

鸟巢禅师：现代中印佛教人文交流的特例^{*}

陈 明

摘 要：民国时期的中印佛教交流，与汉晋六朝至唐宋时期完全不同。这个时期中国的佛教僧侣出于对西天佛土的历史记忆，仍然有到印度寻访佛教圣地的冲动，有到印度寻求同道交流与合作的计划，乃至有将大乘佛法回传到印度的理想。踏上印度的中国僧侣来源不同，身份各异，形成一幅非常复杂的图景。本文以长期生活在印度拘尸那佛涅槃不远处的大榕树上的苦行僧鸟巢禅师（善修和尚）为研究对象，认为鸟巢禅师的事迹书写对常见的中国高层僧人与印度名流或上层（如尼赫鲁、甘地等人）的交往是一个有效的补充，他所体现的是无名的、下层的、民间的僧人的形象与活动。他与印度底层社会的互动尤其值得关注和分析。这不仅对深入了解不同身份、不同背景的中国赴印僧尼的宗教活动整体面貌增加了可能；而且对观察现代中印宗教和人文交流的复杂性提供了颇具特色的案例。

关键词：鸟巢禅师 树上苦修 罗摩化身 中印佛教 人文交流

民国时期中印佛教界的人文交流，与汉晋六朝至隋唐五代北宋时期的情况完全不同。后者是中国从天竺（并涉及中亚、西域）接受佛教文化，传播的主体是来自天竺等地的法师。这些传法与译经的主体人员的传记主要集中在《出三藏记集》《高僧传》《名僧传》《续高僧传》《宋高僧传》和《开元释教录》《贞元新定释教目录》等佛教经录著作之中。随着佛教在天竺的衰落和逐渐灭绝，中印双

^{*} 本文为中国侨联课题“印度华侨华人与留学生在中印人文交流中的作用研究”的成果之一，批准号22BZQK247，作者单位：北京大学东方文学研究中心。

方的佛教交流情况发生了翻天覆地的变化。到晚清民国时期，虽然印度佛教在某些地区有复兴的迹象，但是，再也没有大量的天竺高僧到东土传法的现象。然而，中国的佛教僧侣出于对西天佛土的历史记忆，仍然有到印度、斯里兰卡寻访佛教圣地的冲动，甚至有到印度寻求同道交流与合作的计划，乃至有将大乘佛法回传到印度的理想。踏上印度土地的中国僧侣不仅动机不同，处境有很大差异，这些僧侣的身份与心态也各有特点。

有关民国时期的中印佛教界的人文交流研究，学界关注的重点或常提及的有三个，其一是以太虚及其门下弟子（苇舫法师等）为代表的僧人对印度的访问^①、交流或者在印留学与研究的情形^②；其二是道阶、德玉法师等僧人在印度的修行、建寺与传法等活动。其三是太虚的追随者（巫白慧称作“执弟子礼的”）谭云山在印度国际大学的工作经历（包括创建中国学院）及其在中印佛教交往中所起的中介作用^③。除此之外，实际上，民国时期还有不少来自中国各地的不同民族（汉、藏等）佛教僧尼到印度参访，甚至在印度生活过，这些籍籍无名的僧人群体构成了当时中印佛教与人文交流的大背景。

一、民国赴印与留印的僧尼背景概述

在晚清以来的中国人至印度旅行的小潮流中，有的僧人有官方身

① 赖岳山：《流动的意义：抗战时期“太虚—佛教访问团”事件分疏》，王颂主编：《北大佛学》，第二辑，2020年，第414—450页。Tansen Sen, “Taixu’s Goodwill Mission to India: Reviving the Buddhist Links between China and India”, In *Buddhism in Asia: Revival and Reinvention*, Edited by Nayanjot Lahiri and Upinder Singh (New Delhi: Manohar, 2016), pp.292–322. 沈丹森原著，纪赟翻译：《太虚大师的友好访印之旅：中印间佛教纽带之再续》，王颂主编：《北大佛学》，第二辑，第29—56页。沈庭：《民国时期太虚僧团在东南亚的“佛教外交”活动》，《湖北社会科学》，2021年第1期，第98—105页。

② 范文丽：《法舫与近代中国“世界佛教”运动》，《世界宗教文化》，2021年第4期，第152—159页。

③ 纪赟：《太虚大师、谭云山与印度——台湾档案中新材料所反映的近代佛教史实》，刘懿凤、〔新加坡〕许源泰编：《汉传佛教与亚洲城市生活》，北京：宗教文化出版社，2020年，第274—291页。

份，如太虚法师领导的佛教访问团；也有的有半官方身份，如受国民政府教育部资助的法舫法师求学团队（包括白慧法师、达居法师等），到泰戈尔在加尔各答附近的“和平乡”（圣地尼克坦）创办的国际大学的中国学院（谭云山为院长）学习数年^①；或者如法周（巴宙）等奉太虚之名留学印度者。1936年，中国佛教会派遣五位法师赴锡兰留学。宽道《消闲日记》“民国二十五年三月十日”条记载：“大悲法师、赵朴初居士陪锡兰学法团团员惟幻、惟植、慧松、岫卢、法周五人来辞行（准明日乘渴格摩洛号邮船出洋）。 ”^② 1938年，郑铭榕居士致函太虚法师，提及“锡兰留学团仅慧松法师一人在锡，法周师已奉我师令赴印度国际大学，弟子切望二师他日回国，完成黄茂林居士之工作，并将大乘佛法宣扬他国”^③。巴宙1938年得到谭云山的邀请转学到国际大学读硕士，毕业后就赴孟买大学，1948年获博士学位，后逐渐成为国际知名的佛学研究专家^④。岫卢后来也转学到国际大学。

赴印僧尼也有依靠国内强大的寺院背景的，如道阶、德玉、仁证法师等就有北平的著名寺院（法源寺）力量加持；还有的组团或者以个人的名义短期访印，主要寻访印度古老的佛教圣地，比如，晚清以行脚参访十方为乐的四川清福和尚（1862—1940）^⑤、独自下南洋的广东比丘尼瑞江等人；或者计划在印度求学而滞留较长时间者，比如，在辛亥革命时就赴印的万慧法师^⑥。

① 陈明：《新见太虚法师手札与法舫和白慧在缅印的留学经历》（上），《世界宗教研究》，2022年第8期，第29—49页；（下），《世界宗教研究》，2022年第9期，第39—46页。

② “民国丛书”影印上海三昧寺1936年12月印刷本，第75页。此据宣方：《音调未定的现代性——巨赞法师的“新佛教”叙事》（原刊《玄奘佛学研究》，第十二期，2009年），方立天等主编：《东亚佛教研究》，第五辑，2014年，第214页，批注1。

③ 《郑铭榕居士来书》，《海潮音》，第十九卷第十号，1938年，第57—58页。

④ 熊飞宇、唐伯友：《关于佛学大师巴宙在抗战时期的五篇文章》，《重庆科技学院学报（社会科学版）》，2012年第7期，第147—150页。

⑤ [清]清福和尚原著，普正和尚校注：《源因略记》，成都：四川美术出版社，2014年。

⑥ 万慧：《致友人书》，《佛学丛报》，1921年第2期，第5页。王春景：《许丹和万慧法师的印度之行》，《法音》，2020年第2期，第70—73页。

此外，还有在去西亚或欧美、甚至去西藏的僧徒，过境印度的，主要停留加尔各答等地，顺道参访某些名胜古迹，比如，法尊法师多次来去西藏时就过境加尔各答。1934年，法尊“所以我到了印度，就急急的往各处朝礼圣迹……又到尼泊尔住了二十天，今年正月十八才到的加利吉打，休息了两天。又去国际大学看望体参兄住了四天，二月初三走到仰光”^①。又，1936年，法尊“次冬月二十六日由仰光动身，二十九日到加利加大。现值年期，银行休假，须待数日将款取出，即寻骡帮入藏也”^②。法尊之行基本上是来去匆匆，他曾看望的体参法师，据法舫《国内佛教与国外佛教之今昔观》云，“太戈尔国际大学，请中国武昌佛学院毕业学僧体参法师为中国佛学教授”^③。更准确的实情是，体参法师“二十年，发迹西行，朝礼印度佛迹。至印，旋入国际大学，专攻英文。未几，即受国际大学聘任为华文教授。两三年来尝为写作关于印度及国际间之消息，寄其好友上海黄警顽居士刊诸报章者，甚伙。近记者接其来信，并以其与印度诗圣太戈尔合摄近影相赠”^④。1934年3月1日，体参法师在国际大学致函大醒法师，报告自己的计划：“现在我要离开学校一年，将要乘足踏车旅行佛迹及全印度，并有各地请去参观和谈话。我想先到尼泊尔，而后克什米尔及南印度，转回西藏。”他还有一事委托，“再弟旅印三年，平常旅行日记及学校日记，我想请你找一个地方印出”^⑤。很可惜，体参法师的日记未能印出。

这些不同来源的僧侣在印度的经历五花八门，有的信念坚定，长住印度，从各方募化，建寺造塔。比如，德玉法师继承其师道阶法师的遗志，获得新加坡商人李俊承的大资助，1939年建成了鹿野苑的中华佛寺（禅寺）。1940年2月18日，来自北京法源寺的仁证法师作为在

① 法尊：《由藏归来之前与法舫法师书》，《海潮音》，第十五卷第五期，1934年，第116—117页。

② 法尊：《法尊法师自加里加大来书》，《海潮音》，第十七卷第二期，1936年，第120页。

③ 法舫：《国内佛教与国外佛教之今昔观》，《海潮音》，第十五卷第五期，1934年，第27页。

④ 大醒：《印度太戈尔先生与湖北体参法师合影》，《海潮音》，第十五卷第四期“图画”，1934年，扉页。

⑤ 体参：《致大醒法师函》，《海潮音》，第十五卷第四期“图画”，1934年，扉页。

舍卫国旧址拟建的印度祇树给孤独园中华普光寺住持，得到太虚、戴季陶、谭云山等僧俗内外人士的支持，向全国和南洋发出募捐启事，以建造新寺^①。释永虔也多年历经艰辛，1948年前后在佛教圣城菩提伽耶主持修建中华大觉寺^②。来自香港的果莲比丘尼1948年在拘尸那罗开始修建极乐寺（双林禅寺），直到1956年前才告建成。

多次参访印度的还有悲观法师。悲观法师1930年7月1日在暹罗曼谷所写的信中提及“上个月我由印度返来路过星洲的时候”^③。他游方南洋多地，“十九年春归国……复在北平联络体参法师等多人，组织‘中华佛教旅行团’赴安南、暹、缅，及佛化发祥地之印度，作有计划有组织之考察工作，并联络海外佛教徒作改革未来中国佛教之准备。民国二十年归国”^④。1930年9月16日，该旅行团由悲观法师率领从上海出发，“乘广利轮赴厦门、台湾，再转道南国”^⑤。悲观的这次印度之行，撰写了《印度行脚记》（“民国二十年十月廿日写于上海友声旅行团”）一文。1931年3月10日，悲观一人从海路抵达加尔各答。4月1日，悲观与道阶法师、谭云山、刘秀南居士（上海尊孔学校校长）一行四人，从加城车站出发，踏上访问印度佛教圣迹之旅^⑥。据谭云山的《印度周游记》，悲观因有急事，4月7日只游览了王舍城附近的灵鹫山遗址，就匆匆返回加尔各答，结束了此次巡礼。有关他此行的全貌，文中说：“悲观抵印时，曾一度亲登佛陀伽耶城、菩提像、灵鹫山、正觉山等

① 《佛教新闻》，《海潮音》，第二十六卷第八至九期合刊，1945年，第17页。

② “正对着菩提场的后面，隔着一块稻田，释永虔所募建中华大觉寺，正在鸠工建筑之中。永虔谓：现因经济困难，只能建一间庙寺四间僧房，将来预备在后面再建筑一座中国式的七级高塔，供奉观音云云。”（李树青：《天竺游踪琐记》，上海：商务印书馆，1948年，第51—52页）

③ 《悲观法师函满智比丘述暹罗佛教消息》，《海潮音》，第十二卷第十号“通讯”，1931年，第6页。

④ 万泉谨述：《悲观法师传略》，《正信》，第九卷第四十五期“佛教时人汇志”，1937年，第3页。“中华佛教旅行团”即《申报》所称的“中华佛徒旅行团”。

⑤ 《中华佛徒旅行团今晨出发》，《申报》，1930年9月16日第15版。

⑥ 悲观：《印度行脚记》（附照片），《中华》，（上海）第7期，1931年，第35—36页。此文（无照片）另载《海潮音》，第十三卷第一期，1932年，第1—4页。又，悲观在文中提及自己所写的行记，也刊于《青年杂志》，第四十二期。

诸圣地，除考察佛化，收集佛物工作外，对于印度他种宗教（如印度教、回教等）、政治、教育、法律、人民思想、生活、习惯、以及我华侨之状况情形，亦咸用心观察。旅印二月，曾晤见我国美术家高剑文（父）、坤化博士刘仁航、西藏专员谭云山、亚细亚步行团潘德民诸君，十分欢洽。嗣后即返回暹罗。”^①岭南画派创始人高剑父曾于1930年12月至1932年2月，游历印度等地，举办画展，扩展了中印近现代艺术交流^②。1937年3月18日，悲观法师乘船经香港赴缅甸求学^③。4月14日，印度国际大学中国学院落成。悲观约九峰法师同赴印度，5月15日离开缅甸赴印，打算拍摄汇编一册《印度圣迹》^④。6月21日，悲观法师致函法舫，谈到自己在印度的情况，“我初来的时候，本拟预备用三个月的时间，把八大圣迹地方游遍，完成我那一本《圣地影像》集子”。然而他又有了新的想法，考察了印度鹿野苑佛教大学，准备报名入校，拜师学梵文^⑤。但悲观法师没能坚持留学。11月7日，上海《救亡日报》刊发特写：“佛学专家悲观法师，半载前赴印度研究佛学，最近事毕转加尔各答返国，于前日抵沪，述印度民众同情中国抗战及反日运动甚详。”^⑥可见，悲观法师的留学又是半途而废。

还有那些以个人名义而入印度的僧徒，由于缺乏正确的观念，也没有受到任何的监督，甚至在印度做出了非常出格的行为。有的僧人专以化缘为任，追求世俗享受和经济的满足，令人侧目，乃至厌恶。有的僧人还违犯了印度的法律，落得被遣送的下场。现存民国时期的

① 《佛徒旅行团返国》，《申报》，1931年8月24日第15版。

② 陈继春：《高剑父印度之行及其他》，《广东绘画史论国际学术研讨会论文集》（下篇），未正式刊稿，2008年，第407—431页。吴天跃：《南亚壮游：动因、知识来源与南亚题材山水画风格考释》，《美术学报》，2021年第2期，第63—72页。

③ 《悲观法师近讯 昨已过港乘轮赴缅 拟习梵文数年方返国宏法》，《佛教日报》，1937年3月19日第一版。

④ 《悲观九峰二法师将往印度考察佛教》，《佛教公论》，第一卷第十一号，1937年，第23页。

⑤ 《悲观法师致编者书》，《海潮音》，第十八卷第八期，1937年，第95—96页。

⑥ 祖澄：《弱小民族同情我抗战 全印民众掀起反日狂潮——悲观法师与本报记者之谈话》，上海《救亡日报》，1937年11月7日特写。

档案中就有这方面的记载，比如，“旅印和尚惟中案”和“旅印和尚宏悟案”。我国台湾地区“国史馆”藏“外交部”的一份档案《旅印和尚惟中案》（或名《押解旅印和尚惟中回国案》，档案号020-011908-0033），涉及了1945年旅印和尚惟中因触犯英印政府法律而被遣送回国之事。据国民政府驻加尔各答总领事馆陈质平的报告（见图6），惟中一案的内容如下：

外交部钧鉴：奉欧34字第三六〇号代电，飭查旅印和尚惟中不法之实情，以凭核办等因，奉此查：惟中自称系于三年前由缅来印，号称云游十方比丘，曾遍历印东各地，专靠化募乞讨为生。客岁春曾在联合省Sarnath之中华寺暂住，因渠不守清规，该寺主持僧德玉法师曾将其趋（驱）逐出寺。渠又复浪游至葛伦堡，时来加城化募，向侨胞撞骗；复向印人乞讨，侮辱国体，莫此为甚。渠最初并未来馆，至客岁八月间，因其护照遗失，特来馆请补，并向本馆请求救济。保前任总领事当（尝）由救济费专款中，提出罗比拾盾予以救济。适重庆佛学苑派印传教士法舫法师来馆，见该惟中正鼾睡于本馆会客室内。乃密告保前总领事，谓该惟中在外不守清规，吸烟、饮酒、食肉，甚且宿妓。倘任其在印，殊失国体。保前总领事当将其唤醒，加以规劝。渠亦承认食肉饮酒，不特毫无悔意，且谓他人所赐，自当食之。后经在中国街调查，亦有人谓渠曾吸鸦片。嗣保前总领事又劝其仍返中华寺，安分守己，切勿在外浪游。渠匪特不能悔悟，反变本加厉。有时在外无缘可化之时，以本馆可以随时救济，即来馆索钱，嘤嘤不休。每来必在会客室仰卧沙发，昏昏睡去，醒来时即高声噪闹。某次并紧握保前总领事之臂，讨索不已。来馆请领签证之外人殊引为奇。当时本馆随习领事刘宗翰及邝自修两员均目睹。惟该惟中事后仍常来本馆吵闹，不胜其烦。至客岁九月廿五日该惟中又来索取救济费，适在其酒醉之后，语言紊乱，不堪形容。保前总领事

以其不可救药，非送其返国，无以禁其在印之败行。当时又无法趋（驱）之出馆，乃当以电话通知公安局，副局长陶尔逊派员来馆领去，暂时加以看管。本拟实时电呈钧部请示，并乞钧座商请有关机关将该惟中押送回国。嗣以本馆新旧交替，保前总领事又奉召回国，以至迟延四阅月。查该惟中确系败类，倘不押解回国，何以正国际听闻，更无以维持侨胞之法纪。奉电前因，理合据实详陈，敬乞鉴核，示遵为祷！驻加尔各答总领事陈质平叩感！

中华民国三十四年元月廿七日

惟中在印度的行为与他的两个身份不符，其一是出家人，他宣称是云游十方的和尚，但他有吸烟（鸦片）、饮酒、食肉、狎妓等恶习，完全违背了佛教的清规戒律；其二是中国人，他在东印度到处浪游，“向印人乞讨，侮辱国体”，且对领事馆的工作造成了困扰。在外交人员看来，惟中的行为不符合礼仪，损害了国家形象，才是最严重的错误。值得注意的是，惟中的行为并没有直接触犯印度的刑律，他不是被印方直接抓捕的，而是因在使馆内行为失当，由前任总领事保君健向加尔各答警察局报案之后，担任警察局副局长的英国人陶尔逊派人前来逮捕并关押他的。此后，印方多次要求中方尽快处理此事，显然是不愿意长期关押惟中。总领事馆由此向外交部报告，再由外交部向国民政府军事委员会请示，由蒋介石批准，将惟中押解回国。总领事馆与印方协商，先由当地政府押送惟中至在兰姆伽的中国驻印远征军司令部，再将其押解回国。4月19日，外交部驻云南特派员公署王特派员派科长窦志鸿在机场接收被遣送的惟中，送其至驻昆明的陆军总司令部何应钦总司令处发落。惟中的事迹说明了抗战时期有少量的僧人（或假冒僧人者）在东南亚或印度浪荡游方，其行为造成了不良影响。这些人的不良行为多数是治安方面的，只有很少的涉及刑事犯罪，而且由于语言沟通的困难，他们与印度民众交流不多，基本上是针对在印的华人群体，也受到驻印的中国使领馆外交人员的管辖或控制。



图6 陈质平有关旅印和尚惟中一案的报告之一页

因此，他们既不是中国安插在印度或试图获取在印影响力的人员，也不会对英国在印的殖民统治造成什么冲击。在对读史料的过程中，我们应该认真分析其行为，不宜夸大他们在印度的作用。

民国时期的中印交流无疑是频繁的、双向性的。双方有来有往，不仅有中国僧人去印度，也有不少来华的印度僧人（佛教徒、印度教徒或锡克教徒等）。印度僧人在华居留或者短期游览者均有，他们的活动不仅仅局限于宗教，也与政治、

经济、文化等多个方面有关^①。1935年3月底，印度名僧纳罗达到上海演讲^②。1936年1月17日，《南京日报》报导了一位印度僧人从印缅经西南来南京的消息：

印度僧人巴拿马伦系加尔各达大学文学士，于一九三四年六月，由印度至缅甸，后由缅甸至云南、四川、湖北、安徽、上海、杭州一带。其所经过之名山如普陀、天台、九华、雁荡、东西天目等，沿途对于佛教情形及古迹名胜，均经详加考察。顷由杭步行来京，住汉府街佛学研究会。该会定于本星期日下午

① Cao Yin, *From Policemen to Revolutionaries: A Sikh Diaspora in Global Shanghai, 1885-1945* (Leiden: Brill, 2018).

② 《印度名僧过沪演讲》，《新闻报》1935年3月29日第十二版。又，《印度名僧纳罗达演讲》，《新闻报》，1935年4月1日第十三版。

午一时，请巴氏讲演佛学，欢迎各界人士前往听讲。巴氏在京约有一星期之勾留，即行由京赴平。一月后东渡赴日，作长期之考察云^①。

除了这些名声较大者之外，他们中也有不少的普通人，如北京市档案馆中有一份1937年的《北平市警察局内四区区署呈送为广济寺请将留住印度僧人一名请安置卷》（档案号J181-021-51353）。“国史馆”有一份1948年的《印度僧人尘空被火车碾毙案》（档案号020000000039A），记录了一位普通印度僧人的生命悲剧。

二、籍籍无名的赴印僧尼群体与鸟巢禅师

民国时期旅印的中华僧尼中，除太虚法师作为一代佛教领袖名满天下之外，苇舫、法舫、道阶、德玉、白慧等法师也颇有名望。但即便永虔法师、仁证法师、果莲比丘尼等在印度造寺之人，也没落下多少名声。民国时期赴印度巡礼佛地的一些僧尼，有些类似天台山僧谛融和尚那样，曾在报刊上留下了些许的记载^②，但大多数的赴印僧尼在佛教史上属于籍籍无名之辈，他们并没有留下详细的记载，其身影只是偶尔出现在华人的旅印游记之类的作品中，有时候甚至连姓名或法号都没有记下。

1931年4月1日，谭云山与悲观法师一行游历时，“至浩拉车站，又有一四川和尚，急急赶来，他是专来印度朝拜佛教圣地的，刚由缅甸到加尔各答。听得我们结伴同游，真是喜出非常，所以特地赶来，要跟着同去”。在布达伽雅朝佛休息所，他们一行又遇到“另有一中国和尚，带一小徒弟，也常住在那里”。这三位和尚都没有俗名，也没有

^① 《印度僧人由杭步行来京》，《南京日报》，1936年1月17日第六版。

^② 《赴印度巡礼佛地之天台山僧谛融和尚（照片）》，《良友》，第61期，1931年，第16页。

法号，在谭云山笔下，仅偶尔提及“四川和尚比较矮小”。^①更有甚者，悲观《印度行脚记》一文只提到同行的是“两僧两俗”，四川和尚连影子都没有。1938年，瑞江历经香港、星洲、吉隆坡、仰光、加尔各答，往天竺礼朝佛迹。她在鹿野苑德玉法师的中华禅寺（原文作“中国吱哪寺”）歇息期间，“西藏来一高僧，尝朝佛迹十有七次，故德玉法师请他领导我们朝礼佛迹，蒙喇嘛垂许。西藏称呼和尚曰喇嘛”^②。这位多次来往天竺的西藏高僧也没有留下法名。

李树青《天竺游踪琐记》（1948）提及在菩提迦耶的大菩提树下游览：“这时有几个中国僧人前来招呼，便和他们寒暄了一番。稍加询问，才知菩提场这里有四位和尚一位尼姑。”^③此处提及的五位僧尼，他们也属于那默默的群体，没有“鲜活的面孔”，只有那“黯淡的身影”。

在民国时期的这些赴印僧人群体中，其中有一位长期生活在拘尸那迦佛涅槃的娑罗双树上的中国僧人，被称为“鸟巢禅师”。鸟巢禅师是一位特别出奇的僧人。本文就是试图对这位鸟巢禅师的“传奇”事迹进行梳理，以考察民国中印佛教交流的某些侧面。

有关鸟巢禅师的事迹，同样未记录于任何僧传类型的著作之中，而是出现在中国学者的赴印旅行类作品之中。相关的主要著作按见面或写作年代排列如下：

谭云山《穷恒河考佛迹——印度游记之一》（续）（1932年见）^④

陈友生《西天朝佛地》（1934年见）^⑤

① 谭云山：《穷恒河考佛迹——印度游记之一》，《大陆杂志》，第1卷第6期，1932年，第1—13页。（续），《大陆杂志》，第1卷第7期，1933年，第1—18页。该文收入谭云山：《印度周游记》，南京新亚细亚学会，1933年。

② 瑞江原著、化空整理：《朝天竺记》，《佛学研究》，总第二十八期，2010年。

③ 李树青：《天竺游踪琐记》，第51页。

④ 谭云山：《穷恒河考佛迹——印度游记之一》（续），《大陆杂志》，第1卷第7期，1933年，第1—18页。

⑤ 陈友生：《西天朝佛地》（印度通讯），《前途》，第2卷第10期，1934年，第1—14页。

瑞江《朝天竺记》(1939年见)^①

李俊承《印度古佛国游记》(1939年见)^②

苇舫《佛教访问团日记》(1940年2月3日见)^③

赵朴初《和平教义下的团结》(1956年12月30日写)^④

金克木的回忆性散文《鸟巢禅师》(1984年写)^⑤

本文以上述文献为依据,重点分析这位堪称一代“奇僧”的中国禅师的事迹书写。这几位身份不同的作者以不同的笔法来呈现“鸟巢禅师”的形象。笔者认为,探讨这位“下层”僧人在印度生活的历程及其“传记”般的书写,有助于扩展僧人传记的研究视野,深入认识近现代中印人文交流与宗教互动的复杂性。

三、从“蔑戾车”到“罗摩下凡”:鸟巢禅师 善修的传奇形象

鸟巢禅师的身影最早出现在谭云山1933年发表的《穷恒河考佛迹——印度游记之一》一文中。1928年,谭云山受泰戈尔的邀请,从此一直在印度国际大学任教,于1937年创办国际大学中国学院,使之成为近代中印人文交流的一个重要平台。1931年4月13日,谭云山一行游历枯尸呐伽(释迦佛涅槃处),在八王分舍利处的大榕树下,遇到了一位浙江和尚,“名印道,号善修,为南海普陀山寺僧”。该僧人“在树下傍着树身架了一间小茅房,住在里面修行。他打坐过夜,已经

① 瑞江原著、化空整理:《朝天竺记》,《佛学研究》,总第二十八期,2010年。

② 李俊承:《印度古佛国游记》,上海:商务印书馆,1940年,第61—62页。

③ 苇舫:《佛教访问团日记》,本书编委会编集:《太虚大师全书》第三十二卷《杂藏·文丛》,北京:宗教文化出版社、全国图书馆文献微缩复制中心,2005年,第59—280页。

④ 赵朴初:《和平教义下的团结》,《现代佛学》,1957年第2期,第3—11页。此据赵朴初《赵朴初文集》(上),北京:华文出版社,2007年,第200—220页。

⑤ 金克木:《鸟巢禅师》,《天竺旧事》,北京:生活·读书·新知三联书店,1986年,第22—30页。

好几年了”。谭云山的这篇游记后来收入《印度周游记》一书的第五章《穷恒河考佛迹》第四节“到估尸呐伽——（释迦佛涅槃处）”中，描述了该法师的姓名、来源地（家乡：南海普陀山寺僧）、住处（树旁之小茅屋）、来印度的时间（已经来了好几年了，至少是在1930年之前）。在谭云山笔下，善修的主要事迹包括了三个要点，其一，他与当地印度人的互动关系较好。其饭食由民众供养，还包括赠送红糖（作为礼物的甜品）。其二，尽管存在语言的障碍，但善修还能通过念咒等方式为当地民众治病，甚至还使用了中成药八卦丹之类。八卦丹是他随身携带而来，还是在当地配制的，文中并未做交代。其三，善修对来参观佛迹的中国人比较客气友好，他给游客提供自己制造的“牛奶咖啡”来解暑。谭云山对善修事迹的了解，主要靠善修自己的叙述。其叙述中，突出了善修与自然的和谐相处，特别是与蛇的关系具有神奇的意味，能与蛇“对话”。谭云山通过对照《法显传》中的相关记载，从“独居异国”、生活条件极为简陋困苦的善修那里得到的感觉是“骇然惊异而又悚然起敬”。他的结论是：“善修和尚乃一奇人也。”^①这种“奇人”（“奇僧”）的印象，基本奠定了对善修和尚的“标签化”认知。

1934年6月12日，陈友生得谭云山等人之陪伴，开始游历印度佛教古迹。陈友生《西天朝佛地》一文的第四部分“佛涅槃处”，再次提到了善修和尚。在佛涅槃处东边一英里的“八王分舍利处”有一大榕树，“有中国和尙一人，道号善修，普陀山寺僧，来印已七八年，据此榕树为庙”。此处的书写与谭云山的《印度周游记》部分相似，但善修和尚的斗室已经有五层的结构，“见余等远来，即由树之最高处爬下，甚表欢迎”。这说明善修和尚已经由树下移居到树上，但此时他还没有因此事而获得专门的称呼。陈友生对善修和尚有近距离的细致观察：“观其相貌，约三十许人，黑发长毛，短小精悍，声音嘹亮，四肢粗

^① 谭云山：《穷恒河考佛迹——印度游记之一》（续），《大陆杂志》，第1卷第7期，1933年，第11页。

硕。腰围纱布二三尺，无所谓衣裤，身上疤痕累累，由于烧肉点灯供佛而成。”在与善修和尚的交谈中，得知其情况：“自言居此已四五年，初来坐立树下，栴风沐雨者凡六月。后始结屋，继乃上树，终年不睡，昼夜打坐。每日或食一餐，或数日不思一食。”善修和尚维持与当地土著的良好关系，靠的是他的诸般修行的表现。“土人供养甚谨。……盖善修之生活行动，十分神秘，土人认为神明，时来膜拜，卜问求医者，常自附近数十里而来。”善修和尚对陈友生诸位也“分赠药丸数粒，系喇嘛恩赐之物，可以却病延年”。可见，医疗活动已成为善修和尚的有效手段。正由于善修与土著的良好关系，使得在此地生活的缅甸和尚对之十分不满。“惟缅甸庙中和尚，常相欺陵，时向当地警察诬告，强其远去云云。”“缅甸和尚羨而妒之，时与为难。而此地之华人绝无仅有，领事官又不能尽保护之责，弱国之民到处吃苦，余独不为此僧叹息也！”善修和尚的遭遇不仅反映了在异国他乡的宗教信徒之间的竞争，而且也被视为是弱国受欺的例证。陈友生一行对善修和尚的起居情形进行仔细观察，并摄影留念。他根据唐代白居易访问“鸟巢禅师”的故事，而将善修和尚比拟为鸟巢禅师。透过对话和观察，陈友生对善修和尚能与蛇群共处，“万物并育而不相害”之道有所领悟。“我等心情大受此僧震荡”，“但觉其意志坚强，信仰肯定，生死可置之度外，以此作事，何事不成；以此革命，何功不就。”^①善修和尚对陈友生之类世俗人士的感动，说明其苦志修行确实有过人之处。

1938年，广东比丘尼瑞江只身下南洋，探访佛迹。经加尔各答上岸，访问印度多地。她留下的《朝天竺记》中，再次记载了与善导（修）和尚相遇的情形：

次礼尊者化身塔，及观双林古树，世尊示现火化处。此双树头各有共拾六根，高数十丈，树身中夹成一穴。有一中国四川和

^① 陈友生：《西天朝佛地》（印度通讯），《前途》，第二卷第十期，1934年，第8—9页。

尚名善导，年四十余，于此穴中修行，高秀雄壮，面红如火，声响如雷。江等往见，值他去村落行化，闻其于此七年用功，每年行化两次，此处土人敬他如生佛云。江思祖国大僧，苦行异域，若不礼见，殊觉负负，故回宿舍，停住多天。次晨再去拜见，行将近，高声唱阿弥陀佛。和尚于树上亦高声答阿弥陀佛。闻其音声，欣然跑去，遥望见穿黄衣者，抱树徐徐而下。诣前顶礼，和尚交十余片笺吾阅，阅之详察内缘因。和尚始于双树修行，英人不许，因护佛迹故。惟和尚以与此地有缘，虽闻令下，仍住不去。卒被英人拘获，囚系狱中，且放且居，数次如是，乃至落刑逼迫，志坚不退。囚狱月余不食，惟有念佛，形瘦不堪。中英领事，睹其皮骨连立，悯其受苦，故劝笺频投，请其怜惜慧命，处处皆可修行，何必固执一处，违国法律，践犯佛迹。兼有缅甸中印的僧人，亦劝书连迭，詎料和尚置若罔闻，受刑不畏。且每问案，使其勿在树住，即释之；和尚数数答曰要住，无有退转。后英王闻之，敬其志坚，怜其受苦，故下令释之，许其往双树住。善导大德，可谓遇难不避，终成其美矣。儒云：苛政猛于虎。余云：精诚猛于政矣。阅书毕，江顶礼长跪合掌，和尚为吾说法云：“汝是出家[人]，要发无上心，要行无上行，要度无量众，与汝有缘，龙华会上再见。”^①

瑞江的笔下不仅描绘了善修和尚的形态“高秀雄壮，面红如火，声响如雷”，“此处土人敬他如生佛”；而且从法师交给她的“十余片笺”中，了解到对方在此地生活的详细情况。有关“被英人拘获，囚系狱中，且放且居，数次如是，乃至落刑逼迫，志坚不退”，甚至“英王闻之，敬其志坚，怜其受苦，故下令释之，许其往双树住”这样的神奇经历和特殊待遇，都是善修和尚自我的书写（或者是托他人所写）。

^① 瑞江原著、化空整理：《朝天竺记》，《佛学研究》，总第二十八期，2010年。

1939年，李俊承《印度古佛国游记》中，留下了“拘尸那树上之苦行僧”（A Chinese monk living on the tree）的照片。该照片并非近景，因此，坐在树穴中的善修和尚显得如陈友生笔下的“短小精悍”，而看不出瑞江所描绘的“高秀雄壮”之态。

近处参观即毕，德玉师前导南行赴一英里外之罗摩巴宰堵波（Rama Bahr Stupa）。该宰堵波已倾圮，唯余瓦砾堆，颇高如小山。上有二大树，有中国僧人善修法师在一树上结庐苦修，已历多年。德玉师与彼相识，呼之下树相见。予赠资为袈裟费，拒不收。予等为摄影二帧，乃归（图四十）^①。

李俊承的描写非常简单，但留下了唯一的珍贵照片。他笔下的“结庐苦修，已历多年”八字，则可从照片中加以想象其日常的修行。善修法师拒不接受李俊承的“赠资为袈裟费”之举，也说明其品性之不凡。

善修法师虽然穴居偏僻乡野的大树之上，但他并非对外界事情充耳不闻，而是有明确的了解信息的管道。1940年，太虚率团访问印度，是当时中印宗教与文化交流的一件大事。太虚一行也参访了拘尸那迦。释印顺《太虚法师年谱》记载1940年2月之事：



第四十圖
拘尸那樹上之苦行僧

(A Chinese monk living on the tree)

图7 鸟巢禅师的照片，出自李俊承
《印度古佛国游记》

^① 李俊承：《印度古佛国游记》，第61—62页。

三日，赴拘尸那途中，沿途受民众之欢迎，大师记以诗曰：
甘地尼赫鲁太虚，声声万岁兆民呼。
波罗奈到拘尸那，一路欢腾德不孤！
抵拘尸那，礼塔及佛临涅槃像，访八王分舍利处（访记）^①。

此处未提及善修法师。苇舫《佛教访问团日记》中则有稍微详细的访印日记。当天，在车站迎接太虚一行的人群中，“有一印装的和尚，问‘太虚大师’。我以为这位印度和尚懂得中国话，极为难得”。这位所谓的“印度和尚”实乃“所谓鸟巢和尚善修”，与太虚随行的谭云山是他的老熟人了。在中国高级佛教僧侣（如太虚及其随从）看来，鸟巢禅师（鸟巢和尚）外形上已经成为“他者”，即“这位印度和尚”，具体的标志是服装与肤色：“穿着印装”“身上黑的程度”，但保留了内在的标志——“懂得中国话，极为难得”。太虚一行到了八王分佛舍利处，所见的情景是：

我们到达后，看到这原是佛塔被毁，为尘土所封，成了一座土山，上面并长了一株大榕树。“鸟巢和尚善修”就在这树上坐修。善修和尚在这株树上，已足足十六年。我们看他上树时，走得很快，如履平地。又说：树上蛇很多，都已皈依他^②。

苇舫并未提及太虚与“鸟巢和尚善修”之间的任何互动，但他提到了善修上树如履平地，似乎将其当做一场表演。而“树上蛇很多，都已皈依他”，也是当做一项神奇的本领在描述，其中不无难以相信的意味。无论如何，善修在树上坐修已经“足足十六年”，这都是一件很有毅力和恒心的事情。但苇舫并未像陈永生、瑞江那样有更多的感慨

① 释印顺：《太虚法师年谱》，北京：宗教文化出版社，1995年，第253页。

② 本书编委会编集：《太虚大师全书》第三十二卷《杂藏·文丛》，北京：宗教文化出版社、全国图书馆文献微缩复制中心，2005年，第180—182页。

和油然而生的敬佩。而从数字“十六年”来计算，那么，善修“上树”的时间至少是在1924年。

1956年11月21日，赵朴初一行在参加完尼泊尔举行的第四届佛教徒大会并参观佛陀诞生圣地蓝毗尼之后，赴印度出席佛陀涅槃二千五百周年纪念活动（11月23日—12月2日）。应印度的安排，12月3日开始了近十天的朝圣之旅。在拘尸那迦，赵朴初有如下的观察和感想：

今年由于佛陀涅槃纪念，印度政府把这个圣地从头整理建设，现在显得很庄严清净。……佛灭后荼毗处，原来也有一座大塔，早已倒塌了，看起来像是一座小山丘。上面原来有一棵大树，有一位中国和尚名叫善修的，在树上坐了十二年，当时四面都是蔓草荆棘，蛇虫群聚。最近印度政府进行修建工作，才请他下来，造了一间屋子给他住。我们特地去拜访了他。又有一位中国老比丘尼名果莲的，在那里独力募建了一所中国佛寺，名双林寺。今年夏间才正式落成，规模很是可观。这两位一僧一尼，各有特立独行之处，他们的毅力是难得的^①。

赵朴初没有直接描绘善修的形象，有关善修“在树上坐了十二年”的时间也是不准确的，但是赵朴初用以前的环境“蔓草荆棘，蛇虫群聚”从侧面凸显了善修的“特立独行”，并赞扬了善修与果莲两人的超凡毅力。赵朴初的这一简短记载非常重要，让读者知道善修在大树上的修行至少延续到了1956年夏天。从1924年到1956年，善修在树上修行至少是32年，这是何等令人惊讶的壮举！

最后一位描述善修和尚的可能是金克木，他于1941—1946年在印度度过了五年的时光。1984年，金克木的回忆性散文集《天竺旧

^① 赵朴初：《和平教义下的团结》，《赵朴初文集》（上），第217页。

事》中，有一篇《鸟巢禅师》。金克木也是和德玉老和尚一起去参访拘尸那竭罗的。德玉法师特地带他专门去会见住在树上的鸟巢禅师。两人还进入了鸟巢禅师在树上的巢居之地。在三人的谈话中，金克木判定鸟巢禅师是“一口浙江温州口音的话”（倒是与普陀山距离不太远）。鸟巢禅师在讲述自己的经历时，最突出的主题是“我一定要见佛，我一定能见到佛”，因此，他到西天朝圣，在佛涅槃之圣地住下修行，以实现自己的愿望。鸟巢禅师与当地人的关系也是一波三折，从冲突（不布施、不允许他住树下、拆其树巢）到“反而有人来对着大树向他膜拜”，甚至当做“菩萨”行礼。这个转变的过程也是较为漫长的。鸟巢禅师不仅有“亲见佛爷”的坚定意志，而且他还多年坚持做了“艰难的苦行”。虽然在数十年之后，金克木已经忘记了鸟巢禅师的法号，但他还记得在车站时一位印度知识分子向他介绍鸟巢禅师的情形：

原来这一带被居民相信是印度教罗摩大神的圣地，所以不容许外来的“蔑戾车”（边地下贱）在这里停留。尤其是那棵大树，那是朝拜的对象，更不让人上去。“后来不知怎么，忽然居民传开了，说是罗摩下凡了。神就是扮成这个样子来度化人的。你们这位中国同乡才在树上住下来了。居民也不知他是什么教，修的什么道，只敬重他的苦行。你知道，我们国家的人是看重苦行的。”我看他仿佛轻轻苦笑了一下。我想，这也是个知识分子^①。

印度知识分子以“轻轻苦笑”的方式，表达对当地居民和鸟巢禅师的行为都颇不以为然。但他的叙述基本上呈现了鸟巢禅师在当地形象的巨大转变，而且是令人匪夷所思的转变。

^① 金克木：《鸟巢禅师》，《天竺旧事》，第22—30页。

四、鸟巢禅师的“传记”书写方式

鸟巢禅师的事迹并不是一个完整的传记（或者个人生平的“行状”），但是，有关他的事迹描述却延续了至少五十多年（从1932—1984年），而他在印度生活至少也有三十多年（1924—1956年）。因此，有关他的事迹也初步具备了“传记”的色彩。鸟巢禅师的事迹出现在三种不同类型的文体之中，即旅行记（《印度周游记》《西天朝佛地》《朝天竺记》《印度古佛国游记》《和平教义下的团结·朝圣的旅行》）、日记（《佛教访问团日记》）和回忆性散文（《天竺旧事》之《鸟巢禅师》）。其中的旅行记、日记不仅具有较强的“当下/在场时效”，而且本身就是传记文学的特殊体裁（或门类）之一，具有一定的“写实性”。

鸟巢禅师的“传记”的书写方式并不是整齐划一，而是有以下几种：

其一，叙事者的第一人称视角。谭云山、陈友生、瑞江比丘尼、李俊承、苇舫法师、赵朴初、金克木这七位叙事者的身份有很大的差异，其中既有出家人（瑞江比丘尼、苇舫法师），也有亲近佛教者乃至居士（谭云山、陈友生、李俊承、赵朴初），还有对佛教有较深入了解的知识人（金克木）。即便是同为出家人，瑞江比丘尼与苇舫法师也有很大的社会性差异，前者只是广东一个小地方的尼姑；后者则是近现代第一高僧太虚法师的长年追随者，属于生活在有话语权的佛教核心圈中的人物。这七人在印的生活情况也不同，其中既有长住印度者（谭云山）、数年居住者（金克木）、一段时期的居住者（陈友生）、多次往返印度者（李俊承、赵朴初）、一次旅行或参访者（瑞江比丘尼、苇舫法师）。因此，他们眼中的鸟巢禅师的形象是不一样的。他们对鸟巢禅师的叙述，既有当年（当时）的接触与观察，留下的是“直观”；也有当事人晚年的回忆，遗存的只是“记忆”（印象）。此外，这七人

与鸟巢禅师之间的互动情形也各不相同。有的只是单向性的观察、双方交流不多，描述时寥寥几笔带过（比如赵朴初、苇舫法师）；有的则是双方深度的交谈，甚至进入到禅师生活的“鸟巢”之中。与这七人的同行者中，有的基本没有任何表现，比如，太虚法师虽是鸟巢禅师远道前来的敬拜对象，但苇舫法师笔下并未留下二人的任何互动记录，或许说明太虚法师师徒并未表达出对鸟巢禅师有多少的兴趣。鸟巢禅师不仅不通印度语文，连汉字也认字不多，更谈不上对中国佛教义理有多少理解和掌握。他所依赖的“说诵的经咒都是自幼出家时所背诵的”，因此，他在太虚、苇舫这些学问僧面前毫无优势，双方甚至连进行佛理对话的可能性都不存在，自然难以引起对方的关注。德玉法师也是佛教的行动派，他是鸟巢禅师的相熟者，出现在李俊承、金克木的笔下，成为他们了解和认识鸟巢禅师的中介。尤其是李俊承对鸟巢禅师的简要描写，就是德玉法师提供的关键信息。德玉法师与鸟巢禅师都是长年居印的僧人，虽然住处、交际、行化、生活、法事等方面的情况有很大差异，但他俩都有在印度求佛和宏法的心愿，自然就会有“理解之同情”。他俩之间的亲近无疑蕴含在李俊承、金克木的相关文字之中。

其二，鸟巢禅师的自我陈述。主要包括两个方面，一是对话，鸟巢禅师向叙事者（谭云山、陈友生、瑞江比丘尼、金克木）介绍自己的情况，在不同的时期，所介绍的情况侧重不同；二是由他人转呈的“自我叙述”，此乃是对自己的形象建构，此一典型手法表现在鸟巢禅师对瑞江比丘尼的自我写作之成果。换言之，鸟巢禅师给予瑞江比丘尼的那十几页纸上所书写的，相当于他的自我陈述，其中最突出的部分是他因为在树上修行而惹上的官司。鸟巢禅师无论是在对话，还是提供“笺”，对自己行为的叙述都有超越真实的成分，有为自己添光加彩的内在动机。他既要强化自己长期居住树穴的合理性，又要突出自己为了见佛毫不动摇的坚定信念。

其三，作为第三者的“他者”陈述。这实际上是与鸟巢禅师毫不

相干的旁人的描述。这类的旁人并不是指德玉法师，而是指金克木一行在火车站所遇到的那位印度人。正是透过该印度人的描述与定性，我们才知道鸟巢禅师在当地印度民众心目中的位置，以及为何会获得该类地位的原因。

鸟巢禅师的这些“传记”材料基本上属于碎片化的叙述，需要将前述七种文献综合起来之后，才有可能构成具有整体感的一叶。透过片段来连接整体，我们就会发现，鸟巢禅师的“传记”中主要涉及了三个方面的要点。

其一，异域苦修的角色。“鸟巢禅师”这一名称可谓为善修和尚贴上了一个标签，具体出现的时间大致是在1940年之前。鸟巢禅师与苦行相关的活动包括了禁食（被人以为有一个月禁食不吃斋）、住处极为简陋、静坐过夜、烧炙身体等。强健的身体是支撑鸟巢禅师苦修的物质载体。他在一心念佛的同时，还选择了用自己的身体来献祭的方式。谭云山目睹“他身上很多疤痕，都是点灯供佛烧成的”。金克木看到他“露出两膝，满是火烧的伤疤”。这种连佛祖都不主张的“难修的苦行”，恰恰是他的立身之本。正是对自己的生活环境感到“非常安适而且快乐，无忧无虑，无罣无恼”，一心在于求得与佛相见，鸟巢禅师才能自得其乐，成为赴印的僧尼中的“另类”。

其二，多种宗教的关系及其相互的冲突与协调。即便是已经几乎完全超脱了物质与世俗层面，孤单一人的鸟巢禅师还是无法脱离与他人的联系。他的“传记”中，宗教关系并不单纯，涉及中国来的佛教徒、本地的印度教徒、以及同样是外来的缅甸佛教徒，乃至英国殖民政府中的宗教徒。鸟巢禅师生活之处是古代佛教的圣地，是八王分佛舍利之所，然而当地的民众全然已经失去了相关的历史和宗教记忆，只是将此大榕树作为印度教神之居所。鸟巢禅师最初与当地的民众存在冲突，就是因为后者认为此树不容侵犯。经过了较长时间的摩擦之后，民众也了解到鸟巢禅师的修行情况，双方还在医疗方面产生了交集。再加上鸟巢禅师住在高耸的树杈上，从视觉上也形成了“神居”

之感觉，所以，久而久之，他就不再被民众当做低贱的“蔑戾车”人，而是不同凡响的神僧，甚至是罗摩大神的化身。鸟巢禅师与缅甸佛教徒的冲突，是因为双方客观上存在宗教资源的争夺。缅甸佛教徒对他有羡慕和嫉妒，所以去告发他，希望能借助公权力赶走他，以便掌握当地全部的供养资源，但很显然，他们最终也没能达到这个目的。

其三，复杂的政教关系。鸟巢禅师的“传记”中与政治相关联的部分，就是他被当地的殖民政府抓去，关进监狱之中。此事涉及英印官方、司法、审判、领事，而且是多次重复发生。统治当地的英国人认为要保护此树，并不是为了维持佛教文化传统，而有可能是从考古角度来考虑的，只是将其当做文化遗址。保护这些遗址，也是为了维持在当地的统治，因此，当权者就将“破坏”大榕树的鸟巢禅师关起来。作为一名弱国的、边缘的、苦修的，甚至带有几分可笑意味的怪异的和尚，鸟巢禅师没有获得任何外来的有力支持，完全依赖自己坚如磐石的意志，以微弱的个体去顽强抗争，采取比较决绝的绝食、苦修等方式，最终让公权力对其无可奈何，只好允许他继续生活在所谓的“圣树”之上。

余 论

自晚清以来，中国佛学界一则认识到印度本土佛教衰败已久，二则日渐重拾赴印度参访佛教圣地遗址之心。李天纲指出，在杨文会（1837—1911）、章太炎等看来，中国佛学既要与印度宗教对话，重建联系，又要将中国佛教火种返播印土，以图光大其佛教。章太炎1917年发起成立“亚洲古学会”，也是为了建立一种联通亚洲的“文化佛教”。杨文会的这一“华梵融通义自圆”的理念还得到了曾在祇洹精舍受教的太虚法师的认同和推进。太虚参与建立“世界佛教联合会”，出访欧洲，建立“世界佛学苑”及其图书馆；并在抗战期间组团出访南洋和印度，而且不时派遣僧人留学缅甸、暹罗、锡兰和印度等地，其

目的就是求得中国佛教的复兴和推动世界佛教运动^①。但就实际操作层面而言，此事困难重重，中印语言的隔阂就是一个巨大的障碍。1894年初，杨文会在上海与锡兰人达摩波罗（Anagārika Dharmapāla）见面，赞同对方在印度复兴佛教的宗旨^②。为培养传教人才，杨文会在1907年创办祇洹精舍，“冀学者兼通中西文，以为将来驰往天竺振兴佛教之用”^③。他曾在《与释式海书》中指出：

今春同志诸君，闻知印度佛法有振兴之机，彼土人士，欲得中华名德，为之提倡。但两地语言文字，难以交通。明道者年既长大，学语维艰。年少者经义未通，徒往无益。遂议建立祇桓精舍，为造就人才之基。用三门教授，一者佛法；二者汉文；三者英文。俟英语纯熟，方能赴印度学梵文，再以佛法传入彼土^④。

可见，具有国际视野的杨文会非常清楚语言在传教中的作用。他在致李小芸（国治）函中，也提及为培养传教人才的课程设计：“僧徒课程计三门：一者佛学，二者汉文，三者英文。三门精通，方能赴印度布教。”^⑤可惜由于经费缺乏，祇洹精舍仅及两年就废弃了。从此之后，中国佛教界一直未能培养出一批语言与佛学双优的传教僧才。来往印度的僧尼虽然人数不少，但很少有能承担起传教与交流重任者。

1947年，游学缅甸、锡兰和印度多年的法舫法师在《再来一粒》一文（实际为一封书信）中，概述了他对当时中国僧尼在印度的生活

① 陈长松：《太虚大师的世界佛教运动及其思想渊源》，《法音》，2014年第12期，第42—53页。龚隽：《太虚的世界佛教运动与文明论述——以1920年代为中心》，王颂主编：《北大佛学》，第一辑，2018年，第141—167页。

② 李四龙：《“阿尔格尔”考：杨文会的弘法理念与国际视野》，《世界宗教研究》，2010年第3期，第36—45页。

③ 欧阳渐：《杨仁山居士事略》，〔清〕杨文会：《杨仁山文集》，附录，北京：商务印书馆，2018年，第543页。

④ 〔清〕杨文会撰、周继旨校点：《杨仁山全集》，合肥：黄山书社，2000年，第430页。

⑤ 〔清〕杨文会撰、周继旨校点：《杨仁山全集》，第440页。

情形的总体观察：

中国僧尼在印度鹿苑菩提场、祇树园，虽均有中国寺院之建立，但以语言不通，处处困难，且有游僧，日日募化，颇为人嫌。以此之故，中国僧尼在印度，若不求通语文，其发展之力甚微，而地位亦不能提高也。^①

法舫可谓一针见血地指出了“求通语文”对在印中国僧尼的重要意义和最基础性的价值。可以说，没有良好的语言沟通能力，中国僧尼在印要想开拓出佛教的新天地，几乎是难以达到的目标。民国时期在印的道阶、德玉、瑞江、善修等佛门中人，都不具备与印度人顺利进行交流的良好语言能力。他们可以在印度生活较长时间，但主要还是与来来往往的华人交往，他们对印度佛教的影响或者向印度民众传播中国大乘佛教的事工果效，差不多可以忽略不计。瑞江刚到加尔各答时，语言不通，“望岸上皆是胡须黑面，语言形相，目触耳闻，皆无一识，此时真若身处阎罗众中”。异域文化的冲击扑面而来，无法拒绝。“德玉老法师发愿把大乘佛法送归印土”，并未因为他建了华人寺院就得以实现之。善修的行为固然令人钦佩，但他被印度人视为罗摩大神的化身，显然是属于文化的误读，而不是双方的正确理解与交流的结果。

长期生活在印度的中国僧尼，即便是能掌握当地的语言，但由于印度的佛教早已衰败数百年之久，缺乏孕育佛教思想的土壤，中国僧尼难以改变他们固有的宗教信仰。李树青在参观古代那烂陀寺遗迹时，遇到一个中国佛寺，也叫那烂陀寺。该寺的主持是福金喇嘛，司寺务的是其徒弟四川人嘉善。嘉善的汉语不地道，“但他因居处此邦已久，印度话说的到十分流利”。这位能说流利印度话的嘉善，虽能与当地的民众顺畅交流，“同一位朋友击起皮鼓，唱着各类印度的小调儿”，但

^① 法舫：《再来一粒》，《人间佛教》，1947年第5期，第88页。另见法舫著、梁建楼整理：《法舫文集》第六卷“诗书·文存”，北京：金城出版社，2010年，第95页。

也没有在传教方面做出什么成绩。更何况嘉善“一再的说要到加尔各答去作俗事去”^①。

就鸟巢禅师这位特殊的僧人而言，他的这些“传记”中有不少比较正面的叙事，包括凸显他对信念的长久坚持、拒绝接受金钱布施、与自然和动物（蛇）的交流、他与印度民众的互动等情形（尤其是他的“自叙”的重点是与英国人主持的印度法庭的抗争），并透过与古代高僧法显的比较，从而完成了一位中国禅师变成印度教大神罗摩化身的神奇转换。

鸟巢禅师的事迹书写对常见的中国高层僧人与印度名流或上层（如尼赫鲁、甘地等人）的交往是一个有效的补充，他所体现的是无名的、下层的、民间的僧人的形象与活动。他与印度底层社会的互动尤其值得关注和分析。这不仅对深入了解不同身份、不同背景的中国赴印僧尼的宗教活动的整体面貌，增加了更大的可能性；而且对观察近代中印宗教和人文交流的复杂性，提供了颇具特色的案例。

^① 李树青：《天竺游踪琐记》，第123—134页。