

人間何處可安禪

——論八指頭陀的末世體驗與生命安頓*

陳 占 揚**

提 要

八指頭陀乃清末知名詩僧，其人一生敏銳善感，幼時歷經母亡父喪，使之初步體認到生命之無常；而生逢國家多事之秋，更令其心靈蘊罩著一層末世的衰頹與哀感。究其實，詩歌雖是八指頭陀用以回應末世的重要媒介，然其人與「文字」間的緊張關係，仍令一己之內心無法於此得到平靜。進一步來說，佛法與帝國雙雙式微的情境，導致傳統的明心見性及淨土意識逐漸失去安頓當下的能量，個體的解脫陷入更矛盾的僵局，頭陀之詩歌也不免染上斑駁淚痕，莊嚴之梵音

本文 109.08.15 收稿，110.01.17 審查通過。

* 本文原為廖肇亨教授「中國禪宗思想研究」課堂報告，曾宣讀於「臺大中文系第 51 期《中國文學研究》暨第 41 屆論文發表會」（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2020 年 11 月 6 日）。修訂過程中，曾得益於廖肇亨教授、賴霽澄學長，及諸位匿名審查先生惠賜寶貴意見，謹申謝悃。惟一切文責概由作者自負。

** 國立臺灣大學中國文學系碩士班二年級。

DOI:10.29419/SICL.202102_(51).0005

更由此傳出幽冷鬼語；而晚清的覆滅引發了「新／舊」認同的矛盾，使頭陀之末世體驗更顯複雜。要言之，八指頭陀所面臨的困境及其詩歌的特殊意義，均非泛泛的愛國傾向與「出世／入世」衝突所能說明，亟待更為細緻且深入的分析。

關鍵詞：八指頭陀、晚清詩僧、末世體驗、自我安頓

Finding a Place for Chan in the World:

Bazhi Toutuo's End Times Experience and his Search for Inner Peace

Chen Zhan-yang*

Abstract

Bazhi Toutuo, a famous poet-monk in the late Qing Dynasty, had a strong insight and keen observation in his life. In his childhood, Bazhi Toutuo experienced the death of his parents, which made him realize the impermanence of life. Living in an age of uncertainty, his soul was also covered with a layer of apocalyptic crumble and sadness. Although poetry was an important medium for Bazhi Toutuo to respond to the apocalyptic surrounding, the tension between him and "words" still hindered him from reaching inner peace. In addition, the falling of the Dharma and Qing empire had weakened the influence of traditional concepts such as "enlightening mind to reach the nature" and "pure land thought", which led to the dilemma of personal liberation. BaZhi TouTuo 's poetry was not immune to mottled tears, and the solemn Sanskrit sound also conveyed ghost whisper. The ruin of the late Qing triggered the contradiction of the "new/old" identity, and complicated the apocalyptic experience of BaZhi TouTuo. Accordingly, the plight of BaZhi

* M.A.student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

TouTuo and the special significance of his poetry should not be simply viewed as patriotic tendencies or the contradiction between the inner-worldly and supramundane idea. More details are needed to analyze BaZhi TouTuo's poetry and life experience.

Keywords: BaZhi TouTuo, poet-monk in the late Qing Dynasty, end times experience, search for inner peace

人間何處可安禪

——論八指頭陀的末世體驗與生命安頓

陳 占 揚

往古之時。四極廢。九州裂。天不兼覆。地不周載。火熒炎而不滅。水浩洋而不息。猛獸食顓民。鷙鳥攫老弱。于是女媧煉五色石以補蒼天。斷鯀足以立四極。殺黑龍以濟冀州。積蘆灰以止淫水。——《淮南子·覽冥篇》¹

一、引論：青天難補

八指頭陀（又名敬安、寄禪，1852-1912）為清末重要佛門人物，晚年任天童寺住持，² 並為中華佛教總會首任會長。頭陀一生敏銳善感，幼時歷經母亡父

¹ 西漢·劉向編，東漢·高誘注，《淮南子》（臺北：藝文印書館，1974年），卷6，頁168。

² 天童寺乃中國禪宗四大叢林之一，八指頭陀早年遊歷四方時亦曾多次造訪，並寫詩稱譽道：「天下禪宗宿所稱，傳衣自昔有神僧。惟持一點光明種，散作人間無盡燈。」同時自註此詩說：「密雲悟禪師中興天童，其枝葉遍布海內，故稱天童為天下禪宗。」見清·八指頭陀撰，梅季點校：〈前詩未竟其意，復成絕句十五首，追懷往事，並訂天童之游〉，《八指頭陀詩文集》（長沙：岳麓書社，2007年），頁239。本文引用之八指頭陀詩文皆出自此版本，以下將直接於正文後標示頁碼，不再另外加註。又，王廣西曾指出密雲圓悟開啟了天童系詩僧的寫作傳統，相關論述可參王廣西：《佛學與中國近代詩壇》（開封：河南出版社，1995年），頁13-17。

喪，使之首次體認到生命之無常；而生逢國家多事之秋，更令其心靈壟罩著一層末世的衰頹與哀感：

人間火宅不可住，我生不辰淚如雨。母死我年方七歲，我弟當時猶哺乳。
撫棺尋母哭失聲，我父以言相慰撫。迫母已逝猶有父，有父自能為汝怙。
那堪一旦父亦逝，惟弟與我共荒宇。悠悠悲恨久難伸，搔首問天天不語。
竊思有弟繼宗支，我學浮屠弟其許。豈為無家乃出家，歎息人生如寄旅。
此情告弟弟勿悲，我行我法弟繩武。（〈祝髮示弟〉，頁 1）

這首詩表面上哀悼雙親的早逝，並以此指向自身的出家因緣，³ 然而歷史的後見之明卻提醒我們：詩中所呈現之空間（人間火宅）和時間（我生不辰）的不完滿（不可住、淚如雨），實則已如讖語般透露出頭陀一生的困擾；即便「人間火宅」乍看之下乃是佛教常見之譬喻，然而晚清動盪的時局及佛法的式微仍加深了八指頭陀的焦慮，⁴ 甚至令其發出「世已無淨土」（〈武陵春傳奇書後〉，頁 217）的無奈及「大千腥垢無淨區」（〈題魏春階司馬看劍圖〉，頁 217）的感慨。

究其實，八指頭陀早年雖將詩歌寫作視為修行的障礙，以為「出家人不究本分上事，乃有閑工夫學世諦文字耶？」（〈《詩集》自序〉，頁 371）然其人一生

³ 實際上八指頭陀在雙親亡故後並未立即出家，其落髮之因緣還在於偶然的機遇：「一日，見籬間白桃花忽為風雨摧敗，不覺失聲大哭，因慨然動出塵想，遂投湘陰法華寺出家，禮東林長老為師。時同治七年，余方成童也。」見清·八指頭陀撰，梅季點校：〈《詩集》自序〉，《八指頭陀詩文集》，頁 371。

⁴ 舉例來說，晚清佛教便面臨「廟產興學」所帶來的挑戰，提倡者張之洞說：「今天下寺觀何止數萬，都會百餘區，大縣數十，小縣十餘，皆有田產，其物皆由布施而來，若改作學堂，則屋宇田產悉具，此亦權宜而簡易之策也。」見清·張之洞：〈勸學篇·外篇設學之三〉，《張文襄公全集》（臺北：文海出版社，1971 年），頁 819。而何建明評價說：「它使本來就破敗不堪、岌岌可危的中華佛教，猶如屋漏又遭連夜雨，已是生命垂危。」語出何建明：《晚清民國佛教思想史論》（高雄：佛光山文教基金會，2001 年），頁 11。

所留下的著作，仍以詩歌為大宗：⁵

聖教久陵替，邪說亂吾真。神珠不自識，漁目爭為珍。海若揚洪波，毗嵐鼓動塵。五洲一腥垢，萬古同酸辛。哀哉閻浮提，誰為覺斯民？（〈古詩八首其六〉，頁 173）⁶

身處「末法時期」的八指頭陀，⁷ 同時也正歷經晚清政權的衰敗，在這個意義上，八指頭陀的「末世體驗」便不再只是空泛的教義，「邪說亂吾真」、「五洲一腥垢」也成為一種實際的經歷，而頭陀憑藉著敏感而多情的詩心，也往往於詩歌中作出了時代的預言：

雲如潑濃墨，雨似傾盆瀉。田疇水已盈，稻苗花已墜。恨無女媧石，補住青天漏。翹首東杲外，雙眉時一皺。（〈苦雨〉，頁 62）

⁵ 八指頭陀生前即有《嚼梅吟》、《八指頭陀詩集》與《白梅吟》傳世，頭陀捨報示寂後，楊度加以整理其遺稿，於民國八年刊刻《八指頭陀詩集》十卷、《八指頭陀詩續集》八卷及《八指頭陀詩文集》一卷。1984 年，梅季在楊度的基礎上進一步整合頭陀之詩文與法語，並加以附錄有關人士所撰寫的序跋，出版《八指頭陀詩文集》；該書後於 2007 年收於《湖湘文庫》，對內容進行部分修訂，而本文所引用頭陀之詩文亦出於此版。

⁶ 本詩在梅季點校之《八指頭陀詩文集》雖題名為〈古詩八首〉，實際上卻只收錄七首詩歌，而八指頭陀也在詩中的自序裡說：「九月二十八日，過芋香山館訪梅痴子，適黃子耘茂才亦至。掃石坐雨，慨言時事，仰睇浮雲，俯觀剝土。得詩七章，以示依正無常之感。」

⁷ 聖嚴法師解釋說：「末法時期：從佛滅後一千五百零一年（後五百年，或說是從佛滅後一千零一年）開始算起，一共是一萬年的時間。釋迦牟尼佛出生於兩千五百多年前，相當於中國的周昭王時代，到了隋朝，便已進入末法時期，所以當時有一位慧思禪師非常憂慮，因為在這個階段，聽佛法的眾生越來越少；聽了佛法之後能相信，並且照著去實行的更少；即使能實行，但真正證悟聖果的人，幾乎是沒有。我們現在就正處於末法時期。」釋聖嚴：《絕妙說法——法華經講要》，收入《法鼓全集》（臺北：法鼓山文教基金會，2012 年），頁 190。

題目中〈苦雨〉的「苦」字恰好是頭陀生命的關鍵詞，⁸ 而詩中調動女媧的神話，卻揭示出救世母神的缺席，⁹ 甚至未曾留下補天的機會（恨無女媧石）；一首可能出於純粹關心民生（田疇水已盈，稻苗花已墜）的詩篇，也隱然成為末世之詩識；而此種無法單憑己力挽回頹勢，卻又始終不得「外援」的無奈，在往後的歲月中將更為強烈的影響八指頭陀的生命。¹⁰

具體而言，世變的滄桑有時甚至令傳統的明心見性與淨土思想失去安頓的力量，如若有關研究只寬泛談論頭陀的愛國情懷，¹¹ 又或其禪學所體現於字裡行間的寧靜，而忽略了頭陀在末世氛圍下所必然面臨的困境，便將無法真正說明八指頭陀的複雜性。要言之，八指頭陀的末世體驗涉及了更深一層次的存在焦慮，這種特殊的情境，¹² 使頭陀益發感到「人間」乃不可久住之世界，充滿

⁸ 除了早年頭陀行的實踐，八指頭陀更是以「苦吟」作為寫詩的基本態度，他說：「四山寒雪裡，半世苦吟中。鬚易根根斷，詩難字字工。心肝徒自歐，言論有時窮。寂寂平生事，蕭然傳夜鐘。」而章亞昕亦以「八指頭陀一生以苦為樂，苦行而兼苦吟」評價他。章亞昕：〈八指頭陀：最後的神話人物〉，《八指頭陀評傳·作品選》（北京：中國文史出版社，1998年），頁23。

⁹ 關於女媧「救世母神」的形象與意義，可參歐麗娟：〈《紅樓夢》中的神話破釋——兼含女性主義的再詮釋〉，《成大中文學報》第30期（2010年10月），頁105-113。

¹⁰ 政權易鼎的宣統三年（1911），頭陀又因「苦雨」而寫下了對家國的憂心：「誰樓鼓聲咽，積雨黯重林。似灑人天淚，如傷佛祖心。潮橫孤艇立，愁入一燈深。寂寂不成寐，神州恐陸沉。」見清·八指頭陀撰，梅季點校：〈杭州白衣寺苦雨不寐〉，《八指頭陀詩文集》，頁349。

¹¹ 誠如黃敬家所說：「八指頭陀雖為出世僧伽卻關心國家局勢，……因此，研究者多冠之以『愛國詩僧』的名號。不過，他直接反映社會現狀的詩不到一成，即使寫家國憂思，也關連於其對生命之苦及無常的思維。筆者以為，若以『愛國詩僧』之名來概括其詩中的入世關懷，不僅窄化其社會關懷所容納的內涵，同時也無法精確掌握頭陀的真正本懷。」語出黃敬家：〈八指頭陀詩中的入世情懷與禪悟意境〉，《成大中文學報》第29期（2010年7月），頁103。

¹² 此處引用張灝所定義的「情境可以被理解為一個人對於其周圍生活世界的感性認識的核心」。有關張氏對於「思想環境」與「情境」的區分，可參張灝原著，高力克、王躍翻譯，毛小林校譯：《危機中的中國知識份子——尋求秩序與意義》（北京：新星出版社，2006年），頁1-5。

著沉淪的可能及救度的必要；其人之詩歌也因而染上斑駁淚痕，莊嚴的梵音更由此傳出幽冷鬼語；而政權易鼎後，頭陀又是如何在「新／舊」之間尋求定位，進而以知其不可而為之的精神，在末世中走完人生最後一里路，都有待後文詳論。

「此世界是何世界」，¹³ 當政治的帝國與佛法的信仰都走向難以挽回的境地，多情的眾生又將如何在破碎中重組，為自我的心靈與傳統的信仰尋找安放的位置，正是本文關心之所在。¹⁴

二、矛盾與衝突：末世中的困境

究其實，自我安頓本就是人生的艱難功課，免不了思想上的衝突與矛盾。作為虔誠的修行人，佛法無疑是八指頭陀用以安頓自我的重要力量，而他的修行經驗深刻地融入其人之思想，並鮮明的體現於詩歌寫作之中：「細雨孤窗冷，閑吟感暮春。落花飛獻佛，野鳥欲親人。世外詩情淡，山中道味真。此心如木石，何處著些塵？」（〈暮春偶感〉，頁7）有趣的是，此種身處自然空間，進而有所

¹³ 語出八指頭陀友人易順鼎〈告剪髮詩〉之詩句，請參清·易順鼎著，陳松青點校：《易順鼎詩文集》（長沙：湖南人民出版社，2010年），第2冊，頁1055。

¹⁴ 學界目前針對八指頭陀的研究，多半與其人之詩歌創作有關，如哈斯朝魯：〈詩情澎湃的人生——論八指頭陀的禪詩〉，《內蒙古民族大學學報（社會科學版）》2004年01期，頁50-56、孫海洋：〈八指頭陀詩風初探〉，《船山學刊》1998年01期，頁30-34、黃敬家：〈八指頭陀詩中的入世情懷與禪悟意境〉，頁83-114；黃敬家：〈空際無影，香中有情——八指頭陀詠梅詩中的禪境〉，《法鼓佛學學報》第7期（2010年12月），頁107-147。兩岸近年亦出現相關的學位論文，如羅麗姪：《論八指頭陀的禪詩》（武漢：華中師範大學中國古代文學碩士論文，2004年）、鍾笑：《八指頭陀禪師研究》（新竹：玄奘大學中文所碩士論文，2009年）、李文興：《晚清詩僧寄禪研究》（吉林：吉林大學文學院博士論文，2015年）。以上論文中，黃敬家的〈八指頭陀詩中的入世情懷與禪悟意境〉一文嘗結合晚清之時代環境，從感性、理性和靈性三個層次分析頭陀的詩歌表現，而本文採取相似的討論進路，試圖在前賢的研究基礎上，進一步關注頭陀之淨土意識及詩中的鬼語等面向，加以呈現出八指頭陀的複雜性。

感悟的情境，實潛藏著某種邏輯的悖論——倘若頭陀當真如自己所言，乃是「世外詩情淡」，又怎會在「暮春偶感」之時，仍透過寫詩來紀錄此刻的感受？

（一）文字之意義

以詩歌寫作而言，八指頭陀確實與文字有著一段緊張的關係，他一方面享受著：「一錫遙臨翰墨場，滿腔詩興若癡狂。」（〈過巴陵毛靈山茂才書齋〉，頁4）的樂趣，卻又忍不住擔心文字終會障礙了自身的修行，因而寫下：「賦就面減紅顏，詩成頭生白髮。從今石爛松枯，不復吟風嘯月。」（〈戒詩〉，頁54）的誓言。¹⁵ 以「詩」戒「詩」的行為本就顯得自我衝突，而頭陀的焦慮或許與禪宗不立文字的傳統有關，可這是否便意味著佛法毋需任何文字，仍相當值得商榷：

歲月驚看似流水，一年容易又中秋。今日是三明日四，風霜不覺白人頭。
諸仁者，今為八月十五日，乃中天月滿之時。昔有僧因中秋見月得句云：
「今夜一輪滿，清光何處無？」喜極登樓撞鐘，一時傳為佳話。此但世諦文字，何足為奇！如有會得寒山大士「一輪本無照」意旨，則眼光爍破四天下，回視日月之明，猶如聚墨，恁麼方不辜負出家行腳，亦不空度時光。（〈中秋小參〉，頁424）

對於頗受稱譽的詩句（今夜一輪滿，清光何處無），八指頭陀的基本態度乃是將之視為「世諦文字」，然而面對同樣是文字的「一輪本無照」，頭陀的解釋卻讓它成為隱含微言大義的特殊符號。換言之，在八指頭陀看來，問題的關鍵並不在於

¹⁵ 根據梅季所整理的《八指頭陀詩文集》，此詩作於光緒六年（1880），其時頭陀為二十八歲，然而隔年頭陀卻又作詩三十餘首，可謂徹底「破戒」，其中〈次韵季蓉栽孝廉其二〉則說：「新詩賦就佛前呈，字字黃金百煉精。難怪豐干每繞舌，白雲深處識君名。」詩歌寫作不再是有愧於佛陀教誨的行為。見清·八指頭陀撰，梅季點校：《八指頭陀詩文集》，頁56。

作為媒介的「文字」，而是這些符號究竟指涉了何等層次的內涵。

值得注意的是，寫與不寫之間的抉擇，實則也應結合頭陀的末世體驗及末法意識來思考，方能真正理解八指頭陀與詩歌寫作之間的衝突。在人生第一部出版的詩集中，八指頭陀帶著懺悔的心情寫道：

噫，余為如來末法弟子，不能于三界中度眾生離火宅，徒以區區雕蟲見稱於世，不亦悲乎！事將落成，爰敘數語，以志一時之感云耳。光緒六年端午後四日，寄禪子自敘於明州旅泊庵之戒詩山房。（《〈嚼梅吟〉自敘》，頁 367）

頭陀在「戒詩山房」為自己的詩集寫敘，以一種懺悔的口吻進行自我規訓（discipline）。¹⁶ 筆者以為，與其說頭陀乃是在為自己「山僧好詩如好禪」（〈偶吟〉，頁 12）的習氣表示歉疚，倒不如說他是以無法救度末法眾生而感到自責（不能于三界中度眾生離火宅），而此種情緒也確實表現於其詩歌中：「淡月梅花淚轉生（用曉堂句），深愁五濁道難成。此身願化華池鳥，常出柔和贊佛音。」（〈念佛傷懷〉，頁 58）有趣的是，所謂的「深愁五濁道難成」，或也隱含了頭陀的自我指涉——既身處五濁之中，又碰上末法與末世的雙重悲哀，令其深感解脫之不易，而他「畢竟苦吟成底事」、「一生心血在詩中」（〈感懷其一、其二〉，頁 50）更成了與度世救人之本懷相違背的自我耽誤。

必須強調的是，筆者不同意部分論者以「出世／入世」的衝突來解釋八指頭陀的思想困境，只因站在佛教外面看待佛教，往往會以常識性概念來二分「出世

¹⁶ 此一概念近似福柯所謂自我的技術（techniques of self），請參福柯：〈自我技術〉，收入〔法〕米歇爾·福柯原著，汪民安編：《自我技術：福柯文選Ⅲ》（北京：北京大學出版社，2015 年），頁 54。

／入世」，進而先入為主以一己之想法定義「入世的行為」；¹⁷ 然而回到佛教徒的立場來看，其藉由佛法不可思議的功德，欲度無量無邊之眾生，又何嘗不是一種「入世」的精神？¹⁸ 換言之，修行表面上的「出世」，恰恰正是為了「入世」乃至「救世」，而八指頭陀雖在其早期詩歌中寫過：¹⁹「重岩我卜住，寂寞亦云佳。迹不因人遁，情原與世乖。裁雲補破衲，剪草結僧鞋。日夕焚香坐，經年不入街。」（〈山居偶成〉，頁3）但他也同樣清楚表明：「衡雲出岫不知還，留在南來第一山。莫只無心圖自在，好行法雨濟人間。」（〈戲贈與了上人〉，頁33）要言之，「出世／入世」及「頭陀行／菩薩行」未必有絕對明確而永恆的疆界。

在這個基礎上，八指頭陀藉由佛法所欲達到的自我安頓，其實也包含救度世人之意旨，而當自己所寫的詩歌達不到寒山大士「一輪本無照」的境界，淪於一般世諦文字時，痛苦糾結的情緒也將隨之而來，並且隨著時局的惡化，「出世嗟無補」（〈辛丑夏，俞壽臣既歸江南，為詩補贈湘江之別，並寄其兄恪士觀察、陳伯嚴考功兩家父子，次錢牧齋贈別蕭白玉原韵其七〉，頁219），難以轉世諦為

¹⁷ 受政治氛圍與意識形態影響，大陸學者更常出現此種區分，甚至以出世為消極，如梅季說：「在詩歌創作上，他寫了大量愛國憂民、富有感情的作品，但亦有不少談玄說教、宣揚佛法、消極厭世的詩篇。積極的入世觀點，指導他積極地創作出思想性強的作品，消極避世的觀點，驅使他寫出一些消極的詩歌。」見清·八指頭陀撰，梅季點校：《八指頭陀詩文集·前言》，頁7。

¹⁸ 如黃敬家反思說：「身為切身關懷時局的佛教領導人，除了從社會寫實角度分析其詩，更應從佛法層面，站在其身為一位僧人的發心和訓練，來理解其社會書寫的本懷，才更能掌握其實踐佛陀慈悲利生，因而積極參與各種救護行動的發心，從而理解其詩中對家國民生關懷的深刻意義。」語出黃敬家：〈八指頭陀詩中的入世情懷與禪悟意境〉，頁104。

¹⁹ 此處早期詩歌的區分按照梅季的說法，以頭陀十八至三十四歲為早期、三十五至五十一為中期、五十二至六十二為晚期。本處所引〈山居偶成〉與〈戲贈與了上人〉分別為頭陀二十一歲與二十六歲之作品。關於頭陀詩歌的分期，可參清·八指頭陀撰，梅季點校：《八指頭陀詩文集·前言》，頁1。

般若的窘境，便益發令人苦悶；²⁰「不能降伏一詩魔」（〈自題擊鉢苦吟圖其三〉，頁 47）不過只是問題的表面，「我欲吟成佛」（〈詩興〉，頁 19）而不可得，或許才是困境的本質。²¹

（二）禪心與淨理

末世的修行本就不易，八指頭陀自云：「小謫人間廿九年，百回磨折淚如泉。於今盡覺從前錯，火裡原來好種蓮。」（〈廿九歲誕日遣懷〉，頁 42）所謂的「謫」意味著有罪之身，也隱含著空間的移動——從某處來到「人間」，歷經磨練與修行，最終獲得真正的自在。然而，人間的解脫是否便指向了往生淨土，倒是頗值得反思：

師言：人有兩種，法無兩般；迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛，求生於彼；悟人自淨其心。所以佛言：「隨其心淨，即佛土淨。」使君東方人，但心淨即無罪；雖西方人，心不淨亦有愆。東方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何國？²²

《六祖壇經》的這段話常常成為部分修行人批評淨土法門的基礎，而淨土是否

²⁰ 所謂時局之惡化，自然也涉及外國勢力的入侵，而八指頭陀在他另一部詩集的自序中，一方面指出該文乃敘述「學詩緣由……以示學道無成」，另一方面卻提及了法軍的犯台：「甲申，法夷犯台灣，官軍屢為開花砲所挫。電報至寧波，余方臥病延慶寺，心火內焚，唇舌焦爛。三晝夜不眠，思御砲法不得，出見敵人，欲以徒手奮擊死之，為友人所阻。」見清·八指頭陀撰，梅季點校：〈《詩集》自序〉，《八指頭陀詩文集》，頁 372-373。

²¹ 當頭陀以為自己的詩歌不僅是世諦文字時，寫詩便成為佛陀也感歡喜之事：「雨過微雲淨碧虛，一輪皎潔此心如。新詩吟就佛應笑，遙寄維摩長者居。」〈見清·八指頭陀撰，梅季點校：〈寄贈葉煥彬吏部三絕句其三〉〉，《八指頭陀詩文集》，頁 308。

²² 參唐·釋法海撰，丁福保註：《六祖壇經》（臺北：文津出版社，1997 年），頁 131。

實存、修禪人需不需要念佛，又均是複雜且難解的問題。²³

要言之，本文雖無力處理禪淨交涉的重大議題，卻試圖思考八指頭陀在清末的情境下，如何看待淨土，並以此結合其末世體驗進行詮釋。具體而言，八指頭陀的思想深受禪宗影響，他說：

春從何處來？嶺上梅花開。春在何處住？黃鶯啼綠樹。（顧左右云）春光原是自心光，除卻自心都不是。自心春光復如何？能為天地作怙恃。（〈立春小參〉，頁 425）

頭陀在此標舉「自心」的價值（除卻自心都不是），乃是非常典型的禪宗表述，而這種禪學思想的體現，也可以他所寫的詩歌為證：「吾愛童子身，蓮花不染塵。罵之惟解笑，打亦不生嗔。對鏡心常定，逢人語自新。堪嗟年既長，物欲蔽天真。」（〈廿九歲誕日遣懷〉，頁 42）「童子」彷彿是心的原初狀態，「天真」乃是它最可貴的質素，而「天真」雖會受到遮蔽，卻不會根本的喪失。

由此來看，八指頭陀應當是個傾向「自力解脫」，追求擺脫遮蔽而回返童子天真的修行人。有趣的是，八指頭陀曾寫詩道：「焰焰火宅出無方，熱惱何時得暫涼？遙想如來清淨土，微風吹動藕花香。」（〈苦夏懷淨土〉，頁 20）「懷」字意味著懷念，淨土與其說是嚮往之所，毋寧解釋為精神的原鄉，因此頭陀又說：「老病龍鍾只閉關，西方佛國待余還。」（〈余近日養痾天童，影未出山。昨閱報

²³ 如元代中峰明本禪師便試圖消解禪淨之間的緊張關係，他說：「禪即淨土之禪，淨土乃禪之淨土，昔永明和尚離淨土與禪為四料簡，由是學者不識建立之旨，反相矛盾，謂禪自禪，淨土自淨土也，殊不知參禪要了生死，而念佛亦要了生死，原夫生死無根由，迷本性而生焉，若洞見本性，則生死不待蕩而遣矣，生死既遣，則禪云乎哉？淨土云乎哉？」而魏道儒也指出：「禪宗與淨土宗在理論上還有一個重要區別：禪宗主張『自成佛道』，強調自證自悟；淨土宗則主張依靠佛的願力冥資而往生西方淨土世界。前者推崇自力解脫，後者信仰他力拯救。要融合禪淨關係，必須對此作出解釋，溝通兩者的關係。」參魏道儒：〈明本禪師的禪學思想〉，《圓光佛學學報》創刊號（1993 年 12 月），頁 285。

紙禿黎狡詐一節，云余已航海詣東京皈依本願寺大谷派矣，不禁啞然一笑。因為四絕句寄滬上夏穗卿、吳彥復、狄楚青、陳鶴柴》，頁 265）。

客觀來說，對於淨土的懷想並非八指頭陀的特色，²⁴ 而強調自心是佛的八指頭陀，對於往生佛果之說似也深信不疑：²⁵

莫學亡羊泣路歧，一心念佛決狐疑。娑婆輪轉真為苦，早向華池占一枝。

（〈示王氏優婆夷其二〉，頁 62）

念到心空佛也忘，千年暗室忽生光。聖凡情盡離分別，始信西方即此方。

（〈示王氏優婆夷其三〉，頁 62）

八指頭陀鼓勵王氏念佛，明顯希望對方能深信淨土的存在（一心念佛決狐疑），早日經由念佛往生西方（早向華池占一枝），而頭陀也曾於另一首詩歌中強調：「欲往西方安樂國，須憑信力斷疑猜」（〈淨土詩，仍次前韻〉，頁 278），可見他個人也認為只需深具信心，前往淨土便不是癡人說夢般的妄想。²⁶

事實上，念佛法門並不等於念佛禪，²⁷ 而八指頭陀也說：「彌陀慈父應憐我，

²⁴ 「淨土詩」為中國佛教文學所不應忽視的主題，元代高僧中峰明本便曾寫有多首〈懷淨土〉。有關淨土詩之相關研究，可參廖肇亨：〈近世禪者淨土詩義蘊探析——從玉琳通琇的淨土詩談起〉，收入氏著《倒吹無孔笛：明清佛教文化研究論集》（臺北：法鼓文化，2018），頁 429-463。

²⁵ 事實上，不同的宗派對於淨土的立場也各有不同，龔雋便曾指出：「依太虛、印順一系的看法，戒律和淨土是不應獨立成宗而成為中國佛教各家所奉持的共法。不過，各家對淨土的取捨抉擇，都鮮明地表示了自宗的立場。如天台、賢首均以判教的形式會通淨土，但台宗詳於觀門和心具的說明，賢首則重於法界緣起和理事意義上的圓釋。即使禪宗內部各家，對淨土念佛的融攝也有相當複雜的不同。」參龔雋：〈念佛禪——一種思想史的考察〉，《普門學報》第 7 期（2002 年 1 月），頁 1。

²⁶ 安歸曾指出八指頭陀「時慕西方淨土」，並以為可從〈詠懷詩〉看出頭陀對佛國的嚮往，而頭陀也確有「逝辭五濁世，金手引同歸」的表述。詳見安歸：〈八指頭陀歆慕淨土〉，《弘化月刊》第 10 期（1942 年 4 月），頁 20-21。

²⁷ 中國佛教史很早便有了念佛祈求往生的紀錄，而實踐者也未必便是所謂禪宗僧人，其中東晉慧遠當可為典型例證。關於慧遠的念佛思想及其結社，可參〔日〕望月信亨原

願作蓮胎最小男。」(〈明州旅舍書懷，十六疊韵〉，頁 301) 此二句調度世俗人間的倫理概念，以父子關係隱喻某種上下位階，「他力」似乎顯得不可或缺；而頭陀對於往生的願望，更明確體現於〈發願偈〉中：

願意恆清淨，不起貪嗔癡。勤修八聖道，遠離諸邪見。清淨如蓮花，不染世間垢。猛力如龍象，能伏一切怨。若言所思惟，皆順先佛法。三藏聖教門，一念悉能入。大圓□智光，鑑物無迷惑。願捨有漏因，速成無上覺。盡此一□身，往生安樂國。(〈發願偈三章之三〉，頁 127)

發願往生本非稀奇之事，然八指頭陀對於淨土的渴望，卻牽涉到他對於「人間」的失望：「人間何處可安禪？劫火焚燒海欲然。兜率天中猶有漏，好歸佛國證金蓮。」(〈再挽文學士五絕句〉，頁 263) 簡言之，「人間—兜率—佛國」的比較結構，使得佛國成為眾生唯一「解脫」的途徑，也益發突顯此刻的「人間」乃不可久住之世界。

身為晚清的禪者，八指頭陀並未延續前代盛行的「念佛是誰」話頭，²⁸ 只強調往生佛國的必要，且不忘「高齋談淨理」(〈疊前韵再贈〉，頁 220)、「談笑入淨理」(〈酬龔龍陽，五疊前韵〉，頁 220)，然相關的淨土意識實則離不開其末世體驗：

著，釋印海翻譯：《中國淨土教理史》(北京：中國佛教文化研究所，1974 年)，頁 11-18。

²⁸ 如明末的雲棲株宏說：「國朝洪永間，有空谷、天奇、毒峯三大老，其論念佛，天毒二師，俱教人看念佛是誰，唯空谷謂只直念去，亦有悟門，此二各隨機宜皆是也。」又說：「念佛一聲，或三五七聲，默默返問，這一聲佛，從何處起？又問這念佛的是誰？有疑只管疑去，若問處不親，疑情不切，再舉箇畢竟這念佛的是誰？於前一問，少問少疑，只向念佛是誰，諦審諦問。」關於株宏禪淨思想的研究，可參〔日〕荒木見悟原著，周賢博翻譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》(臺北：慧明出版社，2001 年)，頁 176-206。

相逢休話永嘉年，痛哭金甌缺不圖。佛眼亦因塵劫閉，禪心如在滾油煎。
七分擬割花宮地（時議僧道十分田產者，抽七分充學堂經費），一線憂存
杞國天，太息江河今日下，中流砥柱賴公賢。
不幸同生衰晚年，腥羶分布地球圓。蝸頭有利都爭括，龜背無毛尚苦煎。
縱是魯連難蹈海，若非靈運定生天。知公便死猶睜目，王室中興望後賢。
（〈奉訪陸太史，次前韵二首〉，頁 239）

八指頭陀一方面覺察到自己生錯了時代（不幸同生衰晚年），感嘆著世界壟罩了某種「惡」的氛圍（腥羶分布地球圓），而面對著「時議僧道十分田產者，抽七分充學堂經費」的現實局勢，原有的明心見性也已無法令眾生於此尋得自在（禪心如在滾油煎）；²⁹ 縱然頭陀可援引上述的淨土意識以求安慰，然往生佛國也畢竟不是立時便能兌現的拯救，因此從「安頓當下」的角度來說，禪淨二者於此均不免暫失救度的能量，末世氛圍中的生命個體也依舊是徬徨無依。

在這個意義上，八指頭陀的文學創作便有了另一有待詮釋的面向，即是那展現了傳統詩禪意境的作品外，參雜著淚水及魅影，同時隱含末世哀音的詩篇。

三、世變詩風

晚清詩壇在當時「中／西」與「新／舊」的文化角力下，一方面有汲汲營營於詩界革命之黃遵憲（1848-1905）、梁啟超（1873-1929）；亦有傳統復古的三大詩派，即王闓運（1833-1916）為首的「漢魏六朝詩派」，樊增祥（1846-1931）和易順鼎（1858-1920）所代表的「中晚唐詩派」，以及陳三立（1853-1937）、鄭

²⁹ 八指頭陀另有詩句說：「世態紛無定，禪心亦惘然。」益發突顯藉由禪學安頓自我及眾生的困境。見清·八指頭陀撰，梅季點校：〈天童坐雨懷陸漁笙太史，即次其去秋游山原韵四首〉，《八指頭陀詩文集》，頁 287。

孝胥（1860-1938）等人的「宋詩派」。值得注意的是，八指頭陀與三派詩人，如王闓運、易順鼎、陳三立都有交情，而研究者黃培根據頭陀的詩風，將之歸於中晚唐詩派，³⁰ 並解釋此派風格的成因：

他們不願意跟隨當時學宋、學漢魏的主流詩風，而試圖詩學創新，在當時重視詩學淵源的文學氛圍中，詩學溫李成為唯一的選擇，所以他們不約而同地匯聚到中晚唐旗下。³¹

究其實，相較於溫李的綺豔詩風，³² 八指頭陀「一片禪心明杲日，十分詩思入新梅」（〈和天童秋林老宿見寄原韻〉，頁 35）的詩僧形象，及其人「靜覺風帆動，苦吟霜鬢繁」（〈辛丑夏，俞壽臣既歸江南，為詩補贈湘江之別，並寄其兄恪士觀察、陳伯嚴考功兩家父子，次錢牧齋贈別蕭白玉原韻其七〉，頁 219）的創作態度，更易令人聯想到孟郊（751-814）及賈島（779-843）。³³

除了上述總體式的風格印象外，本文則試圖從以下兩個為多數頭陀詩歌的研究者所忽視的面向，進一步說明世變氛圍中，相關書寫特徵的複雜意義：

³⁰ 詳參黃培：〈晚清民國時期中晚唐詩派及其詩歌史意義〉，《江西社會科學》2012 年第 10 期，頁 108-109。另外汪辟疆則評價八指頭陀說：「寄禪詩在湘賢中為別派，清微淡遠，頗近右丞，惟喜運用佛典，微墮理障。」參汪辟疆撰，高拜石校注，周駿富補：《光宣詩壇點將錄校注》（臺北：明文書局，1985 年），頁 177。

³¹ 黃培：〈晚清民國時期中晚唐詩派及其詩歌史意義〉，頁 109。

³² 詩學溫李以致詩風綺豔的解釋，若放在樊增祥與易順鼎身上確實較為合適，如樊氏便曾評價易順鼎的詩句：「樊山目空一切，從不輕許可人詩，而于余初至關中詩，則傾倒備至。……『何忍呼他為禍水，尚思老我此柔鄉。』」評曰：「綺豔。」見清·易順鼎著，陳松青點校：〈琴志樓摘句詩話〉，《易順鼎詩文集》，第 3 冊，頁 1873。而樊增祥的詩歌也確實偏於濃麗而流轉，有關二手研究可參劉世南：《清詩流派史》（臺北：文津出版社，1995 年），頁 551-571。

³³ 有趣的是，聞一多在研究賈島時曾注意到一個耐人尋味的現象：「為什麼幾乎每個朝代的末葉都有回向賈島的趨勢？宋末的四靈，明末的鍾、譚，以至清末的同光派，都是如此。」參見聞一多：〈賈島〉，收入《聞一多全集》（武漢：湖北人民出版社，1993 年），第 6 冊，頁 61。

(一) 天下無不可哭³⁴

誠然，八指頭陀乃多情敏感之人，無論是友人的離別、懷古的幽思、歲月的流轉、親友的逝去，乃至度世的虔誠，都能令其動情而落淚，³⁵ 尤其在「憂時無寸補，慚愧事空王。」（〈野寺〉，頁 184）的情境下，頭陀的詩歌便不免沾染了更多的斑駁淚痕。究其實，「眼淚」在晚清可謂有著強烈的時代象徵性，如劉鶚（1857-1909）便說：

嬰兒墮地，其泣也呱呱。又其老死，家人環繞，其哭也號咷。然則哭泣也者，固人之所以成始成終也。其間人品之高下，以其哭泣之多寡為衡。蓋哭泣者，靈性之現象也，有一分靈性即有一分哭泣，而際遇之順逆不與焉。……吾人生今之時，有身世之感情，有家國之感情，有社會之感情，有種教之感情。其感情愈深者，其哭泣愈痛。此鴻都百鍊生所以有《老殘遊記》之作也。棋局已殘，吾人將老，欲不哭泣也得乎？吾知海內千芳，人間萬豔，必有與吾同哭同悲者焉！³⁶

³⁴ 語出八指頭陀友人易順鼎的「自傳」：「哭龕者，不知何許人也。其家世姓名，人人知之，故不述。……哭龕平時謂天下無不可哭，然未嘗哭，雖其妻與子死不哭。及母沒而父在，不得渠殉，則以為天下皆無可哭，而獨不見其母可哭。於是無一曰不哭，誓以哭終其身，死而後已。因自號曰『哭龕』。」請參清·易順鼎著，陳松青點校：《易順鼎詩文集》，第 3 冊，頁 1289-1290。

³⁵ 此處姑舉一例：「我不願成佛，亦不樂生天。欲為婆竭龍，力能障百川。海氣坐自習，羅刹何敢前！髻中牟尼珠，普雨粟與棉。大眾盡溫飽，俱登仁壽筵。澄清濁水源，共誕華池蓮。長謝輪迴苦，永割生死纏。吾獨甘沉溺，菩提心愈堅。何時果此誓？舉聲涕漣漣。」見清·八指頭陀撰，梅季點校：〈古詩七首其七〉，《八指頭陀詩文集》，頁 173。

³⁶ 清·劉鶚：《老殘遊記·自敘》（臺北：三民書局，2005 年），頁 1。王德威也解釋說：「淚水和憂鬱，是清末民初小說感性光譜中的首要特色。如前所述，哭泣是《老殘遊記》的主題。國家傾頹，文人如劉鶚不由得為之愴然淚下。劉鶚並非將個人情感納入寫作的唯一例子。1902 年，吳趼人發表了五十七篇短文，總其名曰《吳趼人哭》。他為國家危機而哭、為世風日下而哭、為人情澆薄而哭、為個人有志難伸而哭。……哭

此處所列舉之感情，也不難在八指頭陀的詩文中尋得。³⁷ 筆者以為，生命個體的情緒往往是複雜而非單一的，哭泣以水性的力量將抽象之情感具象化，幾行清淚可能同時交織著身世、家國，乃至信仰的感情：「十八年來復此游，蕭然不覺雪盈頭。名山事業吾何有？塵世滄桑佛亦愁。太白峰前雲似蓋，玲瓏岩下月如鉤。平生無限傷心淚，稽首空王獨自流。」（〈天童寺書感〉，頁 229）面對糾結而難以自遣的內在苦痛，淚水彷彿成為文字之外，另一種回應末世的重要媒介。

進一步來說，頭陀「平生無限傷心淚」中最值得關注的部分，實則是有別於一般士大夫的，一種針對生死的辯證以及佛法式微的焦慮，前者尤其具有某種無窮無盡，不得出離的悲劇感：

步出城門西，高墳何累累。年深墳土裂，白骨委蒿萊。墳旁哭者誰？云是白骨兒。生既為死泣，死亦待生悲。哀哉億千劫，無有淚絕時。（〈述懷其四〉，頁 109）

生死並非單向的過程，兩者的循環往復乃是輪迴觀念苦痛的本質（生既為死泣，死亦待生悲），而八指頭陀以佛教特有的時間觀念（哀哉億千劫），加重了此一不由自主的迴圈所蘊含的苦難，也使現實人生中絕非永不停歇的淚水，在文學世

泣總不是一己私事。據說林紓在翻譯《茶花女》時深受感染，不時停筆嚎啕，聲聞戶外。」見王德威：〈一八四一至一九三七的中國文學〉，收入孫康宜、宇文所安主編《劍橋中國文學史·卷下》（臺北：聯經出版社，2017 年），頁 447。雖說八指頭陀並非小說家，然而他畢竟共享了晚清的情境，因此筆者以為，頭陀之哭泣也不妨視為晚清精神史的側面，乃萬千淚水中的一滴苦澀。

³⁷ 以身世之感情為例，八指頭陀曾因強烈的時間意識，對自己出家多年而一無所成，流下痛苦的淚水：「十六辭家事世尊，孤懷寂寞共誰論？懸岩鳥道無人迹，壞色袈裟有淚痕。萬劫生死堪痛哭，百年迅速等朝昏。不堪滿眼紅塵態，悔逐桃花出洞門。」進一步來看，詩中的「百年迅速等朝昏」乃是眾生共有的悲哀，因此頭陀的淚水很可能並非僅是自憐自傷。見清·八指頭陀撰，梅季點校：〈述懷〉，《八指頭陀詩文集》，頁 86。

界裡轉為如江似河般浩浩湯湯、連綿不斷的抒情姿態。³⁸

必須說，頭陀的眼淚乍看之下顯得極端而偏執，甚至以為「海水皆流淚」（〈次哭庵別普陀韻一首〉，頁 313），海淚一如無界無邊，然誠如筆者先前所論，此一世變詩風之詮釋，還須配合頭陀所處之情境來思考；而上文所論及之八指頭陀在安頓方面的困境，恰好能進一步說明頭陀生命的難關。也正是在這個基礎上，我們才能理解頭陀的眼淚既有同於時人般對末世的回應，卻也具備了他身為佛教徒的特殊關懷。換言之，晚清佛教的衰敗更使淚水灑向世俗以外的天界：

人天掩袂淚流丹，鐘鼓無情夜月寒。世出世間皆有累，為僧為俗兩皆難。

（〈次禿禪者辭世偈韻，以紀法門一時法門之難其二〉，頁 261）³⁹

湘中別云久，海上遇何遲！遠自羅浮至，同嘆太白奇。稚川勞問訊，鬼谷又題詩。獨禮育王塔，人天俱垂淚。（〈戊申夏六月，為易哭庵觀察聊題五律四章之三〉，頁 311）

稍具佛教知識的讀者應當能明白，諸天之福報遠在人道眾生之上，只如今他們的眼眸亦噙滿憂傷的淚水，和人間同感共泣；是悲之至苦，此傷之至痛，已不須再用其他語言文字進行表述。在這個意義上，八指頭陀勸慰友人說：「哭庵莫哭

³⁸ 此種無盡之淚水亦令人聯想到李商隱：「蒼海月明珠有淚，藍田日暖玉生煙」的名句，前者化用鮫人之淚的典故，配合著茫茫蒼海，進一步加深了情感的濃度與渲染力。詩句可見清·彭定求等編：《全唐詩》，（北京：中華書局，2003 年），第 16 冊，卷 539，頁 6144。

³⁹ 八指頭陀另有詩序明確交代了寫作背景：「今秋八月，廣東揭陽縣因奉旨興辦學堂，驅逐僧尼，勒提廟產。時有老僧禿禪者，年已八十，不堪地棍衙役之擾，乃斷食七日，作〈辭世偈〉八首沐浴焚香，誦《護國仁王經》畢，即合掌端座而逝。余哀之，次其韻以紀一時法門之難。」見清·八指頭陀撰，梅季點校：《八指頭陀詩文集》，頁 260。

宜狂笑，⁴⁰成佛生天定此生。」(〈普陀山，次易哭庵觀察原韵二首〉，頁 312) 又豈有什麼實質效用？末世依舊是末世，自身的解脫並不能立時化他人所處之火海為蓮池，可即便深知此理，奉行大乘菩薩精神的頭陀仍是期盼道：「但願群生登樂土，大千世界轉祥輪。」(〈次禿禪者辭世偈韵，以紀一時法門之難其八〉，頁 261) 其人之淚水也由此轉出另一層深意——看似絕望，卻又始終抱持著那麼一點希望。⁴¹

要言之，八指頭陀「詩成有哭聲」(〈感懷，疊前韵〉，頁 152) 並不應輕易簡化為空泛的表述：因傷心而流淚，實際上這值得更細膩的闡釋及探究。有趣的是，八指頭陀筆下的淚水，甚至流淌至幽冥鬼域：

空岩木落氣蕭森，感舊哀時益苦吟。蒼海難填精衛恨，白雲回望故人心。
中年沉醉非關酒，上國和戎欲鑄金(時美人請易金鏐為款)。君到九泉應
痛哭，老禪猶自淚沾襟。(〈挽文芸閣學士三首其三〉，頁 262)

「九泉」絕非常人可到之所，而此刻失去生命的文芸閣學士，自然已成幽冥世界之居民。究其實，僧人的詩歌作品出現諸天之身影似乎頗為合理，而充斥魅影及鬼語的詩篇，便格外引人注目。這潛藏於末世中的幽異氛圍，也應當進一步分析。

⁴⁰ 易順鼎的哭泣又自有其特殊意義，研究者對此曾有精彩的分析，詳參曾守仁：〈抒情輓歌：泣與血的易順鼎詩學〉，《政大中文學報》第 31 期(2019 年 6 月)，頁 308-313。

⁴¹ 八指頭陀曾發願說：「稽首釋迦尊，皈命十方佛。大乘《法華經》，菩提聲聞眾。惟願大慈悲，證盟我發願。我願從今日，乃至得菩提。身業恆清淨，不染邪非觸。……至我成佛時，先施甘露味。人間及地獄，受苦諸囚徒。我願以身代，令彼得安樂。發大菩提心，出離三界苦。願回此勝因，速成光明身。破除煩惱暗，取□坐道場。」見〈發願偈三章之一〉，清·八指頭陀撰，梅季點校：《八指頭陀詩文集》，頁 127。

(二) 幽冷鬼語

若說八指頭陀「鬚從拈斷吟逾苦，一字吟成一淚痕」(〈普陀山，次易哭庵觀察原韵二首〉，頁312)的創作態度令人想起孟郊與賈島，那他「夜吟燈焰綠，窺窗鬼聽詩」(〈余以近作效孟郊詩數首錄寄李梅痴，並題一詩於後〉，頁324)的詩句無疑便使讀者聯想到李賀：⁴²

桐風驚心壯士苦，衰燈絡緯啼寒素。誰看青簡一編書，不遣花蟲粉空蠹。
思牽今夜腸應直，雨冷香魂弔書客。秋墳鬼唱鮑家詩，恨血千年土中碧。

43

有趣的是，鬼作為一種沒有肉身的精神性存在，對詩歌卻也有著特殊的興趣(鬼聽詩、鬼唱詩)，而清人筆記中也確實不乏與鬼論詩的紀錄。⁴⁴ 究其實，佛教語境中的「鬼」，未必能直接等同「人死之後的狀態」，⁴⁵ 因此即便頭陀有詩云：

⁴² 王廣西曾評價頭陀的詩歌：「其天然淡遠近於陶潛，華妙精微近於王維，瘦硬寒苦頗似孟郊、賈島，而又間出以沈鬱頓挫之氣，類於杜甫，其詭異冷豔之處又與李賀相仿。」見氏著：《佛學與中國近代詩壇》，頁330。

⁴³ 唐·李賀：〈秋來〉，見清·彭定求等編：《全唐詩》，第12冊，卷390，頁4400。

⁴⁴ 如紀昀的《閱微草堂筆記》便記載了詩人趙執信，與一鬼魂討論王漁洋詩歌的故事：「(李)詞畹又云：秋古與魅語時，有客竊聽。魅謂漁洋山人詩如名山勝水，奇樹幽花，而無寸土蒸五穀；如雕欄曲榭，池館宜人，而無寢室庇風雨；如彝鼎疊洗，斑斕滿几，而無釜甑供炊爨；如纂組錦繡，巧出仙機，而無裘葛御寒暑；如舞衣歌扇，十二金釵，而無主婦司中饋；如梁園金谷，雅客滿堂，而無良友進規諫。秋谷極為擊節。又謂明季詩庸音雜奏，故漁洋救之以清新；近人詩浮響日增，故先生救之以刻露。勢本相因，理無偏勝。竊意二家宗派，當調停相濟，合則雙美，離則兩傷。秋谷頗不平之云。」參清·紀昀：《閱微草堂筆記》(長春：吉林出版社，1997年)，卷3，頁87。

⁴⁵ 聖嚴法師解釋說：「在中國的民間，對於靈魂的迷信，更是根深柢固，並且還有一個最大的錯誤，以為人死之後的靈魂就是鬼，靈魂與鬼，在中國民間的信仰中，乃是一個糾纏不清、分割不開的大問題。……其實，鬼是六道眾生之一，正像我們人類也是六道眾生之一一樣，生為人，固然有生有死，生為鬼，同樣有生有死(人是胎生，鬼是化生)，何況人死之後不一定就生為鬼，這在下一節中另予說明。」見釋聖嚴：《正信的佛教》，收入《法鼓全集》(臺北：法鼓文化，1999年)，頁64-65。

「家山一別後，相見已忘年。對鏡驚霜鬢，臨風泣暮烟。故人多作鬼，荒塚半成田。無限滄桑事，追思益愴然。」（〈重逢恩榮禪友，話及往事，不禁愴然泣下〉，頁 36）也應當只是便於抒情的藝術手法，而非其人正知正見之不足。

客觀來看，頭陀詩中的鬼並非一貫「不可見」與「不可聞」，如前者體現於「怪石立如鬼」（〈登天姥峰〉，頁 67）、「鬼氣一燈青」（〈憶天台方廣寺〉，頁 221）、「螢飛鬼面藍」（〈夜登玲瓏岩〉，頁 322）的奇詭視覺意象，後者則往往透露出荒涼與寂寥的訊息：

黃雲莽蒼雁來疏，忽得秦中一紙書。提劍十年為客久，論交廿載識公初。
荒山古戍啼山鬼，落日邊城策蹇驢。聞道秋來歸思切，故山風雨夢樵漁。
（〈秋日得郭菊蓀司馬書〉，頁 101）

海城六月久羈留，誰解南冠客思憂？，夜半啾啾聞鬼語，一天霜月灑骷
髏。（〈書胡志學守戎牛庄戰事後五絕句其二〉，頁 186）

八指頭陀「喜聞談鬼國」（〈訪舜若多曾居士重伯，即以言別〉，頁 134）的傾向確實令人側目，而上述引文中的鬼較之窗外聽詩及面帶螢藍的幽靈，則具有更濃厚的衰敗及幽冷氣息，彷彿生命的異質化存有，給予人心一種非常態的不安感受。筆者淺見以為，這些鬼語頗近似本文先前所論述之〈祝髮示弟〉、〈苦雨〉等末世詩識，如上述所引〈書胡志學守戎牛庄戰事後五絕句其二〉，便是對於影響晚清甚劇的甲午戰爭之寫照；⁴⁶ 動盪的帝國交雜著森寒鬼語，隱隱預告了大清王朝不可挽回的結局。

進一步來說，鬼語是種想像的聲音，即來自未知世界（幽冥）的異響，介乎

⁴⁶ 頭陀詩前有小序說：「胡君志學從左文襄積功至守備。乙未牛庄之役，胡君負營主屢力殺數賊，中炮折足，遂擒，羈海城。六月和議成，始還。至上海，西人續以木足。戊戌秋，晤余長沙，出木足及身上槍痕以示，為之泣下，感為五絕句。」

虛實之間，⁴⁷ 彷彿末世氛圍中死亡氣息的漫延，卻於其中蘊藏著最極端的寧靜：

明星燦如燭，山鬼聲相續。白雲蒼然來，伴我岩下宿。（〈露宿〉，頁 86）
城北東禪寺，還因聽雨留。乍看雲過樹，旋見月當樓。聚草螢光濕，披
蘿鬼語幽。吾生機慮盡，夢逐白鷗游。（〈五月初七日阻雨，宿東禪寺〉，
頁 86）

鬼的聲音於此不再令人感到恐懼，即便頭陀當真聽見祂們的低語，此一呢喃甚至並不干擾夜半的睡眠（伴我岩下宿、夢逐白鷗游），鬼語反倒襯托出寂靜；而「明星燦如燭」、「白雲蒼然來」以及「旋見月當樓」、「聚草螢光濕」的背景，均使此情此景不致淪為寂寥與孤獨，依舊透露著清晰可見的光亮。

在這個意義上，鬼語所潛藏的死亡訊息，便有了寂靜與頹敗的二重向度，前者則未嘗不能視為另一種使人安詳寧靜的梵音，⁴⁸ 而後者則在「時事已如此，神州將陸沉」（〈感事呈葉吏部〉，頁 179）的情境中，又與先前所言之淚水合流，發出迴盪耳際的嗚咽：

滿眼黃埃焉足云？古懷郁郁試告君。山林有時得壯士，岩壑無底眠孤雲。
岳靈朝亡谷神醉，秋鬼夜哭春人聞。欲驅雷火掃荊棘，使我蘭桂長清芬。

⁴⁷ 如德里達說：「那幽靈也是——在其他東西之中——人們所想像出來的東西，是人們認為他看得見並投射出來的東西——投射在一個想像屏幕上，在那裡看不見任何的東西。」引自〔法〕德里達原著，何一翻譯：《馬克思的幽靈：債務國家、哀悼活動和新國際》（北京：人民大學出版社，1999 年），頁 143。

⁴⁸ 在頭陀筆下，自然之中本就處處充滿梵音：「則和風悅余懷，縱步芳春林。岩巒蘊靈氣，橘柚垂清陰。法師此栖趾，精廬冠雲岑。白業晚逾篤，原根奧且深。含花異鳥至，聽講天人臨。寧耽禪悅味，當演迦陵音。」其餘詩句如「鳥語溪聲皆佛諦」、「松杉演妙音」、「風篁響梵音」、「松濤宣梵音」、「溪聲廣長舌」等皆可為證。以上詩句分別引自清·八指頭陀撰，梅季點校：《八指頭陀詩文集》，頁 48、131、200、224、313、354。

(〈述懷一首呈張寒翁〉，頁 335)

這首詩寫於宣統二年(1910)，滿清之國祚已然如同即降落下之殘陽，而此處的鬼哭正如同先前所論之人天眼淚，乃末世體驗下回應時局的無奈之舉，渺小個體面對大歷史之變局，往往只剩無可奈何之沉痛告白：「修羅障日晝重昏，誰補河山破碎痕？獨上高樓一回首，忍將淚眼看中原。」⁴⁹ (〈感事二十一截句附題冷香塔其十三〉，頁 338)——思想已限僵局，禪淨安頓兩不可得；文學已染世變，淚痕魅影雙雙現形。八指頭陀如何懷揣糾纏之情緒，走過生命最後的一段路程，且留待下一部份細論。

四、晚年的安頓

早在光緒二十五年(1899)年，八指頭陀便已感到時局之艱辛，於詩中寫道：「好憑造化迴旋力，重補山河破碎痕」(〈八疊韻，送實公入都〉，頁 198)可政治之頹勢並非一己心性之修煉，無法單靠少數個體的力量便能扭轉乾坤，⁵⁰ 而末世之降臨，更令各道眾生都浸淫在不安的氛圍中：

⁴⁹ 此詩之序尤能體現八指頭陀的無奈與焦慮：「余既自題冷香塔詩二章，以代塔銘，活埋計就，泥淩何營？一息雖存，萬緣已寂。忽閱邸報，驚悉日俄協約，日韓合併，屬國新亡，強鄰益迫，內憂法衰，外傷國弱，人天交泣，百感中來，影事前塵，一時頓現，大海愁煮，全身血熾。復得七截二十一章，並書堵波，以了末後。嗚呼！君親未報，象教垂危，骷髏將枯，虛空欲碎。擲筆三嘆，喟矣長冥！」見清·八指頭陀撰，梅季點校：〈除夕示眾〉，《八指頭陀詩文集》，頁 338。

⁵⁰ 雖說單一個體看似能力有限，但對於虔誠的佛教徒而言，仍鼓勵人人用心修心、發願度世：「上林郁旃檀，不雜凡木香。龍象此蹴踏，豈容狐兔藏！敬也暗內修，虛名徒外揚。自辭雨華請，久與人天荒。焉知十二載，避席仍升堂？寂寂本無照，冥冥似有將。願為甘露雲，普蔭火宅涼。願融百毒味，並作醍醐嘗。敢告大眾言，努力各自強。勿隨識浪鼓，沒我浮海囊。勿被毗嵐風，撼我須彌王。此事如磨鏡，垢淨自生光。但令狂心歇，即是菩提場。」見清·八指頭陀撰，梅季點校：〈上林寺入院示眾〉，《八指頭陀詩文集》，頁 218。

兩輪日月繞崑崙，欲被修羅取次吞。世出世間俱有累，人天人等不須論。
牟尼寶殿含愁影，帝釋花冠現萎痕。莫遣狂龍更流毒，大鵬忍負負天言。
(〈十疊韻，述懷並呈葵園先生〉，頁 198)

在佛教信仰的脈絡中，帝釋天頭上花朵之枯萎，乃是死亡將臨之具體象徵。然而，這與其說是頭陀以此暗示自身對於失去生命感到恐懼，倒不如說他一方面因年齡衰老，而限制了其人為國家為信仰付出的機會，二方面也是他唯恐肉身的敗壞，會讓自己再也無法於人間了其菩提大願。

在這個意義上，深感己力之不足的八指頭陀，才會益發渴望佛陀的救助：「聯盟無奈島夷強，合併何堪屬國亡！欲鞏皇圖憑佛力，白頭垂淚禮空王。」(〈感事二十一截句附題冷香塔其十四〉，頁 338)自我的明心見性已無法安頓眼下之現實了，八指頭陀期盼佛力相幫，可謂末世命運下最後的一種努力。⁵¹

無奈的是，女媧未曾協助補天，而佛陀的拯救也遲遲沒有到來，「可堪法弱魔強日」(〈八月十七日，楊仁山居士坐脫於金陵刻經處，詩以挽之〉，頁 338)、「魔事何紛擾，勞生此暫停」(〈別德寬律師下山二首其二〉，頁 356)。在此種情境之下，八指頭陀如何在新舊政權之間重新進行自我定位，並藉由個人的信仰完整生命的意義，加以安頓晚年，正是本小節論述之重點。

⁵¹ 八指頭陀曾說：「每聞海客話東瀛，風俗還如太古清。所學皆能為世用，其人不僅以詩鳴。閑雲亦抱為霖意，野鳥都含贊佛聲。中日本來唇齒國，掣鯨休使海波生。」其中「所學皆能為世用」一句頗為耐人尋味，試問相較於日本的情況，在中國成長的八指頭陀，其人之所學又是否真於末世中發揮了什麼實質功效？此句隱含的反躬自省，乃至幽微的懺悔意識，當不能輕易讀過。見清·八指頭陀撰，梅季點校：〈日本岡千仞寄次甲申夏同游天童玲瓏岩韻見懷並所著觀光紀游，感疊原韻二首其二〉，《八指頭陀詩文集》，頁 227-228。又，章亞昕曾指出：「1902 年日本僧人把《八指頭陀》詩集帶回國廣為傳播，八指頭陀與日僧岡千仞等詩賦酬唱逐漸增多，不但詩名流傳海外，而且開闊了他的文化視野。仿效日本設立佛教學校的後事，應該與此有關。」參章亞昕：〈八指頭陀：最後的神話人物〉，《八指頭陀評傳·作品選》，頁 22。

(一) 新舊之間

八指頭陀曾於宣統三年（1911）以詩歌感慨清廷的覆滅，他說：「茫茫蒼海一孤鱗，忽忽蛟龍起戰塵。不惜諫攀丹檻折，誰憐寒失翠華春。」（〈甬上書感三首其一〉，頁 353）此一哀悼的姿態，基本反映出頭陀在心態上近似「清遺民」，強調「可憐衰晚世，苦憶聖名朝」（〈夜雨不寐，聞蟲聲趕賦二首其一〉，頁 352）；而「亂余還念驚弓鳥，國變真如失樹鴉。」（〈俞恪士歸自甘肅，其弟壽臣歸自遼東，俱僑寓滬上，相見各述亂離，感而有贈〉，頁 362）的情緒，益發突顯了自我安頓的困難。

「舊人物而入新世界」，⁵² 八指頭陀的困境實則也是許多傳統文人的艱難功課，⁵³ 而頭陀雖修行多年，然歷經末世體驗之後，仍免不了面臨內心的破碎與重組：

國變僅有存，驚看待淚痕。豈徒人事改，亦覺天地翻。神理知仍在，浮生休更論。心安即避世，不必入桃源。

此地春申浦，相逢已十年。滄桑今變矣，身世更茫然。欲入四禪定，其如百感煎。袈裟所漬淚，俱是人天哭。（〈聞故人秦子質來滬，忽於夢中見之，即得二詩，醒而錄之，以志神交〉，頁 357）

⁵² 語出樊增祥〈陳考功六十壽序〉，請參清·樊增祥著，涂曉馬、陳宇俊校點：《樊樊山詩集》（上海：上海古籍出版社，2004 年），頁 1968。

⁵³ 部分清遺民投身於政治之中，但也有一定數量的文人試圖在傳統文化中尋求慰藉。請參林志宏：《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》（臺北：聯經出版事業公司，2009 年），頁 72。進一步來說，所謂文人藉由傳統文化尋求慰藉，可以民國二年（1913）三月三日，梁啟超、瞿鴻禨、周慶雲所分別舉行的三場修禊活動為例，相關研究可參吳盛青：〈風雅難追攀：民初士人禊集與詩社研究〉，收入吳盛青、高嘉謙合編：《抒情傳統與維新時代——辛亥前後的文人、文學、文化》（上海：上海文藝出版社，2012 年），頁 24-50。

這兩首詩展示了一種反覆拉扯的張力，歷經「悲感→灑脫→悲感」的循環結構，倘若只單看前面一首，則似乎頭陀終於又在多年的信仰中獲得安頓（心安即避世，不必入桃源），可隨之而來的時間意識（相逢已十年），卻使得原先已擺脫陰霾的心靈再次感受到茫然；而頭陀更進一步表示說：「欲入四禪定，其如百感煎。」強烈的無明使修禪多年的頭陀喪失自我慰藉之能力，而「袈裟所漬淚，俱是人天哭」的結尾重新回到詩歌開頭的傷感氛圍，可此種嘗試過後仍不得解脫的經驗，反倒讓原有的悲感又添一層莫可奈何的哀愁。

值得思考的是，「新／舊」輪替在歲月上本屬常態，八指頭陀亦曾藉此方便說法，呈現不落一端的思想態度，⁵⁴ 可當這「本來非新亦非舊」（〈除夕示眾〉，頁 327）的豁達遭逢國家的覆滅，敏感的詩人仍無法避免淚水的潰堤：

轉瞬浮雲六代更，須臾唐宋又元明。危亡時事何堪說，葉落殘陽滿帝城。
二百年來王氣消，野人流淚話前朝。可憐亡國真容易，一霎金風玉樹凋。
（〈甬上書感三首其二、其三〉，頁 352-353）

時間似乎有種摧枯拉朽的力量，各個政治的帝國都無法迴避它所帶來的衰敗及毀滅，權力的更迭只在轉瞬之間（轉瞬浮雲六代更），唐人宋人一類的自我認同，在時間的面前也都將喪失其身分的合法性（須臾唐宋又元明），在這個意義上，

⁵⁴ 八指頭陀說：「昨夜，新舊二年相爭。新年謂舊年曰：『汝是舊歲，我是新年，今當除舊更新之時，汝何留戀如此不去？』舊歲曰：『我住此已久，汝一旦何得強奪我位？且汝自為新，目我為舊，則新舊各有界限。汝何所爭？我何為讓？』新年曰：『汝舊不除，我新不立。』舊歲云：『我尚無我，安有所謂新舊乎？』新年曰：『汝曰無我，知無我者，既有我矣。既有我，則有人，便有古今新舊代謝。今新代舊，汝不謝何待焉？』舊歲云：『新既可代舊，則無舊亦可代汝新，汝亦從此謝矣。』如是爭執，兩不相下，俱至丈室，請山僧判斷。山僧曰：『新者自新，舊者自舊。知新不新，知舊不舊。』新舊俱不可得，徒勞爭論。遂各打三十拄杖，趕出山門去也。大眾且道山僧如此判斷得是否？」見清·八指頭陀撰，梅季點校：〈元旦夕普茶示眾〉，《八指頭陀詩文集》，頁 426。

八指頭陀必將標舉一個不會因政治的變動而有所差別的身分定位，方能抵抗「新／舊」政權間所引發的認同危機：

禪心老難遣，獨坐倚枯藤。豈似黃巾撫，應符白水征。時危征作將，國變幸為僧。強制哀時淚，觀空入佛乘。（〈甬上書感三首其二其三〉，頁 352-353）

簡言之，「僧人」身分的幸運（國變幸為僧），或許便在於修行人能藉由熟悉的佛法，加以尋求內心之慰藉（觀空入佛乘），縱然有時仍不免還有「遙望西山王氣終，無邊木葉落秋風」（〈遙聞四首其三〉，頁 353）的感慨，可作為佛法之信仰者與實際者的「僧人」，終是較一般的士大夫具有更多的心靈能量，既面對國變的創傷，又寫下「山河雖已改，肝膽尚如前。莫戀蒼洲月，歸浮湘水船」的慰藉之語。⁵⁵

如果說，八指頭陀藉由僧人的身分認同及佛法的智慧，暫時消解了清代覆滅後的憂傷，可佛教內部所面臨的困境，仍令頭陀無法真正安頓一己的靈魂。

（二）欲補天蒼蒼⁵⁶：頭陀對佛教的挽救

誠如先前所論，晚清的佛教也正面臨式微的情境，而當時的佛教界面對益發艱辛的時局，自也不會坐以待斃：

先是清庭罷科舉，興學校，南省大吏以資無所出，有提取寺產之議。浙

⁵⁵ 此詩名為〈贈別蕭漱雲太史〉，並有序說：「漱雲太史心痛國殤，由湘來甬，效魯連蹈海。余以『無人無我，不生不滅』解之。既留山中小住，復勸其歸，選四十字以為臨別贈言。」見清·八指頭陀撰，梅季點校：《八指頭陀詩文集》，頁 362。

⁵⁶ 語出八指頭陀〈山居漫興，仍疊前韻四首，兼答陳參議其三〉，全詩云：「手持一片石，欲補天蒼蒼。萬派潮爭海，千林木落霜。法云期廣蔭，慧日更流光。洗淨貪嗔穢，蓮花生火湯。」清·八指頭陀撰，梅季點校：《八指頭陀詩文集》，頁 364。

江三十五寺請日本本願寺僧伊藤賢道借傳教保護，竊師名為首，報紙喧騰，外部電詢浙撫聶仲芳中丞。師聞之，憤甚，以為辱國辱教，即飛函當事者，陳竊名之妄，力請嚴拒。聶公電復外部，於是各府皆得自辦僧學，由學部頒行僧教育會章程，僧人之倡立學校自此始。師長寧波分會凡三年，多所保存。⁵⁷

八指頭陀之所以感到「憤甚」，當與浙江三十五寺尋求日本本願寺的僧人有關，然筆者以為頭陀的情緒並非基於夷夏之防，一來上文亦曾引用頭陀贈與日僧岡千仞（1833-1914）之詩句，二來頭陀之老師笠雲（1837-1908）也是在日僧水野梅曉（1877-1949）的影響下開辦僧學；⁵⁸ 是以若說頭陀看輕日本人的身分或東瀛佛教，只怕有違常情。筆者淺見以為，八指頭陀於此的「辱國辱教」之感，乃是中國僧人無力處理自家的問題，反想藉由外國人的幫助，已然丟了臉面；加之此事的推行又牽涉到浙江三十五寺的「盜名」，顯得中國佛教界品行有虧，更是令人羞愧難當。

從結果上來看，中國僧學的興辦與八指頭陀關係密切，而藉由辦學以延續法脈的作法，正可視為頭陀挽救佛教的實際作為。此種力挽狂瀾的大願，也明確體現於詩歌作品中：

聊具伊蒲進一觴，可容秘思訴殘陽。遠觀滄海窮千變，欲把青天補大荒。
雪竇禪機遲且鈍，雲門句子淡而香。年來已熟黃梁夢，回首邯鄲是覺場。
（〈招樊雲門、陳伯嚴、熊秉三、易實甫於滬上靜安寺作重陽會，次雲老

⁵⁷ 馮毓堃：〈中華佛教總會會長天同寺方丈寄禪和尚行述〉，《海潮音》第13卷第12期（1932年12月），頁11。

⁵⁸ 有關笠雲禪師的研究還有待開展，其人亦擅詩歌，著有《聽香禪室詩集》，1905年則應水野梅曉之邀參訪日本，此後撰有《東遊記》，同時更加重視僧人的教育，以求中國佛法的延續。

韵二首其一〉，頁 363)

時值民國元年(1912)，八指頭陀此詩竟遙遙呼應了光緒八年的〈苦雨〉(1882)。三十年後，頭陀雖依舊不得女媧石，卻明確的作出了「補天」的實踐——除了興辦僧學外，頭陀更為了湖南寶慶法華寺為民國政府侵占一事，前往北京與官員交涉，而頭陀在寄給友人的書信中表示：

乞衲徒高僧臘，無補緇門。內傷法弱，外憂國危。輒欲絕粒，促此衰齡，又苦被大眾謬推總持佛會，責付有在，死非其時，且恐僧徒無識，危外界所刺激，資生既失，鋌而走險，依附外人，釀成交涉，只得忍辱含垢，延此余生。妄冀能續一線垂危之慧命，用報佛恩。(〈致寶覺居士書〉，頁 415)

頭陀說此刻「死非其時」，然而歷史的無奈卻是，頭陀此行未果，不久後即在北京法源寺捨報示寂。⁵⁹ 在這個意義上，筆者所謂八指頭陀「晚年的安頓」，其實是一種知其不可而為之的補天行徑，而一個虔誠護法的「僧人」亦是於此完整了生命的意義——縱然在「內傷法弱，外憂國危」的環境裡，頭陀至圓寂前都因憂心佛教與國家的未來而難以獲得內心全然的平靜；⁶⁰ 然而只需自己一切的作為，都無違背佛教「願眾生得解脫」的核心價值，則其人於末世中所寫下的人生結局，也不算毫無意義了吧。

⁵⁹ 錢基博在《現代中國文學史》上說：「寄禪被推為中國佛學會會長，以二年入京請願發還，與內務部主管司長某言語牴牾。某怒，起擣其頰。寄禪歸所主法源寺，一夕，憤懣而死。」請參錢基博：《現代中國文學史》(臺南：平平出版社，1974年)，頁 193。

⁶⁰ 實際上在清代亡國前，八指頭陀便為「保教扶宗，興立學校」四處奔波，詳情可參麻天祥：《晚清佛學與近代社會思潮》(高雄：佛光山文教基金會，2001年)，頁 64。

五、結論

綜觀八指頭陀一生，筆者以為世變氛圍導致了其人在思想上的矛盾與困境，更進一步影響了其文學之表現，其中的特殊性與複雜程度也並非泛泛的愛國傾向與「出世／入世」衝突所能說明，值得更為細緻且深入的探究。如今頭陀傳世之詩歌不下千首，而在其生命最後所寫的作品中，我們仍不難見到他對時局的關注與憂心：

晨鐘數聲動，林隙始微明。披衣坐危石，寒鴉對我鳴。似有迫切懷，其聲多不平。鷹隼倏已至，一擊群鳥驚。恃強而凌弱，鳥雀亦同情。減余鉢中食，息彼人中爭。我身尚不好，身外復何營？惟憫失乳雛，百匝繞樹行。苦無濟困資，徒有淚綜橫。覺皇去已邈，誰為覺斯民？（〈壬子九月二十七日，客京都法源寺，晨起聞鴉有感〉，頁364）

世人彷彿被拋棄了（覺皇去已邈），眾多之生命只能獨自面對這「恃強而凌弱」的現實，同時有心協助之人卻又缺乏實際能力（苦無濟困資），到頭來你也苦、我也苦，眾生皆苦。值得注意的是，頭陀在詩中畢竟有怨而無恨，既未大篇幅控訴末世，亦不曾於此罵雨呵風；而八指頭陀於晚年的自我定位，也無非是：「虛空擊碎渾無事，大地何曾有一塵！」（〈自題小像〉，頁362）

最後，謹以八指頭陀之「自我觀看」，為本篇起於補天之詩識、終結於補天而未果的論文，作一個簡潔扼要的收尾：

光緒壬寅三月來主天童，九年中，荷檀施力，百廢俱興，夏講冬禪，殆無虛歲。且于寧波郡城創立僧教育會，附民、僧兩小學。先是各學堂有提請僧產助款之議，杭僧情迫，竊余天童住持名為首聯浙江三十五寺投

請外人入內保護，以相抵制。…余聞之，憤不欲生，以為辱國辱教，莫此為甚。…常以一身當大海風濤之冲，曾無剎那之停，黯然自傷。及讀《楞嚴》「自度未度，先度人者，菩薩發心」語，差可慰耳。（〈冷香塔銘自序〉，頁414）

興辦僧學、度世護法，知其不可而為之，即便頭陀自身尚未獲得解脫，然其人於安頓困境中為眾生所作的努力，想來也已足夠撫慰他那顆憂慮的心靈了。

徵 引 書 目

一、傳統文獻

- 西漢·劉向編，東漢·高誘注：《淮南子》，臺北：藝文印書館，1974年。
- 唐·釋法海撰，丁福保註：《六祖壇經》，臺北：文津出版社，1997年。
- 清·張之洞：《張文襄公全集》，臺北：文海出版社，1971年。
- 清·紀昀：《閱微草堂筆記》，長春：吉林出版社，1997年。
- 清·彭定求等編：《全唐詩》，北京：中華書局，2003年。
- 清·樊增祥著，涂曉馬、陳宇俊校點：《樊樊山詩集》，上海：上海古籍出版社，2004年。
- 清·劉鶚：《老殘遊記》，臺北：三民書局，2005年。
- 清·八指頭陀撰，梅季點校：《八指頭陀詩文集》，長沙：岳麓書社，2007年。
- 清·易順鼎著，陳松青點校：《易順鼎詩文集》，長沙：湖南人民出版社，2010年。

二、近人論著

（一）專書

- 王廣西：《佛學與中國近代詩壇》，開封：河南出版社，1995年。
- 汪辟疆撰，高拜石校注，周駿富補：《光宣詩壇點將錄校注》，臺北：明文書局，1985年。
- 何建明：《晚清民國佛教思想史論》，高雄：佛光山文教基金會，2001年。
- 吳盛青、高嘉謙合編：《抒情傳統與維新時代——辛亥前後的文人、文學、文化》，上海：上海文藝出版社，2012年。

林志宏：《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，臺北：聯經出版事業公司，2009年。

孫康宜、宇文所安主編：《劍橋中國文學史·卷下》，臺北：聯經出版社，2017年。

章亞昕：《八指頭陀評傳·作品選》，北京：中國文史出版社，1998年。

麻天祥：《晚清佛學與近代社會思潮》，高雄：佛光山文教基金會，2001年。

張灝原著，高力克、王躍翻譯，毛小林校譯：《危機中的中國知識份子——尋求秩序與意義》，北京：新星出版社，2006年。

聞一多：《聞一多全集》，武漢：湖北人民出版社，1993年。

劉世南：《清詩流派史》，臺北：文津出版社，1995年。

錢基博：《現代中國文學史》，臺南：平平出版社，1974年。

廖肇亨：《倒吹無孔笛：明清佛教文化研究論集》，臺北：法鼓文化，2018年。

釋聖嚴：《正信的佛教》，收入《法鼓全集》，臺北：法鼓山文教基金會，2012年。

釋聖嚴：《絕妙說法——法華經講要》，收入《法鼓全集》，臺北：法鼓山文教基金會，2012年。

〔日〕荒木見悟原著，周賢博翻譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，臺北：慧明出版社，2001年。

〔日〕望月信亨原著，釋印海翻譯：《中國淨土教理史》，北京：中國佛教文化研究所，1974年。

〔法〕米歇爾·福柯原著，汪民安編：《自我技術：福柯文選III》，北京：北京大學出版社，2015年。

〔法〕德里達原著，何一翻譯：《馬克思的幽靈：債務國家、哀悼活動和新國際》，北京：人民大學出版社，1999年。

（二）學位論文

- 李文興：《晚清詩僧寄禪研究》，吉林：吉林大學文學院博士論文，2015 年。
- 羅麗婭：《論八指頭陀的禪詩》，武漢：華中師範大學中國古代文學碩士論文，2004 年。
- 鍾笑：《八指頭陀禪師研究》，新竹：玄奘大學中文所碩士論文，2009 年。

（三）單篇論文

- 安歸：〈八指頭陀歆慕淨土〉，《弘化月刊》第 10 期，1942 年 4 月，頁 20-21。
- 哈斯朝魯：〈詩情澎湃的人生——論八指頭陀的禪詩〉，《內蒙古民族大學學報(社會科學版)》2004 年 01 期，頁 50-56。
- 黃敬家：〈八指頭陀詩中的入世情懷與禪悟意境〉，《成大中文學報》第 29 期，2010 年 7 月，頁 83-114。DOI:10.29907/JRTR.201007.0004
- 黃敬家：〈空際無影，香中有情——八指頭陀詠梅詩中的禪境〉，《法鼓佛學學報》第 7 期，2010 年 12 月，頁 107-147。DOI:10.6889/DDJBS.201012_(7).0004
- 黃培：〈晚清民國時期中晚唐詩派及其詩歌史意義〉，《江西社會科學》2012 年 10 期，頁 107-111。
- 孫海洋：〈八指頭陀詩風初探〉，《船山學刊》1998 年 01 期，頁 30-34。
- 馮毓孳：〈中華佛教總會會長天同寺方丈寄禪和尚行述〉，《海潮音》第 13 卷第 12 期，1932 年 12 月，頁 9-12。
- 曾守仁：〈抒情輓歌：泣與血的易順鼎詩學〉，《政大中文學報》第 31 期，2019 年 6 月，頁 295-340。DOI:10.30407/BDCL.201906_(31).0008
- 歐麗娟：〈《紅樓夢》中的神話破釋——兼含女性主義的再詮釋〉，《成大中文學報》第 30 期，2010 年 10 月，頁 101-139。DOI:10.29907/JRTR.201010.0004
- 魏道儒：〈明本禪師的禪學思想〉，《圓光佛學學報》創刊號，1993 年 12 月，頁 273-302。

龔雋：〈念佛禪——一種思想史的考察〉，《普門學報》第7期，2002年1月，頁1-20。