只表徵反傳統的意義，更是一個將一切「問題化」的時代。當舊的道德標準被破壞，新的價值體系未及抵臨，青年既虛無又渴盼尋索新方向。這個時期，「主義」紛紛崛起，供應各式消解「不確定性」的價值系統。⁵⁹ 太虛早年奔走「人間佛教」的理念即為顯例，1927年清黨事件過後，政治局勢愈趨隱晦難測，青年的煩悶感益彰，隨之興起的「主義」方案之多，甚至引來「販賣主義的僧眾」的批評。《人海燈》的「煩悶特輯」，體現出僧青年情緒氛圍的高潮。

該輯首篇登載葦舫〈我們怎樣來做現代學僧〉（1936），明顯具有指導方向的意義。不同於當時新青年，以新興社會主義思潮為歸。僧青年試圖重新召喚傳統「師承」觀念，呼吁創建「現代」的師承制度。該文透過華嚴宗不離「善知識」的教義，彰目「教師」為「信仰」，以傳統的「追尋」命題，重新活化「僧青年」改革動力，指示出免於「因循顧盼」的新途徑。⁶⁰ 按《華嚴經入法界品》的傳統說法，「善財童子五十三參」當為「追尋善知識」的觀念原型。葦舫的論調，一方面上接傳統，另一方面也下開印順稍後建設「青年佛教」的途徑。「善財童子」的求索形象，成為僧青年的指標，為佛教建構「少壯」論述，提示了重要的火種和方向。⁶¹

⁵⁹ 相關討論詳王汎森：〈「煩悶」的本質是什麼——近代中國私人領域與「主義」的崛起〉，《思想是生活的一種方式》（臺北：聯經，2017年），頁114-163。

⁶⁰ 葦舫：〈我們怎樣來做現代學僧〉，《人海燈》第3卷第7期（1936年），頁273-279。

⁶¹ 印順法師講，學僧昌言記：〈大乘佛教與青年〉，《正信》第12卷第9期（1946年），頁3。印順法師後續所著《青年的佛教》，其中「青年佛教參訪記」一節，詳盡開展「善財童子」為「青年佛教」象徵的論述。詳釋印順：《青年的佛教》（北京：中華書局，2011年）。

創建新價值，雖非一蹴可幾，青年卻敏於將「煩悶」化為一種詩意動力。徬徨兩間的情感型態，仍然持續啟發當時的佛教新詩。隨著抗戰爆發，《人海燈》斷刊，卻仍有佛教刊物持續刊載白話詩作。不同於新詩發展初期，對「戰爭」保有絕對勝負的樂觀願景。這個階段的戰爭書寫，體現出強烈的迷茫感。佛教意象的運用上，也呈現出雙重性。例如陸群以「刀」，思索超越的課題。〈銀色的毛羽〉（1941）描寫「殺雞」之景，全詩以「雞」的口吻進行獨白，以此偷渡作者自己的詩思，具戲劇效果，技巧上已頗為進境。他這樣寫「屠刀」：

我想：屠刀，
 這時候，
 在人間卻還需要。
 但誰是大心菩薩，
 能威猛的提著屠刀，
 去斬斷人間
 「良懦者」套著的繯考？！
 又有什麼時候，
 纔能停演
 人類「自相仇殺」的慘劇？
 這，只有人類保持
 餐桌上
 沒有一絲兒血腥的氣息⁶²

「我想：」開啟獨語模式，「煩悶」起於「雞」的胡思亂想。「刀」在這裡同時具有屠殺的現實意義，和佛教以「刀」摧破魔障的解罪功能。惟在這種雙重性辯證當中，鬆動了傳統意象的表達間架，對「戰

⁶² 陸群：〈銀色的毛羽〉，《覺音》第22期（1941年），頁6。

爭」與佛教「超越」的可能性，同時提出懷疑。換言之，「神聖」的彼岸，是否仍得以重新被建構與嚮往？難以安頓自身的主體形象遂然成形。

陸群另一首詩〈寶劍行——寄贈踏在中國地面上底日本士兵！〉，更加明確拈出「金剛寶劍」，來串連各種思維辯證：

你們站在中國地面上扮演血劇，
心頭是感到淒楚的憂鬱呢？
還是感到鬆爽的快樂！
你們緊握著金剛寶劍，
也緊握著
日本
世界
兩重「生」與「死」的命運。
運用寶劍威力，
殘酷的毀滅了中國，
能不能搭救你們底日本？
運用寶劍威力，
殘酷的毀滅了中國，
能不能叫垂死的世界
獲得愉悅的重生？
……
你們擁有寶劍，
你們是日本龐厚的實力。
你們不能讓憂苦侵蝕心靈，
更不能無代價的
讓砲火吞沒了你們自己。
……

睜開自己底慧眼吧：
 誰是日本國運的毀滅者？
 誰是世界和平的擾亂者？
 ——誰也就是你們自己底仇敵。
 奮迅金剛寶劍，
 大家對準這危害人類的惡魔，
 截取它底頭顱。⁶³

以「寶劍」開啟多組「兩重」概念：在「生—死」、「搭救—毀滅」、「重生—垂死」、「勝—負」中，步步否定絕對價值，揭示戰爭本質的虛無。首段用短句堆疊問題，營造思維紛沓鬱積的煩悶狀態，透露厭戰情緒。值得注意的是，次段「你們擁有寶劍」，有喚醒的意味。但全詩對「揮刀」的呼喊僅有兩次，餘有六次重複「你們緊握寶劍」的詩語型態。不同於稍早「你有智慧刀降魔」⁶⁴的價值對應，刀劍「緊握」踟躕於選擇之間，帶出禪境難以抵達的凝滯感。⁶⁵「金剛寶劍」在佛教原典，原為切斷一切情解葛藤之利劍。心即戰場，「寶劍」製造出「戰爭—情解」的關聯性，「憂苦」對應「砲火」的外在現實，頗具軟、硬張力，屠殺亦是自殺，兼具抒情性與批評意識。末段寫「迷茫」至「覺悟」的神聖旅程，惟「悟境」由獵取「法西斯的惡魔腦」⁶⁶而開，聖境的抵達依賴另一場屠殺，再度落入

⁶³ 陸群：〈寶劍行——寄贈踏在中國地面上底日本士兵！〉，《獅子吼》第1卷第3、4期（1941年），頁29。

⁶⁴ 鶴笙：〈寄張甯二兄〉，頁4。

⁶⁵ 值得注意的是，〈寶劍行〉為一組固定詩題，有特定的詩意模式。以民國期刊而言，1920年伊始，就有許多同題之作。語體多為文言，體式不一（五言、七言、雜言），但大抵通過寶劍的輝光與威力，觸及傳統的「際遇」課題。詳見西山：〈寶劍行 贈湖西郭馬二生〉，《外事評論》第1卷第4期（1920年），頁1。蘇小鄉親：〈寶劍行〉，《越旭》第6卷第10期（1926年），頁10。潘聖予：〈寶劍行〉，《進德月刊》第2卷第10期（1937年），頁124。陸群此詩或是第一首白話書寫之作，以佛教視域突破傳統格式，又從中轉出新意。

⁶⁶ 陸群：〈寶劍行——寄贈踏在中國地面上底日本士兵！〉，頁29。

弔詭性。彼岸亦是淪陷，詩中並未開展早期白話詩對神聖空間的清淨想像。或許可以這樣說，「神聖」的詩意生成，已非來自空間投射，而是來自黑暗迷茫的航程本身。易言之，書寫行動即實踐淨化儀式，體現知覺靈明的時刻。

四、結語

民國僧青年懷揣改革熱情，以勇幹精神為號召，企圖與高速變動的現代世界接軌。以整體發展來看，似與新文學運動的路數相去不遠。事實上，當時僧青年始終對「釋子之詩」與「詩人之詩」保持警醒。檢驗兩者的價值標準，不在身分而在詩是否能有效傳達佛教思想。晚清以來，「八指頭陀」與「蘇曼殊」提供兩種「僧詩」發展的方向。寄塵在〈《海漚集》序〉（1934）中曾做此評價：

晚近釋子以詩名于世，寄禪曼殊二師而已，寄禪詩不失釋子本色，且詩格高邁，有盛唐風韻。曼殊詩亦清拔可喜，惟侈談風月，且多綺語，詩人之詩耳。⁶⁷

前者說明傳統僧詩，能提供現代轉型動力；後者以「犯禁」為革新，直契反傳統進路。但似乎在寄塵看來，不失本色的傳統僧詩，在美學氣韻上仍略勝一籌。以「高邁」為年輕的「盛唐風韻」定調，似頗有扞格，但也見出時人對白話新詩美學發展的兩難。

30年代，通一曾引用台昆雪（De Quincey, 1785-1859），提出「知」（knowledge）的文學與「力」（power）的文學概念，為民國佛教文學「深入民間」，提供重要理論基礎。「力」的文學強調「情感」解放之力，在通一看來，是佛教文學傳統缺乏的品類。⁶⁸事實上，當時僧青年頗具一個理想的僧詩文學史譜系。在白話詩語的借鑑

⁶⁷ 寄塵：〈《海漚集》序〉，《人海燈》第1卷第13期（1934年），頁7。

⁶⁸ 通一：〈我們與文學〉，頁23-25。

上，就以「寒山拾得」為取徑典範。⁶⁹ 惟30年代後期，漸流露分歧之聲。竹摩在〈佛學與詩漫論〉（1937）中，固然仍極倡「力」的文學，稱美寒山拾得之詩，「完全是直心直語，一片慈悲的熱情的激蕩」，兼攝現代白話文和映顯佛教真如理的審美視域。⁷⁰

但另一方面，他這樣下溯寒山拾得以後的僧詩文學系譜：

其次，如貫休，齊己，皎然，慧皎，靈一，零澈等；宋代的中峰，永明，道潛，惠洪，石屋，九僧（希晝，保暹，文兆，行肇，簡長，惟鳳，惠崇，宇昭，懷古）等；明清時代的紫柏，愁山，雲棲，藕益，栴堂，雪峰等諸大師的作品，多半是感情的流溢，理性的發明，至若近代八指頭陀和曼殊上人的作品，前者見理抒情之作俱有；後者則極善抒情之作，不過在他的詩裡少有佛教思想的詩，詩人之詩而已。⁷¹

以「感情的流溢，理性的發明」、「見理抒情」統攝上述諸僧，或有未能盡括之憾。但做為主觀的評價，仍然顯示出對感情之力的反思。

「理」的提前，不僅在於詩如何在內容上照見佛理，更是形式上如何避免流於淺陋。竹摩進一步指示白話新詩的發展方向：「寫新詩時不要過於流俗淺陋，像普通一般作家隨便哼了幾句土話，也算是新詩。」⁷² 其實在某程度上已經排除了早期《佛化新青年》一系，樂觀猛進卻空洞近於口號的白話新詩。

統合前文來看，竹摩〈佛學與詩漫論〉（1937）透露的反思，其實和僧青年當時對「煩悶」的思索（1936），幾乎同步建構起來，共同考驗白話新詩的收斂之術。由罵而至煩悶，顯示「僧青年」感官思維與形象的轉變，另一方面也啟動白話新詩體式的再創造。「戰爭」

⁶⁹ 不獨佛教界如此，新文人亦透過早期禪宗史料，汲取白話文學的可用素材。廖肇亨：〈五四論佛教文學：從《白話文學史》談起〉，頁117-133。

⁷⁰ 竹摩：〈佛學與詩漫論〉，《人海燈》第4卷第2期（1937年），頁46。

⁷¹ 竹摩：〈佛學與詩漫論〉，頁46。

⁷² 竹摩：〈佛學與詩漫論〉，頁52。

做為外在現實與內在修行經驗的隱喻共相，不再是火熱噴薄的心象投射，而是煩悶無所終日的封閉心靈，在囚禁感中體知人生本質與佛教真理。以文學技法而言，後者開啟思維流動的空間，從而能夠在詩中容納敘事性成分，以沉思提煉詩思、收攝詩情的表達。

徵引書目

- 于凌波：《民國佛教高僧傳》第5集，臺中：財團法人慈光圖書館、臺中淨宗學會，2004年。
- 于凌波：《民國佛教高僧傳》第6集，臺中：財團法人慈光圖書館、臺中淨宗學會，2004年。
- 化 莊：〈輓靜賢法師〉，《人海燈》第1卷第22期，1934年，頁16。
- 太 虛：〈人工與佛學之新僧化〉，《海潮音》第1卷第3期，1920年，頁1-7。
- 太 虛：〈新詩〉，《海潮音》第9卷第6期，1928年，頁12。
- 太 虛：〈箠新僧〉，《海潮音》第6卷第4期，1925年，頁27。
- 王汎森：《思想是生活的一種方式》，臺北：聯經，2017年。
- 王廣西：《佛學與中國近代詩壇》，開封：河南大學出版社，1995年。
- 任 公：〈少年中國說〉，《清議報》第35期，1900年，頁2249-2256。
- 印順法師講，學僧昌言記：〈大乘佛教與青年〉，《正信》第12卷第9期，1946年，頁3。
- 竹 摩：〈《石火集》前序〉，《人海燈》第2卷第21、22期，1935年，頁391。
- 竹 摩：〈佛學與詩漫論〉，《人海燈》第4卷第2期，1937年，頁43-56。
- 西 山：〈寶劍行 贈湖西郭馬二生〉，《外事評論》第1卷第4期，1920年，頁1。
- 佚 名：〈中國佛教新僧會宣言〉，《楞嚴特刊》第13期，1927年，頁157-158。
- 狄葆賢：《平等閣筆記》2卷本，上海：有正書局，1913年。
- 狄葆賢：《平等閣筆記》4卷本，上海：有正書局，1922年。
- 狄葆賢：《平等閣筆記》6卷本，上海：有正書局，1932年。

- 谷 音：〈僧青年的煩悶〉，《人海燈》第3卷第7期，1936年，頁287-289。
- 林蔚雲：〈大醒法師印象記〉，《人海燈》第3卷第4期，1936年，頁151-152。
- 竺 摩：〈謹步靜賢法師三十初度原韻悼之〉，《人海燈》第1卷第22期，1934年，頁16。
- 芝 峰：〈不立文字〉，《人海燈》第2卷第21、22期，1935年，頁365-366。
- 芝 峰：〈講餘雜寫〉，《人海燈》第2卷第17、18期，1935年，頁294-297。
- 芝 峰：〈我個人對於本刊的希望〉，《人海燈》第4卷第6期，1937年，頁207-209。
- 亮 醒：〈勸新僧維持老僧〉，《人海燈》第6卷第8期，1925年，頁25-26。
- 前 人：〈與性空同學閒話月下〉，《人海燈》第2卷第10期，1935年，頁144。
- 胡 適：〈文學改良芻議〉，《新青年》第2卷第5期，1917年，頁26-36。
- 胡 適：〈建設的文學革命論〉，《新青年》第4卷第4期，1918年，頁6-23。
- 唐洽鑑：〈小詩敬呈太虛法師教正〉，《海潮音》第1卷第7期，1920年，頁2-3。
- 徐安寧：〈民國江南地區佛教會社研究〉，《歷史地理》第38期，2019年4月，頁241-256。
- 悅 安：〈遊抱冰堂〉，《佛化新青年》第1卷第1期，1923年，頁8-9。
- 寄 塵：〈《海漚集》序〉，《人海燈》第1卷第13期，1934年，頁7。
- 寄 塵：〈乙亥雜詠〉，《人海燈》第2卷第7期，1934年，頁102-103。

- 寄 塵：〈和山陰虞愚居士除夕感懷〉，《人海燈》第2卷第5期，1934年，頁76。
- 張健華：〈我對於今後人海燈之意見〉，《人海燈》第2卷第3、4期，1934年，頁49-50。
- 梅家玲：〈發現少年，想像中國：梁啟超「少年中國說」的現代性、啟蒙論述與國族想像〉，《漢學研究》第19卷第1期，2001年6月，頁249-276。
- 通 一：〈本然長老和予秋日感寄冰瘦諸友一韻頗多奇趣上元夜靜又疊四章並乞再和〉，《人海燈》第1卷第22期，1934年，頁103。
- 通 一：〈我們與文學〉，《人海燈》第2卷第2期，1934年，頁23-25。
- 通 一：〈《石火集》自序〉，《人海燈》第2卷第21、22期，1935年，頁392-393。
- 通 一：〈《菩提草》序〉，《人海燈》第2卷第24期，1935年，頁446-447。
- 通 一：〈「我們的理想，錯悞，煩悶，特輯」特輯前言〉，《人海燈》第3卷第7期，1936年，頁273。
- 通 一：〈今後人海燈之新姿態〉，《人海燈》第2卷第13期，1935年，頁178。
- 陳金龍：〈中國佛教界對民國政治的參與——以1927-1937年為中心的考察〉，《黨史研究與教學》2010年第3期，2010年6月，頁85-93。
- 陳金龍：〈從廟產興學風波看民國時期的政教關係——以1927-1937年為中心的考察〉，《廣東社會科學》2006年第1期，2006年1月，頁114-121。
- 陳獨秀：〈敬告青年〉，《青年雜誌》第1卷第1期，1915年，頁13-16。
- 陸 群：〈銀色的毛羽〉，《覺音》第22期，1941年，頁6。

- 陸 群：〈寶劍行——寄贈踏在中國地面上底日本士兵！〉，《獅子吼》第1卷第3、4期，1941年，頁29。
- 雪 煩：〈焦岩望金山〉，《人海燈》第4卷第3期，1937年，頁118。
- 黃夏年：〈民國佛教新派與舊派之間的鬥爭〉，《近現代佛教研究》第38期，2011年12月，頁356-367。
- 黃夏年：《民國佛教期刊文獻集成》，北京：全國圖書館文獻微縮複製中心，2006年。
- 黃夏年：《民國佛教期刊文獻集成補編》，北京：中國書店，2008年。
- 黃夏年：《稀見民國佛教文獻匯編》，北京：中國書店，2008年。
- 源 印：〈月下吟〉，《佛化新青年》第1卷第6期，1923年，頁5-6。
- 萬 泉：〈對於本刊的一點意見〉，《人海燈》第3卷第5期，1936年，頁199-200。
- 葦 舫：〈我們怎樣來做現代學僧〉，《人海燈》第3卷第7期，1936年，頁273-279。
- 賈國寶：《傳統僧人文學近代以來的轉型》，上海：復旦大學中國語言文學系博士論文，2011年。
- 廖肇亨：〈五四論佛教文學：從《白話文學史》談起〉，《中國文哲研究通訊》第29卷第3期，2019年9月，頁117-133。
- 劉正忠：〈「散」與「文」的辯證：「說話」與現代中國的散文美學〉，《清華學報》新45卷第1期，2015年3月，頁101-142。
- 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。
- 潘聖予：〈寶劍行〉，《進德月刊》第2卷第10期，1937年，頁124。
- 蔚 雲：〈沉悶〉，《人海燈》第3卷第9期，1936年，頁368-369。
- 鄭雅尹：〈清末民初的「鬼」與「照相術」——狄葆賢《平等閣筆記》中的現代性魅影〉，《清華中文學報》第13期，2016年，頁229-281。

- 譚桂林：〈「五四」後中國佛教文學思想的現代轉型〉，《中國社會科學》2013年第4期，2013年4月，頁161-179。
- 譚桂林：〈現代佛教界的魯迅印象與魯迅資源利用〉，《魯迅研究月刊》2012年第8期，2012年8月，頁37-44。
- 譚桂林：《二十世紀中國文學與佛教》，合肥：安徽教育，1991年。
- 蘇小鄉親：〈寶劍行〉，《越旭》第6卷第10期，1926年，頁10。
- 蘊光：〈贈竺摩法師〉，《人海燈》第4卷第5期，1937年，頁206。
- 釋印順：《青年的佛教》，北京：中華書局，2011年。
- 釋源印：〈問心〉，《佛化新青年》第1卷第9、10期，1923年，頁9-10。
- 鶴笙：〈寄張甯二兄〉，《佛化新青年》第1卷第7期，1923年，頁4-5。
- 鶴笙：〈新青年的心〉，《佛化新青年》第1卷第9、10期，1923年，頁6-9。
- 民國時期期刊全文數據庫（1911-1949），網址：<http://140.112.115.21:8090/search/detail/a192432ec098ab86b9bbacf37e983949/7/216067>，
檢索日期：2021年1月21日。