

## 七世紀那爛陀寺寺院生活(下): 日常生活研究(以求法僧見聞為中心)\*

湛如  
北京大學

**摘要：**佛教學界研究一般會通過律藏文獻來勾勒印度佛教僧團的日常生活，此文則以《南海寄歸內法傳》中的記載為基礎，再參以律典，以期還原那爛陀寺的日常生活。這包括寺僧個人生活處理與共同集會中的寺僧生活。大體可總結其內容為，寺僧個人一般早上從洗漱開始。清潔牙齒再集體沐浴，浴後穿著整齊就開始了一天的坐禪與讀誦。外出時也僅攜瓶水，以供飲用與洗浴，至日暮時分再參與寺院的共同讀誦。寺僧集會則主要有三種，即每日的用餐，僧人受戒，每年四月十五到七月十五的兩安居。通過義淨的描述，可以發現那爛陀寺為數眾多的僧侶生活井然有序。無論個人或集體，皆依律而行，保持了佛教悠久的如律生活傳統。

**關鍵詞：**那爛陀寺、義淨、南海寄歸內法傳、日常生活

## 一、前言

中土僧人前往印度求法取經、朝聖是一個在中古時期相當悠久的傳統，至少可追溯至東漢末的中土僧人朱士行(203-282)<sup>1</sup>。據佚名《放光經記》所載，朱士行於魏甘露五年(260)年前往于闐國求取《放光般若經》九十卷<sup>2</sup>。此後法顯(342-423)又向印度求取律典，並且留下了詳細的遊記。南朝末年，前往中亞與印度次大陸的求法僧人已然蔚然成風。南朝僧人寶唱(465?-?)所編纂的《名僧傳》已然失傳，但據日僧宗性(活躍於13世紀初)文曆二年(1235)年所撰節抄與目錄可知<sup>3</sup>，《名僧傳》原書卷第二十六為“尋法出經苦節”，其中共收錄了從東晉至蕭齊之間的11位西行求法僧<sup>4</sup>。到了唐代，玄奘(600?-664)與義淨(635-713)等又先後踏上了西行的道路。初盛唐時期前往印度的中國及東亞求法僧數量極其龐大，存有記錄的就可以參考初盛唐求法僧的傳記總集——《大唐西域求法高僧傳》(《大正藏》編號2066)，其中記錄了約60位前往西域、印度或南海求法的僧人。這些

\* 本文為國家社科基金重大項目“印度古典梵語文藝學重要文獻翻譯與研究”(項目號：18ZDA286)的階段性成果之一。

<sup>1</sup> 朱士行的傳記，則可參《出三藏記集》卷七本傳；高楠順次郎、渡邊海旭等編《大正新修大藏經》(100冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1932年；此後略為《大正藏》)編號2145，第55冊，第47頁下欄第11-25頁。

<sup>2</sup> 同前引；可另參湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，2011年，第86-87頁。

<sup>3</sup> 今收於《卍字續藏經》(臺北：新文豐出版公司，1968-1970年)編號1523，第77冊。但此本錄文問題較多，可參定源《續藏經本〈名僧傳抄〉錄文疏失舉正》，收於《古典文獻研究》2015年第1期，第260-268頁。

<sup>4</sup> “所錄者為晉長安竺佛念一、晉道場寺法顯二、晉東安寺竺法維三、晉吳通玄寺僧表四、宋枳園寺智嚴五、宋道場寺寶雲六、宋定林上寺智猛七、宋黃龍法勇八、宋高昌道普九、宋齊昌寺法盛十、齊定林上寺法獻十一”(《卍字續藏經》編號1523，第77冊，第350頁上欄第14-20行)。

僧人中不少都存有相當詳盡的旅行記錄。這種情況甚至也同樣影響到了此後一段時間內的日本僧人，不過，他們所朝聖、求法的地點轉換成了中土而已<sup>5</sup>，可以說此一時期跨境僧侶的流動是中古時期重要的國際與文明間的交流活動。

這些為數可觀的印度求法僧中，有不少僧侶就留下了數量相當可觀，質量也很高的第一手旅行記錄，為中古時期印度寺院修行與生活提供了難得的寶貴資料，並且更為印度研究的歷史提供了重要的時代座標與人物記錄。如果以此為基礎，再參以其他傳世文獻與出土材料，即有可能對特定時代，比如七世紀某座印度寺院——比如享譽世界的那爛陀寺的日常生活稍加勾勒。這座寺院是印度經院制度的冠冕，非僅以人數眾多而馳名，更以駐寺僧人學術精湛而蜚聲海外。遠在萬里之遙的東土僧人都聞風傾慕，翕然有向學之情。或者為了求取佛法之真知，或者是為了觀摩其如律生活之遠化，或者僅僅是驚羨其於佛陀故土中萬僧同居一寺的盛況，故不避九死之險，橫跨瀚海重洋而來。這些僧人的記錄，就如實地描述了自己於佛國之中的所見所聞，非僅可用以研究當時中國朝聖求法僧的情況，抑可為研究印度佛教提供傳世文獻的吉光片羽。

僧團與僧寺制度本來起源於印度，一群選擇同一信仰之人，不但為了宗教理想而斬斷與世俗家庭的聯繫，而與同儕居住生活在一起，

---

<sup>5</sup> 從八世紀唐代左右直至十一世紀北宋時期，日本較為重要的入唐入宋僧至少有（求法僧加朝聖年代）：最澄（767-822）曾於延曆二十三年（804）—大同元年（805）入唐；空海（774-835）：延曆二十三年（804-806）入唐；圓仁（794-864）於承和五年（838）—承和十四年（847）入唐9年，其傳記《入唐求法巡禮行記》；圓珍（814-891）：仁壽三年（853）—天安元年（858），居中國4年多；裔然（938-1016）：永觀元年（983）—寬和二年（986）至五臺山，天台山和宋都汴京；成尋（1011-1081）：延久四年（1072）—卒於宋朝，其遊記為《參天台五臺山記》。

還建立起屬於僧團集體所有的寺院建築結構。因此，無論是印度還是中國的寺院乃是僧人生活的場域與載體，一方面寺院為僧侶提供遮風擋雨的庇護，另一方面又將其限制其中，僧人的日常起居都以寺院的四境為限。在寺院範圍之內是僧人日常起居與宗教生活的一個重要地理界限。但這種地域上的限制，卻在很大程度上具有單向度的特性。僧侶較少跨過此一侷限，但不代表外人無法置身其間。恰恰相反，中世紀的中國與印度寺院，都具有社會學上的開放性。也即其具有特定社會之中公共活動平臺的功用與職能，不同身份的在家人可以自由地穿越寺院的四面圍牆，而不受阻攔，居士的進入甚至會受到熱烈的歡迎。而在此場域之中，政治、經濟、文化、教育等諸多社會功能都會以各種方式來雜染其間。不同的社會階層，精英與草根，上流與底層，都在這一無比活躍的場域之中各取所需。<sup>6</sup> 那爛陀寺之中，就既可以習學外典，也可以為求取出離從而出家為僧。故而除了大五明 (Pañcavidyā) 中的內明 (adhyātma vidyā, 佛教知識) 外，還有聲明 (śabda vidyā, 語言學)、因明 (hetu vidyā, 邏輯學)、醫方明 (cikitsā vidyā, 醫藥學)、工巧明 (śilpa-karma-sthāna vidyā, 藝術與製造技藝) 等世間技藝與學問。這就使得那爛陀寺僧俗的日常生活變得異常豐富多彩，也會對世俗社會產生影響。因此，不但在寺院之中的僧人，像世俗平民一樣也需要在衣食住行等諸多方面與

---

<sup>6</sup> 可從玄奘和義淨的記載以及考古挖掘兩個方面推論印度寺院空間的構成。在《大唐西域求法高僧傳》《大唐西域記》的記載中，那爛陀寺出入者的身份不受限制，有數量眾多用於禮拜的塔。考古則發掘了大量的僧坊院，具體可參 Hirananda Sastri, *Nalanda and Its Epigraphic Materials*, Delhi/Calcutta: Manager of Publications/Government of India Press, 1942, p. 23. 關於那爛陀寺考古發掘遺址的最新研究進展還可參 M.B. Rajani, “The Expanse of Archaeological Remains at Nalanda: A Study Using Remote Sensing and GIS”, *Archives of Asian Art* 66, no. 1 (Spring 2016): 1-23.

世俗社會存有物質性的互動與交換。雖然至少印度的僧人，就理想而言，需要過一種少慾知足的崇高宗教生活，但最基本的生理維繫的需求卻是任何希冀維持最低生命要求之人所無法迴避的現實。這些生活在可能是古往今來最為偉大的寺院之中的僧人們，因此也就每天需要進食各類食物，飲用水、飲料。他們還需要穿著符合一定規格與要求的衣服，使用某些極為簡樸的輔助工具。他們還需要維護身體與衣著的整潔，尤其是對於身體的洗滌與衛生保持，就不但是為了維持生命本身的需要，更是一種來自宗教信仰上的執著。因此，如果通過對於印度朝聖求法僧的記錄，就可以部份復原這些寺院，也包括那那爛陀寺之中僧侶的日常生活細節，更可以從中追索其所特意選取生活方式之後的宗教涵義。

當然，畢竟與普通的寺院不同，作為學問僧雲集，並且以研究最尖端的佛教問題馳名的那爛陀寺中，畢竟治學與教學佔據了相當大的比重。因此在義淨律師的文字記錄之中，那爛陀寺的僧侶與居士互相往來並且以切磋學問為常途。不但與近現代意義的大學中一樣，居士可以成為教導僧侶的佛教經典傳授者，而僧人也可以因為對於純粹知識的追求，而不恥向在家人求學問道。在這種寺院之中，對於知識的追求，就成為了寺僧的日常活動之一。知識與文化的自由傳播，是定義那爛陀寺為大學的重要依據。那爛陀寺是數千名僧人的生活起居之所，但也是學問僧求學訪道的神聖知識殿堂。接下來，在本文之中就會先後簡單討論七世紀那爛陀寺僧侶所過的日常生活，並且在結論部分之中，會以更為寬廣的視野來檢視那爛陀寺日常生活所帶來的宗教與社會意義。

## 二、問題所在

本文擬以義淨的《南海寄歸內法傳》中關於那爛陀寺的相關記載進行考察，推測那爛陀寺僧的日常生活。

在義淨的認知中，由於中國的僧人對於戒律的認知有所偏差，從而導致日常生活中的行為出現偏差。為了正本清源，義淨特意到印度求取戒律，並將自己的見聞記錄成《南海寄歸內法傳》傳回中國。所以該書當中大量記錄了當時那爛陀寺僧的日常生活，使其成為了研究七世紀那爛陀寺的重要文獻。

以往對《南海寄歸內法傳》的研究較多<sup>7</sup>，專書研究則有如王邦維先生的《〈南海寄歸內法傳〉研究》對該書的作者生平，所載部派和寺院組織進行了考察<sup>8</sup>，王邦維對此書所作的校注也可以說是對此書最為集中的研究成果<sup>9</sup>，近年來則又有對此書新的校注<sup>10</sup>。此外還有以《南海寄歸內法傳》為基礎對語言文字，以及印度的飲食習慣等進行研究<sup>11</sup>，但是尚且未見以《南海寄歸內法傳》為文獻基礎來研究

<sup>7</sup> 如藤謙敬《大唐西域記·南海寄歸內法傳に現はれたインドの教育》，《印度學佛教學研究》1958年第7卷第1期，第211-214頁；季羨林、王邦維《義淨和他的〈南海寄歸內法傳〉》，《文獻》1989年第1期，第164-178頁；另外較為重要的尚有利用此書來研究印度戒律的學位論文：游芳銘《戒律與身體——以〈南海寄歸內法傳〉所記為中心》，中央大學中國文學系2007年碩士學位論文。

<sup>8</sup> 王邦維《〈南海寄歸內法傳〉研究》，《法藏文庫·中國佛教學術論典》第72冊，2003年。

<sup>9</sup> 可參作者的博士論文：《義淨〈南海寄歸內法傳〉校注與研究》，北京大學1987年博士論文。隨後出版為：義淨著、王邦維校注《〈南海寄歸內法傳〉校注》，北京：中華書局，1995年。

<sup>10</sup> 義淨注、譚代龍校注《〈南海寄歸內法傳〉校箋》，南京：南京師範大學出版社，2019年。

<sup>11</sup> 因與本文關係不大，此處略舉兩例：江暉《〈南海寄歸內法傳〉中的飲食習慣》，《中國宗教》2020年09月，第40-41頁；尉遲治平《義淨〈南海寄歸內法傳〉之梵文根本字譯音研究》，《語言研究》2021年10月，第1-11頁。

那爛陀寺的學術篇什出現。

本文以《南海寄歸內法傳》記載為基礎，在參照律典的基礎上，試圖還原那爛陀寺的日常生活。在那爛陀寺，宗教修學已經成為集體活動，與此相對的日常生活也成為了共同生活，在這些共同生活中，毫無疑問寺院共同事務的決議標準是依照律典施行<sup>12</sup>。但是這種生活的具體情況如何，本節將分為下述兩點討論。

第一、寺僧個人生活處理。

第二、共同集會中的寺僧生活。

義淨以一位律僧的視角觀察那爛陀寺，所記載的生活都符合戒律的部分。那爛陀寺寺僧，從每天早上的個人衛生，到離開寺院出行，一舉一動都符合律典的記載；那爛陀寺所實行的儀軌，也都符合戒律的規範。由於義淨對其他細節記載不多，因此無法推斷那爛陀寺的生活是否存在著與律典不合的部分。但是從義淨的講述中，可以將與律典相符合的那一部分生活完整的還原出來，從而推斷那爛陀寺寺僧的日常生活。這對研究印度的寺院生活有著不可或缺的作用。

---

<sup>12</sup> 寺院事務依照律典規定處理，是最初的處理方式。但是在後世實施過程中，出現了以長老處理事務的舊例為規範的“長老淨”。這一現象被稱為“十事非法”，是第二次結集的起因。“長老淨”這一名詞出現在《摩訶僧祇律》，其他律典稱呼各自不同。具體參考《摩訶僧祇律》卷三二：“長老淨者，我見長老比丘尊者舍利弗、目連行此法，與四大教相應者用，不相應者舍，是名長老淨”（《大正藏》第1425號，第22冊，第492頁上欄第13-16行）。此外，關於第二次結集，學界研究中較重要者有比如 Rudolf Otto Franke, “The Buddhist Councils at Rajagaha and Vesali as Alleged in Cullavagga 11, 12,” *Journal of the Pali Text Society* 6 (1908): 1-80; M. Hofinger, *Étude sur le concile de Vaiśālī*, Louvain: Bureaux du Muséon, 1946; Paul Demiéville, “A propos du Concile de Vaiśālī,” *T'oung Pao* (1951): 239-296; Louis de La Vallée Poussin, *The Buddhist Councils*. Kolkata: K.P. Bagchi & Company, 1976. 除此之外，在漢文印度佛教史研究之中一般也會有所涉及，對此還可以參考印度佛教史研究，略舉兩例如下：渥德爾《印度佛教史》（北京：商務印書館，1995年；佐佐木教悟等《印度佛教史概說》（上海：復旦大學出版社，1989年）。

### 三、寺僧的日常生活

義淨對寺僧生活的記載非常零散，將其歸納整理，對寺僧的日常生活，簡述如下：那爛陀寺寺僧的一天，是從早上洗漱開始。嚼完清潔牙齒的齒木後，大眾穿著沐浴用的浴裙，聽健稚聲集合去沐浴，而後穿著戒律規定的五種衣服（安陀會、郁多羅僧、僧伽梨、僧祇支、覆肩衣）<sup>13</sup>，開始一天的坐禪與讀誦。外出時瓶袋背著兩瓶水，一瓶用於飲用，一瓶用於洗手。到日暮時分再參與寺院의共同讀誦。對於該過程詳細的分析見下列三點。

第一、《南海寄歸內法傳》對寺僧日常生活的記載並沒有明確說明哪一件事情是最先處理，在義淨的說明中，如果不先盥洗清淨，禮拜者和受禮者都有罪<sup>14</sup>，所以推測晨起最先做的兩件事就是清潔牙齒和沐浴。

那爛陀寺的僧人每天早上起來後，用易於嚼爛的材質做成的齒木清理牙齒後，將齒木丟棄並漱口。唐代的中國僧人對齒木的材質和用法出現了困惑，有人認為材質不是柳樹，有人認為嚼完後要吞服等<sup>15</sup>。為了讓中國僧人瞭解齒木，義淨以自己在那爛陀寺親眼所

<sup>13</sup> 五衣名稱出自《彌沙塞羯磨本》“第四、衣藥受淨法、受持衣法”（《大正藏》第1424號，第22冊，第220頁下欄第24行）。但是也有異說，如《摩訶僧祇律》卷三十（《大正藏》第1425號，第22冊，第472頁中欄第21-23行）中說五衣為“僧伽梨、郁多羅僧、安陀會、覆肩衣、雨衣”。

<sup>14</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“每日旦朝須嚼齒木揩齒刮舌，務令如法，盥漱清淨方行敬禮。若其不然，受禮禮他悉皆得罪”（《大正藏》第2125號，第54冊，第208頁下欄第2-4行）。

<sup>15</sup> 《南海寄歸內法傳》卷1：“西國柳樹全稀，譯者輒傳斯號；佛齒木樹實非楊柳，那爛陀寺目自親觀。既不取信于他，聞者亦無勞致惑。檢《涅槃經》梵本云‘嚼齒木時矣’。亦有用細柳條，或五或六全嚼口內不解漱除，或有吞汁將為殄病，求清潔而



見為基礎，對此進行了詳細的記載：齒木的尺寸是大小如手指，長在八指到十二指之間<sup>16</sup>。材質不拘，葛蔓、楮、桃、槐、柳等易於嚼爛者都可以<sup>17</sup>。用法是嚼爛後吐出漱口<sup>18</sup>。因此這一分記載應當真實的反應了當時那爛陀寺僧早起的清潔過程<sup>19</sup>。

那爛陀寺的沐浴方式是集體沐浴，具體過程為早上飯前，聽見健稚聲後前往大浴池集合，穿著浴裙入浴。義淨在“洗浴隨時條”中對洗浴過程有詳細說明，歸納如下：在那爛陀寺，有十數個沐浴用的大浴池，每天早上都有維那前去敲健稚，集合大眾前去洗浴<sup>20</sup>，洗浴過程中要穿著浴裙遮蔽身體<sup>21</sup>。對於浴裙的尺寸和用法，義淨做了詳細說明，並且表明這是出自律典的規定，因無實物，所以難以推斷浴裙的樣式。但是從義淨的記載而言，那爛陀寺的寺僧在沐浴過程中，嚴

---

返穢、冀去疾而招病”（《大正藏》第2125號，第54冊，第208頁下欄第28行-第209頁上欄第4行）。

<sup>16</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“長十二指，短不減八指，大如小指、一頭緩，須熟嚼良久淨刷牙關”（《大正藏》第2125號，第54冊，第208頁下欄第5-7行）。

<sup>17</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“近山莊者則柞條葛蔓為先，處平疇者乃楮桃槐柳隨意，預收備擬無令闕乏。……其木條以苦澀辛辣者為佳，嚼頭成絮者為最”（《大正藏》第2125號，第54冊，第208頁下欄第14-19行）。

<sup>18</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“要須熟嚼淨指令涎癢流出，多水淨漱，斯其法也”（《大正藏》第2125號，第54冊，第208頁下欄第21-22行）。

<sup>19</sup> 關於印度與佛教齒木，還可參考王邦維《也談“嚼楊木”的由來》，《學術研究》1983年第2期，第109頁。

<sup>20</sup> 《南海寄歸內法傳》卷三：“那爛陀寺有十餘所大池，每至晨時寺鳴健稚令僧徒洗浴，人皆自持浴裙，或千或百俱出寺外，散向諸池各為澡浴”（《大正藏》第2125號，第54冊，第220下欄第14-17行）；同卷：“凡打健稚不使淨人，皆維那自打健稚”（同前，第226上欄第11-12行）。

<sup>21</sup> 《南海寄歸內法傳》卷三：“赤體而浴者，深乖教理也。應用四幅洗裙，遮身可愛，非直奉遵聖教，亦乃不愧人神”（《大正藏》第2125號，第54冊，第221頁上欄第3-5行）。

格遵守了戒律的規定<sup>22</sup>。

第二、沐浴後僧人穿上正規的法服，開始一天的生活。法服包括五種，其中安陀會、郁多羅僧、僧伽梨是三衣，即通俗意義上的袈裟，是大眾耳熟能詳的物品，此處不再細論。僧祇支、覆肩衣是印度僧人的僧服，傳到中國後發生變化，後世難以見到，此處略加說明。

為免弄髒袈裟，需要先穿僧祇支和覆肩衣兩種貼身衣物後穿袈裟。義淨的《南海寄歸內法傳》中並無僧祇支和覆肩衣的相關說明，但是在他翻譯的《根本說一切有部百一羯磨》中，義淨以小字加注的方式，對這兩件則對此有詳細記載。通過他的記載可知<sup>23</sup>，僧祇支和覆肩衣其實是同一衣物，在翻譯中出現差錯，而變成兩種衣物。根據吉村憐、費泳的研究，僧祇支和覆肩衣雖然是同一物品，但是僧祇支是偏袒右肩，覆肩衣是偏袒左肩，而該樣式在中國被簡化為偏衫，後世又將下裙與偏衫結合成為成為直裰（即現代海青）<sup>24</sup>。

<sup>22</sup> 關於早期印度佛教的僧人以及中國禪宗僧人的沐浴之法，可參蘇美文《佛教的沐浴修行——以佛陀僧團、漢傳禪宗為主》，《臺大佛學研究》2019年總第三十七期，第161-218頁。

<sup>23</sup> 《根本說一切有部百一羯磨》卷二：“僧脚崎者，即是此方覆膊，更長一肘，正當其量，用掩肩腋。佛制恐汗三衣，先用通覆兩肩，然後於上通披法服，……但由先來翻譯傳授不體其儀，云僧祇支，復道覆肩衣。然覆肩衣者，即僧脚崎，喚作僧祇支，乃是傳言不正。此二元是一物，強復施其兩名。祇支似帶，本音覆肩，律無斯目。又此方古舊祇支亦非本樣，合是厥蘇洛迦而縵偏開一邊事當下裙也。此等非直名有參差著用，亦未閑其軌，略注大綱，廣如餘處。自非親觀西國，誰復委的元由”（第1453號，第24冊，第461頁中欄第15-23行）？

<sup>24</sup> 吉村憐《古代比丘像の着衣と名称——僧祇支・汗衫・偏衫・直裰について》，《東京国立博物館研究誌》總第587卷、2003年12月，第5-24頁。《鑑真和上像の着衣・唐式偏衫について》，《仏教芸術》總第321卷、2012年3月，第35-66頁。《鑑真和上像の服制と道宣の着衣論》，《仏教芸術》總第310卷、2010年第五期，第9-32頁。此外，還可參照費泳《中國佛教藝術中的佛衣樣式研究》，北京：中華書局、2012年。另可參費泳《佛像服飾中的“僧祇支”與“偏衫”問題》，《敦煌學輯刊》2008年第1期，第110-121頁。

此外，在義淨的記載中，那爛陀寺因所處地域炎熱，所以除了五衣外，沒有其他衣物<sup>25</sup>，但是較冷地帶還有“立播”，用作冷天服裝。雖然義淨說那爛陀寺沒有用“立播”，因那爛陀寺內聚集南北僧人，所以寺內僧人還是有攜帶“立播”的可能性。“立播”又稱為裹腹衣，是釋尊允許寒冷地帶僧人的所穿服裝<sup>26</sup>，因缺乏實物，無法推斷“立播”的樣式。

第三、穿上正式的法服後，那爛陀寺僧開始一天的活動，其中關於集體活動在下一節中闡述，此處討論他們的出行。在戒律中，規定僧人日常需要隨身攜帶的有六種物品，被稱為比丘六物<sup>27</sup>。六物為三衣（即袈裟），鉢，臥具，水羅（濾水囊）。但是義淨所見的那爛陀寺僧，除了六物之外，還帶有兩個淨瓶和傘。六物之中，濾水囊是離寺的時候需要攜帶的物品，以免飲用有蟲的水而殺生<sup>28</sup>；鉢是托鉢乞食所用，臥具則是坐墊。鉢和淨瓶裝在專用的布袋中<sup>29</sup>。瓶袋內有兩個

<sup>25</sup> 《南海寄歸內法傳》卷二：“目驗西方，有胡地僧來，多見攜著；那爛陀處不覩斯衣，良由國熱，人咸不用”（《大正藏》第2125號，第54冊，第214頁下欄第6-8行）。

<sup>26</sup> 《南海寄歸內法傳》卷二：“然聖開立播之服通被寒鄉，斯乃足得養身，亦復何成妨道？梵云立播者，譯為裹腹衣。其所制儀，略陳形樣，即是去其正背、直取偏袒，一邊不應著袖，唯須一幅才穿得手”（《大正藏》第2125號，第54冊，第214頁中欄第28行-下欄第3行）。

<sup>27</sup> 比丘六物的名稱出現在《十誦律》卷28：“若無是事，應留病比丘六物，餘物應質所須供給病人”（《大正藏》第1435號，第23冊，第205頁下欄第14-15行）。但是並未說明六物具體名稱，此處參照義淨的小字加注部分。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一三：“六物者，三衣、坐具、水羅”（《大正藏》第1451號，第24冊，第266頁上欄第9行）。

<sup>28</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“晨旦觀蟲”（《大正藏》第2125號，第54冊，第208頁上欄第13行-中欄第29行）。

<sup>29</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“其瓶袋法式，可取布長二尺寬一尺許，角禡兩頭對處縫合，於兩角頭連施一襻纒長一磔，內瓶在中掛膊而去。乞食鉢袋樣亦同此，上掩鉢口塵土不入，由其底尖鉢不動轉”（《大正藏》第2125號，第54冊，第207頁下欄第27-208頁上欄第2行）

淨瓶，一是陶瓷瓶，裝飲用水，一是銅瓶，裝清潔用水<sup>30</sup>。將上述物品準備好後，懸於一肩持傘出行，如果有餘力還可以攜帶錫杖等物品<sup>31</sup>。那爛陀寺高僧眾多，所以僧人出門雖然攜帶這些物品，但是多用車馬或者用童子背負<sup>32</sup>。簡而言之，那爛陀寺僧的日常出行，在符合律典的基礎上，又增添了一些便利物品。

精通律典的義淨在觀察那爛陀寺僧的生活時，用的多是持戒的視角。因此他的眼中，那爛陀寺僧的生活是對戒律規範的實際操作：晨起後，做完個人衛生清潔，去公共浴池進行沐浴。而後換上法服開始一天的生活。一旦出行，除了律典規定的比丘六物之外，還帶有瓶傘等雜物。

#### 四、共同集會的日常生活

那爛陀寺中僧侶人數眾多，因此舉行大型活動的時候，那爛陀寺的寺僧狀態成了義淨觀察的另一個重點。在佛教的規定中，需要僧人集會的固定大型活動非常多，而義淨記載中的集會有三種，即每日的用餐，僧人受戒，每年四月十五到七月十五的雨安居。這些大型活動要通過結界來確定範圍，即通過舉行儀式確定僧人共同活動

<sup>30</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“凡水分淨觸，瓶有二枚。淨者咸用瓦瓷，觸者任兼銅鐵”（《大正藏》第2125號，第54冊，第207頁下欄第11-12行）。

<sup>31</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“所有瓶鉢隨身衣物各置一肩，通覆袈裟擎傘而去，此等並是佛教出家之儀。有暇手執觸瓶並革屣袋，錫杖斜挾進止安詳，鳥喻月經雅當其況”（《大正藏》第2125號，第54冊，第208頁上欄第3-6行）。

<sup>32</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“若那爛陀寺大德，多聞並皆乘輿，無騎鞍乘者。及大王寺僉亦同爾，所有資具咸令人擔，或遣童子擎持。此是西方僧徒法式”（《大正藏》第2125號，第54冊，第208頁上欄第8-11行）。

的範圍（一般情況下大界是以一寺為範圍，為便於理解下文簡稱為寺內）<sup>33</sup>。

每日的用餐有兩種形式。第一種是在寺院內飲食，第二種是受邀請前往寺外的齋會，下面進行詳細說明。

第一是寺內用餐，在那爛陀寺外煮熟後拿到寺內分給僧人，僧人用餐前後都要進行洗滌。律典禁止僧人在寺內同時儲存食材和煮飯，以及食用過夜的飯菜<sup>34</sup>，但是同時又規定寺內可以有“淨廚”。顧名思義，“淨廚”即是通過僧人的舉行儀式確認的清淨的廚房。舉行該儀式後，僧人可以將食材儲存在寺外，而在寺內的廚房煮成食物。關於那爛陀寺的“淨廚”的記載，在義淨翻譯的《根本說一切有部百一羯磨》關於“淨廚”的五種成立方法的小字注解中<sup>35</sup>，《南海寄歸內法傳》中則有“淨廚”的具體說明<sup>36</sup>，二者結合，則可以推測

<sup>33</sup> 結界是佛教的一種常用儀式，最常見為四名僧人站在不同角落互報方位，確定結界範圍。其中又有大界，小界等。

<sup>34</sup> 《四分律》卷四三：“諸比丘作如是念：‘得界內共粥宿、界內煮、自煮不。’佛言：‘不應界內共宿、界內煮、自煮。’諸比丘作如是念：‘重煮粥得界內共宿、界內煮、自煮不。’佛言：‘不應界內共宿、界內煮、聽自煮。’”（《大正藏》第1428號，第22冊，第875頁下欄第25-29行）。《四分律比丘戒本》：“若比丘、殘宿食而食者、波逸提”（《大正藏》第1429號，第22冊，第1019頁上欄第18行）。此外可參考《四分律》卷一四、《大正藏》第1428號，第22冊，第662頁下欄第25行-第663頁上欄第22行。

<sup>35</sup> 《根本說一切有部百一羯磨》卷九：“結淨廚白二，佛言：‘汝等苾芻應結淨廚。’時諸苾芻不知云何結淨廚？復有幾種？佛言：‘總有五種淨廚。云何為五？一、生心作；二、共印持；三、如牛臥；四、故廢處；五、乘法作’（此皆遍藍通結，或可別結一邊）……言如牛臥者，謂是房門無其定準，撩亂而住。言故廢處者，謂空廢處（此二中方多不見用，餘之三法在處恒行，或總結寺坊，或偏規一處，皆無妨也。且如那爛陀寺，則總結為廚。遠問北方有局結者，此乃隨樂者意，咸俱聽許，廣如別處矣）”（《大正藏》第1453號，第24冊，第494頁下欄第19行-495頁上欄第3行）。

<sup>36</sup> 《南海寄歸內法傳》卷二：“言一寺者，總唱住處以為淨廚，房房之內生熟皆貯。如其不聽內宿，豈可遣僧出外而住？一則僧不護宿，二乃貯畜無愆。西國相承，皆總結一寺為淨廚也”（《大正藏》第2125號，第54冊，第217頁上欄第13-17行）。

出那爛陀寺的“淨廚”：那爛陀寺採用的是其中的將整個寺院設為“淨廚”的方法。因此每個房內都儲存有食物，每天拿去寺外煮熟後取回寺內分給眾僧。眾僧的飲食過程頗為複雜，《南海寄歸內法傳》列出有“食坐小床”“餐分淨觸”“食罷去慚”三條，簡單歸納為：僧人在相去一個手肘長度，七寸高一尺見方的小椅子上垂腳而坐<sup>37</sup>，漱口清潔後食用食物<sup>38</sup>，用餐完後洗手漱口<sup>39</sup>。

第二是受邀前往寺外佛教徒設立的齋會，義淨雖未說明那爛陀寺的齋會過程，但是參照印度的齋會情況，仍可管窺這一活動。義淨在“受齋軌則”中做了具體說明<sup>40</sup>，並且對數個地方的受齋過程進行對比。這些過程雖然細節各自不同，但是總體儀軌類似，文長煩引約說如下：(1) 供養人會和寺僧提前預約齋會時間，準備好供養的食物和瓦鉢後，當天派人到寺內邀請<sup>41</sup>。(2) 是僧人到後的用餐過程，大體與之前所說寺內用餐相同。但是增加兩種儀軌，其一是

<sup>37</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“西方僧眾將食之時，必須人人淨洗手足，各各別踞小床，高可七寸、方繞一尺，藤繩織內腳圓且輕；卑幼之流小拈隨事。雙足躡地，前置盤盂，地以牛糞淨塗、鮮葉布上，座去一肘互不相觸”（《大正藏》第2125號，第54冊，第206頁下欄第23-27行）。

<sup>38</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“又凡受齋供及餘飲嗽，既其入口方即成觸，要將淨水漱口之後，方得觸著餘人及餘淨食”（《大正藏》第2125號，第54冊，第207頁上欄第27-29行）。

<sup>39</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“食罷之時，或以器承，或在屏處、或向渠竇、或可臨階，或自持瓶、或令人授水，手必淨洗、口嚼齒木疏牙刮舌，務令清潔，餘津若在即不成齋”（《大正藏》第2125號，第54冊，第207頁中欄第22-25行）。

<sup>40</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“受齋軌則”（《大正藏》第2125號，第54冊，第209頁上欄第8行）。

<sup>41</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“西方乃施主預前禮拜請僧，齋日來白時至。僧徒器座量准時宜，或可淨人自持、或受他淨物，器乃唯銅一色，須以灰末淨揩”（《大正藏》第2125號，第54冊，第209頁上欄第10-13行）。

在僧人排位的最前方加聖僧供養位，最後方加鬼子母供養位<sup>42</sup>。其二是飯前將一份食物佈施餓鬼<sup>43</sup>。(3)是飯後將剩餘食物佈施給窮人<sup>44</sup>。簡而言之，寺外受齋的過程比寺內用餐更複雜，至少多了預請，供養聖僧鬼神，餐後佈施等步驟。

僧人受戒的儀軌非常複雜，義淨記載中與那爛陀寺有關的是計時。每個僧人必須牢記自己受戒的時間，這是僧人相遇時排定位次的依據<sup>45</sup>。那爛陀寺僧人大多在每年的六月十七日到九月十五日，明相粗出(天剛亮)的時候受戒<sup>46</sup>。明相的判定方法，則是靠銅漏計時<sup>47</sup>，並有專門的淨人擊鼓告知全寺<sup>48</sup>。這一系列的做法，為的是排

---

<sup>42</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“施主乃淨洗手足，先于大眾前初置聖僧供，次乃行食以奉僧眾。復于行食未安食一盤，以供呵利底母”(《大正藏》第2125號，第54冊，第209頁中欄第3-6行)。

<sup>43</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“又復將食一盤，以上先亡及餘神鬼應食之類，緣在鷲山，如經廣說。可將其食向上座前跪，上座乃以片水灑，而呪願曰：‘以今所修福，普沾於鬼趣，食已免極苦，捨身生樂處。菩薩所受用，無盡若虛空，施獲如是果，增長無休’。持將出外，於幽僻處林叢之下、或在河池之內，以施先亡矣”(《大正藏》第2125號，第54冊，第210頁上欄第15-24行)。

<sup>44</sup> 《南海寄歸內法傳》卷一：“食罷餘殘並任眾僧令小兒將去，或施貧下，隨應食者食之”(《大正藏》第2125號，第54冊，第210頁上欄第28行-中欄第1行)。

<sup>45</sup> 《南海寄歸內法傳》卷三：“若同夏者，問在何時。若時同者，問得幾日。若日同者，問食前後。同在食前，方問其影。影若有殊，大小成異；影若同者便無大小。坐次則據其先至，知事乃任彼前差”(《大正藏》第2125號，第54冊，第219頁下欄第28行-220頁上欄第3行)。

<sup>46</sup> 《南海寄歸內法傳》卷三：“然那爛陀寺多是長時，明相才出受其近圓，意取同夏之中多為最大”(《大正藏》第2125號，第54冊，第220上欄第4-6行)；同卷：“五是長時，從六月十七日至九月十五日”(同前，第219下欄第24-25行)。

<sup>47</sup> 《南海寄歸內法傳》卷3：“又復西國大寺皆有漏水，並是積代君王之所奉施，並給漏子為眾警時”(《大正藏》第2125號，第54冊，第225下欄第24-26行)。

<sup>48</sup> 《南海寄歸內法傳》卷三：“夜有四時與晝相似，總論一日一夜成八時也。若初夜盡時，其知事人則于寺上閣鳴鼓以警眾，此是那爛陀寺漏法。又日將沒時及天曉時，皆於門前打鼓一通，斯等雜任皆是淨人及戶人所作”(《大正藏》第2125號，第54冊，第226頁上欄第5-10行)。

在同一年的戒臘排序中最前面。

那爛陀寺的安居過程，義淨只記載了每年安居前重新分房的過程<sup>49</sup>。該記載說明兩點：第一是寺內的僧人人數在夏安居之前會有一個增長，外在遊學的僧人，會在安居前趕回寺院進行安居。第二是按照律典所述，寺僧並沒有固定的房屋。每年夏安居都會對所房屋進行分配，年齡最老的上座住最好的房屋，這樣根據戒臘（受戒的年份）<sup>50</sup>，每年調配一次房屋。

綜上所述，那爛陀寺的眾多大型集會中，都有成型的儀軌出現，因為文獻的缺乏，無法對大型活動的細節進行探究，但是可以確認那爛陀寺遵從律典，規範寺僧的生活方式。

## 五、結論

印度七世紀左右寺院的生活紀錄，目前最為可靠的第一手珍貴材料就是中國朝聖僧義淨所留下來的遊記——《南海寄歸內法傳》。其中對於印度僧人“符合律法生活軌範”的描述就是對於此一時期印度佛教僧侶生活相當忠實的寫照，故而通過對此書之的記載加以考察，再加以律典之中的規定，就可以大致瞭解當時印度僧侶的生活概況，尤其是可以專門針對義淨曾經在其中生活修行多年的那爛

<sup>49</sup> 《南海寄歸內法傳》卷二：“未至夏前豫分房舍，上坐取其好者，以次分使至終。那爛陀寺現行斯法，大眾年年每分房舍”（《大正藏》第2125號，第54冊，第217頁中欄第10-12行）。

<sup>50</sup> 七世紀，中國僧人以每年結夏安居計算戒臘，而在義淨的記載中，印度以受戒計算戒臘。詳見《南海寄歸內法傳》卷一：“理無疎略，宜取受戒之日以論大小，縱令失夏不退下行。尋檢聖教無文，誰昔遣行斯事”（《大正藏》第2125號，第54冊，第206下欄第9-11行）？



陀寺加以專題研究。其中主要的問題點包括那爛陀寺僧人個人生活的處理；以及此寺之中僧侶的集體生活。

就第一點而言，雖然義淨的記載比較支離破碎，但總結而言，可以大致得出這樣的輪廓。那爛陀寺僧每天的個人生活是從衛生洗漱開始，先要通過咀嚼齒木來清潔牙齒。再穿著沐浴用的浴裙，聽健稚聲集合去集體沐浴，以此來達成律典中對清淨身心的要求。而後纔穿上袈裟，開始一天的修行與生活。當僧人外出時，他們會攜帶律典中要求的比丘六物，即三衣、鉢、臥具與濾水囊，此為最基本的生活用品。除此之外，義淨記載那爛陀寺僧人還會帶上淨瓶和傘等。以此來開啟一天的行程，坐禪、讀誦或者向長老學習佛法等。

這座偉大寺院中的學習方式又使其與其他普通佛教寺院有著巨大的區別，其主要的職能即是一種混合了世俗與宗教學問的高等知識教育。此寺之中，不僅有原始佛教與部派佛教的知識，也有大乘佛教最新的經典，以及層出不窮的密教典籍。正是在這座寺院之中不同時期、流派的佛教知識都平等地被人們擷取，不同觀點也得以相互砥礪切磋。它不僅積攢了古代佛教的知識，還為佛教的最新發展提供了方向指南。

這種私學形式的佛教知識傳播體系，不但廣納社會各階層，廣攝三教九流，也具有無比的開放性。在寺院之中，社會各階層相互交流碰撞。那爛陀寺之中既有大量的藏書，這為寺院之學提供了知識儲存上的保證，它還鼓勵一種批判性的教學方式，以及生動活潑的問學之道。在那爛陀寺之中的寺學，不但具有這種空間上的流動性，學問僧勇於前往各地遊學。寺學之中還具有批判性，人們可以對於既有的學問產生懷疑，將真理當成是可以不斷接受質疑與否定的階段性產物。

這就與傳統宗教強調信仰的風氣有了一定的區別。

那爛陀寺更具有國際性的吸引力，來自異域他方的僧侶、居士遠道而來，被毫無歧視地納入其中，學習此中最為精深的佛教義理，這也使此寺之學具有了“大學”的意義。那爛陀寺寺學的興盛，也正是此寺僧侶之中日常生活的一個重要形態。因此，那爛陀寺非僅是一般僧人日常修行生活之所，除了宗教的建築與日常修行，它更是東亞與南亞諸國學問僧求學問法的知識殿堂。

除了學習之外，就是其他看似瑣碎的僧人日常生活。作為一座僧眾成千上萬的大寺而言，外來者義淨也十分注意觀察那爛陀寺舉行大型集會時的情況。他所記載中的集會有三種，即每日的用餐，僧人受戒，每年四月十五到七月十五的兩安居等。這種集體生活，就最能體現印度佛教當時的組織原則。就每日用餐而言，或者在寺外煮熟後拿到寺內分給僧人，或者是由寺內的“淨廚”煮熟，僧人都有固定的集體用餐程式。即一般會在一個小方椅上垂腳而坐著，漱口清潔後食用食物，用餐完後再洗手漱口。而如果到寺外受齋時，則更為複雜。一般先由齋主約好時間，準備好食物後當天派人入寺邀請。僧人按寺內正常的用餐程式外，還需要給聖僧、鬼子母作供養，在飯前要佈施餓鬼，在飯後將剩餘食物佈施窮人。與之類似，受戒的儀軌也同樣複雜，尤其要嚴分位次。至於安居之法，義淨也記載了每年安居前重新分房的過程，由於僧侶共同生活中的那爛陀寺僧並無固定的房舍分配，故每年會依僧臘排序而重加分配，因此戒臘的排序在上寺之中就顯示了重要的身份鑒別作用。

就總體而言，通過義淨的描述可以發現那爛陀寺數千名僧侶在這個規模龐大的寺院之中過著井然有序的修行生活。無論是每日個人從早至晚的生活與修行，還是整個僧團的集體運轉，都是依照戒

律中的條規為準繩，並且也良好地保持了悠久的佛教傳統。因此，我們就可以發現在描繪的過程之中，義淨本人也曾流露出仰慕之情，並且希望能夠將這些都複製到中土來。雖然，最後這種嘗試由於中印之間巨大的文化差異性並未得以實現，但正是通過了義淨的珍貴記錄，纔使那爛陀寺與此際印度僧人的修行與生活以文字的形式無比生動地重現在讀者的面前。雖然這只是為我們提供了一個寶貴的側寫，但已然彌足珍貴。

還應該注意到那爛陀寺僧眾得以以獨特的方式來修行生活，也離不開經濟上的保障。從義淨等人的記錄，以及對於此寺的現代考古發掘，都可以發現當時僧侶生活的多彩畫面。寺院僧侶的生活，離不開居士的慷慨供養與行之有效的寺院經濟制度運轉。通過歷史文獻與出土的大量供養銘文，可以了解那爛陀寺的生存，正是建立在其居士與寺莊供養制度之上。此寺有兩百多座寺莊，正是它們支撐那爛陀寺的空前興盛，從而也成就了整個佛教世界最為璀璨的學問與知識中心。那爛陀寺寺莊通過實物納實物稅，來供養寺院之中僧侶日常的衣食住行。寺院擁有大量供品物資，居士發心供養時將其購出，又供養給寺院的僧團，這樣就形成了一個良性的經濟循環，也使那爛陀寺的經濟得以在數百年中運轉自如。

玄奘與義淨二人的記錄中記錄了印度寺院中的修行情況，而義淨著述中也同樣記錄了珍貴的印度僧侶的生活場景。此寺的僧人每天睡醒之後，第一件事是從個人的衛生活動開始。清潔牙齒及沐浴完畢，然後纔穿上袈裟，開始一天的學習、生活與修行活動。這些僧人出門時，隨身所攜帶的東西非常簡單而簡樸，只是日常的衣著與食具等，至多也只是加上淨瓶與傘。少欲知足，一直是印度僧侶對於物質條件的精神準則。

在那爛陀寺這樣的著名大寺中，集體生活也非常重要。此寺之中就有三種大型集會，即每日集體用餐、僧人受戒與兩安居。這些活動都有極其嚴格的程式，以恪守莊嚴與清淨。但無論是哪種儀軌，其中參與者的排序率皆以戒臘的排序來嚴分先後。正是這種清淨、簡樸、精進向上且井然有序的僧團生活，纔使得整個僧團得以在戒律的制約下有效地運轉。而玄奘與義淨的珍貴描述則正是為後世的讀者留下了寶貴的歷史一葉。

除此之外，還應該注意所有這些描繪之後的潛在意義。義淨並非是今日一位經常出遊國外的普通旅行者，他對於印度情況的描述也並非是我們今日出國旅行時所作的漫無目的的旅行日記。戒定慧這三無漏學概括了普通佛教修行的基本內容，這其中戒律之學又是為了防止身口意三業不淨的防杜基礎，故戒乃三學之首。除了個人修行上的功用之外，戒學還有維持僧團整體的堤防，是“梵行久住”的保障。義淨的西行之路，本身即帶有明確的目標，即是為了解決初唐時期諸部戒律互相矛盾的根本問題<sup>51</sup>。故冒死而泛海赴印，以解僧團戒律之根本問題。因此可以看到義淨即使是對於印度那爛陀寺僧人日常生活的描述，也並非是為了獵奇探異，而是為了記錄一種“如法”與“依聖教”的宗教徒的生活方式。以此來提供一個，在已然遠離印度本土萬里之外，並且離佛滅時代遙遠的中國當時僧團生活可以參照的典範。

---

<sup>51</sup> 王邦維《南海寄歸內法傳校注》，北京：中華書局，2000年，第21頁：“且神州持律，諸部互牽。而講說撰錄之家。遂乃章鈔繁雜，五篇七聚。易處更難。方便犯持，顯而還隱。遂使覆一簣而情息，聽一席而心退。上流之伍，蒼髭乃成。中下之徒，白首寧就”。

以本文之中曾經討論過的那爛陀寺的僧人，在雨安居之後，就會按照看起來非常死板的，以“戒臘”多少來排定居處與座次的規定。這種至少在中土後來並不特別在意，並且會被皇權相當隨意打破的規定，<sup>52</sup> 此項硬性規則的存在就在很大程度上減少了僧人對於世俗干擾的影響。

作為律師，也即一個僧團秩序的捍衛者，義淨對於規則的強調還體現在其對於秩序與規律的特別用心。本文之中談到了在《南海寄歸內法傳》之中記錄了一位普通僧人一日八時（一日一夜，成八時也）之中的行止。從晨起嚼齒木、觀蟲水、就師處開始，直至初夜至師所、打掃房庭，至中夜睡眠，印度僧人的生活如同鬧鐘一定定時規律，這種甚至有點刻板與嚴苛的作息時間表，體現的是義淨律師本人對於僧團秩序的追求。

作為一位印度佛教餘威猶在時期訪印的律師，義淨對於佛教原生地的傾慕也同樣見於筆尖。在他對於那爛陀寺僧眾日常生活的描述之中，也同樣經常出現中印間的比較，以及希望中土僧眾能夠繼續向佛國印度學習效仿的願望。比如他在比較中土僧尼所傳僧服與印度三衣的規則差異之後，就直接指明神州僧尼所服“咸乖本制”！同樣，在比較印度與中土僧人用餐時的坐具不同時，也認為中國僧人用餐時的坐姿不符合律制。

即使撇開直接的價值評價與批判，實際上這個世界上並無絕對客觀的描述，任何記錄往往都帶有一定主觀選擇的色彩。義淨律師對於印度僧團生活無微不至的描述與記錄，固然可以為後世提供一個類似“快照”的景象描述，但如果學者毫無保留地將之當成是“客

---

<sup>52</sup> 可參武紹衛《唐五代“賜臘”小議》，《佛教史研究》2017年第1期，第147-160頁。

觀事實”而加以評估，則恐怕又會落入了“文本敘事”本身的文字陷阱之中，記錄者記錄事件與現象之後的動機，在很大程度上就決定了記錄本身的價值取向，這可能是我們對於七世紀印度那爛陀寺日常生活與宗教生活簡單描述之後所提出的一點警惕之情。在本系列兩篇文章中所勾勒的不但只是一個當時廣闊全景之中的側寫，更是來自人為剪輯之後的作品，而這也是任何讀者與研究者應該加以注意的，卻往往具有方法論重要性的細枝末節。

