

## 八指頭陀詩中的入世情懷與禪悟意境

黃敬家\*

### 摘 要

八指頭陀(1851-1912)法名敬安,字寄禪,曾發心燃二指供佛而自號「八指頭陀」。他既是晚清佛教界的領袖人物,也是一位成就不凡的詩僧。本文以八指頭陀為中心,探究其詩作的多元內涵,作為理解晚清詩僧創作成就的一個側面。首先,從其所處的時代政治環境和晚清佛教的變革,及其個人交友和生長寢潤的湖湘文化環境,了解頭陀的生平性情和修行背景,掌握其創作的心靈機制。其次,分別從感性、理性和靈性三個生命層次,探究八指頭陀詩中所體現的個人情感、家國關懷和禪悟意境,挖掘其內在生命不同層次的樣貌和境界。並從其詩歌創作成就,及相關傳記資料相互參證,構築八指頭陀的文化圖像,以見其在晚清詩史和詩僧史上的存在地位。

關鍵詞：八指頭陀、寄禪、敬安、禪境、晚清詩僧

---

\* 臺東大學華語文學系助理教授。

# The Humanitarian Concerns and Zen Image of Poems of the Poetic Monk BaZhiTouTuo in the Late Ching Dynasty

Huang Jing-Jia

Assistant Professor, Department of Chinese Language and Literature,  
National Taitung University

## Abstract

The monastic title of BaZhiTouTuo (1851-1912) is Jing-an, who is also named as Ji-Chan. He once swore to devote himself fully to the Buddhism and titled himself as BaZhiTouTuo. BaZhiTouTuo had a twisted life journey, which made him a person of self-abnegation, a Buddhist leader of the late Ching Dynasty, and a magnificent poetic monk. This article centers on BaZhiTouTuo, investigates the plural meanings of his poems, and gauges the achievement of monk poets in the late Ching. On one hand, the study tackles personal friendships and Huxiang culture that shapes BaZhiTouTuo's temperament and moral practices situated in the context of political environment and Buddhism reforms in the late Ching. On the other hand, it observes BaZhiTouTuo's interaction with the poet community in the social and cultural context of the late Ching and probes into his social participation in the age of political revolt. In addition, this study looks into BaZhiTouTuo's sensibility, rationality and spirituality and discusses the embodiment of his personal emotion, care for the society and spiritual cultivation. Uncovering different dimensions and spheres of spirituality in BaZhiTouTuo's life, the study analyzes his works, including his letters, talks, autobiography and inscription, in order to understand and construct a cultural image of him, which represents his personal dedication to life and cultural subjectivity. Finally, the study evaluates the values of creation and position of BaZhiTouTuo in the circle of poetic monks and in the history of

the late Ching.

**Keywords: BaZhiTouTuo, JiChan, JingAn, Zen image, Poetic monk in the late Ching  
Dynasty**



# 八指頭陀詩中的入世情懷與禪悟意境<sup>1</sup>

黃敬家

## 一、前言

詩僧本身跨越方外僧人和世俗詩人雙重身分，具有跨界而複雜的身分特徵，傳統詩學史卻經常忽略這群跨界人物的存在。近年學界愈加反省到過去的詩學研究往往受限於典律的美學標準，使文學史的書寫視野過於窄化而無法廣納各種群體的聲音，從而回頭檢視過去輕易忽略的，尤其是跨界或邊緣人物時，才發現這群靈光閃耀的詩禪慧光有待挖掘。中國從晉六朝時即有寫詩的僧人，像支遁、湯惠休等，唐代詩僧人數眾多，如初盛唐的王梵志、寒山等，中晚唐後更出現大批的詩僧，像皎然、貫休、齊己等，甚至因為酷愛作詩而屢陷苦吟，從而對於自身僧侶身份與專事吟詠之間產生內在矛盾。<sup>2</sup>這兩種身份上的心理衝突，是多數詩僧無解的一個難題，只能在矛盾中繼續創作。

詩僧由於特殊的性情、禪悟體驗和宗教生活，形成不同於世俗詩人的生命情境，這一點就風格的創造性而言，是值得肯定的。黃宗羲便曾讚美僧詩云：「豈不以詩為至清之物，僧中之詩，人境俱奪，能得其至清者。故可與言詩多在僧也。」<sup>3</sup>此語甚能識得藝術創作之美感本質，與僧人內在靜定的純粹狀態的共通性，同時肯定僧

<sup>1</sup> 本文為國科會專題研究計畫 NSC 98 - 2410 - H - 143 - 012 - 之部分成果。感謝兩位匿名審查者惠賜修訂意見。

<sup>2</sup> 歷代游移於詩人或僧人兩界身分者不在少數，使得詩僧的界定和範疇較難掌握。《四庫全書》收錄唐代至清代僧人詩文別集 37 種，以及 4 部僧詩總集。其詩僧標準採從嚴認定，將會出家又返服復冠的詩人，摒除在外；即使未脫僧服，但出處行藏儼然非僧人者，亦不視為詩僧。參見李舜臣、歐陽江琳，〈《四庫全書總目》中的詩僧別集批評〉，《武漢大學學報（人文科會版）》59：5（2006），頁 571。

<sup>3</sup> 黃宗羲，〈平陽鐵夫詩題辭〉，《南雷文定三集》（四部備要本，臺北：臺灣中華書局，1971），卷 1，頁 12。

人心性的敏銳精純，正是成為好詩人必備的特質。現有詩僧研究成果多集中於唐宋和明清之際，蓋詩僧多屬禪宗法脈，中晚唐至宋代是禪宗最興盛的時期，連帶詩僧人數和創作量自然可觀。明末清初的詩僧<sup>4</sup>或有原為朱明遺老，詩作中多深寓鼎革易代之國愁家恨。實則詩僧從六朝以來至於晚清，有長遠的歷史發展軌跡，且代有豐富的創作成果，除了前述兩個時期有較多的研究著墨之外，其他時期的詩僧研究可說十分匱乏。

另一方面，在中國詩歌發展史上，清詩的地位一直不甚顯豁，即使有清一朝包含眾多詩學流派，並累積龐大可觀的詩作，仍被視之為詩史之末流。這種觀念實源自於傳統文學史觀認為「凡一代有一代之文學」<sup>5</sup>，形成漢以下無文，唐以下無詩的普遍偏見。實則詩歌發展代有其風格變貌和時代特色，實無法以盛衰多寡加以衡量。晚清時期<sup>6</sup>的詩僧與前代詩僧最大的差異，在於其面對時代變動因素特別強烈，社會參與度又特別高，所以欲研究晚清詩僧，其於時代的互動關係，將是不可忽略的背景脈絡。現存晚清詩僧作品不若清初之多，但是整個時代氛圍已經從清初詩僧面對異族統治所體現的對故國或漢文化正統被侵凌的傷痛走出，其所面對的是另一種來自外敵威脅，家國傾危不安和佛教內部長期積弊而衰弱不振的現況。因為其歷史時期的關鍵性，封建帝制已到盡頭，佛教發展亦衰微已極，面對教內外的混亂時勢，僧人很難置之度外，他們或積極將佛教改革融入時代變革中，或實際參與政治革命，或於詩作展現其社會民生的關懷。因此詩僧創作往往不僅有個人禪悅，還包含相當成分的社會關懷。從這個角度而言，晚清詩僧便不再如過去自外於俗世的孤立書寫，而是眾多以自己社群身份來參與社會改革的書寫社群之一。

<sup>4</sup> 據江慶柏統計，現存清代僧人詩歌別集，約有 210 種左右，多數集中在清代前期，至少佔了三分之二，所以明清之際詩僧頗受學者關注。參考氏著，〈清代詩僧別集的典藏及檢索〉，《中國典籍與文化》2（1997），頁 15-17。晚清徐世昌（1855-1939）所編《晚晴簃詩匯》，共收錄僧詩四卷（尼詩一卷不列），從清初智朴拙庵至寄禪敬安止，詩僧共 201 名，地域多集中南方，以江浙居多，然遺漏者仍不少。

<sup>5</sup> 王國維，《宋元戲曲史·自序》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 1。

<sup>6</sup> 晚清的起迄範圍，在政治史的概念上，雖未劃定明確的界限，但學者一般的認知多以鴉片戰爭到辛亥革命（1840-1911）的七十年時間為主。參考孫廣德，《晚清傳統與西化的爭論》（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁 1。

八指頭陀（1851-1912）是晚清創作成就最爲突出的一位詩僧。他在當時即負有詩名，爲同期文人所肯定；並有獨立詩集問世而流傳至今，較能掌握其人創作的全面發展。目前學界關於八指頭陀的研究成果極爲有限，多屬生平事蹟的描述性短文，少數論及其詩中的愛國情操或澄明之境，對於其詩作中所表現的禪悟體驗則未能觸及。問題就在於忽略八指頭陀詩中最明顯的禪境特質不論，僅從修辭意象討論其詩的清幽意境，或憂國傷時的愛國精神，實無法掌握其詩境之核心。現有研究成果，一來未脫介紹或頌揚的目的，使得讀者對頭陀的印象，停留在愛國詩僧之類的看法；二來系統性或主題性的論述研究至今闕如，這對於較之歷代詩僧創作量或質均不遜色的八指頭陀而言，無乃是一個嚴重的忽略；就中國詩史而言，亦是一種缺憾。<sup>7</sup>

因此，本文將以八指頭陀爲中心，結合其傳記所呈現的生命歷程，探究其詩作的多元內涵。一方面從八指頭陀所處的時代政治環境和晚清佛教的變革，及其個人交友和生長寢潤的湖湘文化環境，了解頭陀的生平性情和修行背景，掌握其創作的心靈機制。一方面將他放在晚清的社會文化脈絡上，觀察其與當時文藝社群的互動關係，考察其置身於晚清社會政治劇烈變動的社會參與。其次，分別從感性、理性和靈性三個生命層次，探究八指頭陀詩中所體現的個人情感、社會關懷和靈覺悟境，挖掘八指頭陀內在生命不同層次的樣貌和境界。並透過其創作內涵的分析，以及其書信、開示、自他撰寫的相關傳記碑銘等資料相互參證，考察其面對世變之極，個人生命修持和主體文化涵養之間交融統合的創作成果，來構築八指頭陀的文化圖像。並由其詩歌創作的突出表現，以見其在晚清詩史和詩僧史的存在地位，作爲理

<sup>7</sup> 關於八指頭陀詩歌研究成果，臺灣方面，薛順雄〈八指頭陀「聽月寮」詩詮〉，是少數能從八指頭陀所契會的《楞嚴經·耳根圓通章》中六根互用的觀念，解析其詩中所富含的佛教哲理；鍾笑的碩士論文《八指頭陀禪詩研究》，內容多承襲羅麗婭的碩士論文《論八指頭陀的禪詩》。大陸方面，包括麻天祥《晚清佛學與近代社會思潮》第九章「詩禪敬安的禪詩和衛教愛國思想」，雖欲探其詩之禪境，卻視禪寂爲消極思想，謂之「非理性的情緒」（頁 234），並以對比方式大力讚揚其詩中入世的憂國之思和「宗教觀念的淡化」（頁 226）。蕭曉陽〈釋敬安詩歌的藝術：澄明之境中的詩音與詩畫〉，從八指頭陀詩歌所表現出的音樂性和圖畫性作分析。關於澄明之境的闡釋，應涉及頭陀詩中的禪境，然而作者卻未觸及。哈斯朝魯〈詩情澎湃的人生——論八指頭陀的禪詩〉，從八指頭陀詩歌創作歷程中，較有名的禪詩、詠梅詩和憂國之詩加以賞析。孫海洋〈八指頭陀詩風初探〉，討論頭陀詩中沈鬱頓挫的愛國詩，以及抒發人世滄桑和遊山觀水之作，而將之歸於郊寒、島瘦的幽冷一派詩風。上列研究成果之出版資料，詳見文末之引用文獻。

解晚清詩僧文學成就的一個側面。

## 二、八指頭陀的世緣：湖湘文風與晚清佛教

### (一) 八指頭陀生平

根據八指頭陀《詩集》之自述，其法名敬安，字寄禪，俗姓黃，名讀山，出生於湖南湘潭縣的貧農之家。父母早逝，孤苦無依，十八歲因見籬間白桃花忽為風雪摧敗，不覺失聲大哭，遂投湘陰法華寺出家。二十五歲起行腳江浙，曾於明州阿育王寺燃二指供佛而自號「八指頭陀」。三十四歲回到湖南長沙，共雲遊九年，行遍江南，其後住錫南嶽，直到五十一歲之間，陸續擔任六座叢林住持，積極改革，復興佛教；同時，經常與王闓運等碧湖詩社詩人唱和往來，詩名遠播。五十二歲到六十二歲圓寂止，任浙江天童寺住持。1912年辛亥革命成功，全國佛教徒成立中華佛教總會，公推其為第一任會長。此時各地傳來毀寺奪僧之事，頭陀奔走北京，要求新政府嚴加禁止，因未得善意回應，且當場受辱，當晚返回法源寺胸膈作痛，中夜即悄然示寂。世壽六十二歲，僧臘四十五年，葬於生前預建於天童寺的冷香塔。<sup>8</sup>

頭陀一生好詩，三十一歲在浙江寧波刊刻其第一本詩集《嚼梅吟》。住錫南嶽時，湖南曾刊刻其《詩集》10卷，五十四歲時，於浙江刊行《白梅詩》。民國8年，楊度整理其遺稿，在北京法源寺重新刊刻，包括《八指頭陀詩集》10卷，《續集》8卷，《文集》1卷。日本曾將其詩集編入《續藏》，使其聲名卓播海外。1984年大陸長沙岳麓書社出版了由梅季整理點輯的《八指頭陀詩文集》，除彙整頭陀出版過的所有詩集，還包括其文章、開示、信札，以及他人所做的序、跋、傳記、遺事和弔祭文等，按照寫作時間先後重新編排，文後並附其生平年表，是目前為止最完

<sup>8</sup> 參考八指頭陀，〈《詩集》自述〉，梅季點輯，《八指頭陀詩文集》（長沙：岳麓書社，1990），頁452-455。本文所標八指頭陀詩的頁碼，皆以此版本為主，若與《續修四庫全書》第1575冊中的《八指頭陀詩集》、《八指頭陀詩集續集》、《八指頭陀雜文》（上海：上海古籍出版社，2003）有異文，則於附註說明。

整的八指頭陀作品集。

## （二）天童寺詩系與湖湘文風

詩僧多與禪宗關係密切，蓋禪門雖不立文字，歷代祖師卻多以詩偈傳法後人，加以禪境微妙，非詩難以表其悟境。僧詩創作與其寺院門庭和文化地理有相互激盪的作用。從地域來看，晚清四大禪林，包括八指頭陀住錫十年的天童寺皆在江浙一帶，這與江浙禪林歷史的積澱有一定的關係。清代禪宗臨濟勢力仍超越曹洞，明末清初臨濟宗分衍出密雲圓悟（1565-1642）的天童系和天隱圓修（?-1635）的磬山系兩派，和曹洞宗無明慧經（1548-1618）開出的壽昌系，湛然圓澄（1561-1626）開出的雲門系相對峙。磬山系中，玉林通秀（1614-1675）因曾奉召入京，被尊為國師，較接近朝廷，獲得寵顧。天童一系中，以漢月法藏（1573-1635）、費隱通容（1593-1661）、破山海明（1597-1666）、木陳道忞（1596-1674）四支最具影響力。其中道忞繼圓悟主持天童。而法藏因與師門圓悟的禪法意見相左而互有辯難，致使法藏另於常熟開三峰一派，門庭曾盛於一時，但最終因清世祖雍正介入，著《揀魔辨異錄》扁之，下令從圓悟門下剔除而零落。可能因為南方三峰派中多藏有明末遺老為僧者，遂形成法門與政治權勢角力的形勢。<sup>9</sup>

詩僧與文人交游唱和從唐代就有，下逮明清之際，以叢林一方宗長而提倡或好樂詩作亦大有人在，當時詩僧夾摻著逃禪遺民，使得僧而為詩的文化現象更趨複雜。<sup>10</sup>太平天國以後，鎮江金山寺、揚州高旻寺、寧波天童寺、常州天寧寺，號為禪宗四大叢林，勉強維持宗風，其中寧波天童寺就是經八指頭陀整肅禪規而重振叢林。實則清初主法天童的密雲圓悟就是一位善詩的禪師，其弟子也多能詩，因此形成天童一系詩僧的詩風傳衍，大抵受到深厚的禪學素養和參禪體驗影響，呈現濃厚的禪味佛理。<sup>11</sup>八指頭陀長期住錫文風和詩社鼎盛的江浙禪門古寺，晚期應酬之作中，

<sup>9</sup> 參考林子青，〈清代佛教〉，《菩提明鏡本無物：佛門人物制度》（臺北：法鼓文化出版社，2000），頁321-323。

<sup>10</sup> 關於明末清初詩僧發展變化，可參考廖肇亨，〈明末清初叢林論詩風尚探析〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化出版社，2008），頁27-66。

<sup>11</sup> 參考王廣西，〈佛學與中國近代詩壇〉（開封：河南大學出版社，1995），頁13-17。

多用古體寓含禪理和勸修之道，律體銳減，與天童詩風或許不無關係。

清代多元的詩學流派，往往與文人社群聚集的地域文化有關，八指頭陀晚年雖多活動於浙江天童禪林，然其詩風之奠定，應是在更早住錫的南嶽時期即已成熟。頭陀本湖南人，中年主持南嶽六寺，一方面推動寺務改革，一方面與當時湖湘文人頗有往來，很容易找到互動共鳴的社群而刺激其創作興趣，在士林間亦逐漸建立詩名聲望。湖南古為楚地，李曰剛先生謂其地襟江帶湖，洞庭、雲夢蕩漾其間，兼以俗尚鬼神，人富幽渺之思，文有綿遠之韻。且荆楚文學，遠肇二南，屈、宋承風，楚聲流播，歷漢至宋齊，西聲歌曲，遠紹風騷，近開唐體，淵源一脈。<sup>12</sup>湖南在中國文化發展史上原屬偏南，離政治文化中心較遠，然而隨著朝代更迭，文化重鎮逐漸南移，明清時期湖湘儒學興盛，出身湖湘學者漸多，到了晚清太平天國之亂，湘軍主力掃蕩亂事之後，湖南人才便在社會上顯出份量。<sup>13</sup>晚清湖湘一帶人文薈萃，頭陀在湘中頗與當時文人酬唱往來，光緒十二年(1886)曾與詩僧笠雲(1837-1908)，王闔運(1832-1916)、鄧輔綸(1828-1893)等湖湘詩人共結碧湖詩社。其初學詩受湘綺先生指點，由盛唐入手，亦尊崇漢魏。「一鄉之中，詩學大盛。高談格調，卑視宋、明，漢、魏、三唐，自成風氣。」<sup>14</sup>並與郭松燾(1818-1891)、易順鼎(1858-1920)、陳三立(1859-1937)有深厚私交。清季湖湘一帶詩風頗盛，亦頗多詩僧參與文壇唱和酬作，而頭陀是其中最受湘潭詩壇盟主王闔運稱許者。王闔運認為六朝詩僧如法顯、支遁等，能兼文理為詩，而無愧於陸謝；唐代詩僧雖多，卻不能頡頏王李，原因在於齊己諸僧徒事吟詠而已。頭陀不由識字，自然能文，且由於用功甚勤，進步神速，在其時諸多詩僧中，「得慧而能兼文理以為詩，可謂希有。」<sup>15</sup>湖湘詩派專主漢魏詩風，兼及盛唐，謂唐以下詩無足觀，這個觀念也影響頭陀晚期創作多擬古之作。<sup>16</sup>汪辟疆云：「寄禪詩在湘賢中為別派，清微淡遠，頗近右丞，

<sup>12</sup> 參考李曰剛，《中國詩歌流變史》(臺北：文津出版社，1987)，頁808。

<sup>13</sup> 參考張朋園，〈近代湖南人性格試釋〉，《近代史研究所集刊》6(1977)，頁145-147。

<sup>14</sup> 楊度，〈《八指頭陀詩集》序〉，《續修四庫全書》第1575冊，頁351上。

<sup>15</sup> 王闔運，〈《八指頭陀詩集》序〉，《續修四庫全書》，第1575冊，頁350上。

<sup>16</sup> 蕭曉陽謂湖湘詩派之崇尚復古，是「以古為新，旨在張揚自我」。又云：「湖湘復古之風由來久遠，作為楚人精神的遺存，狂傲自恣與閒適處世中已經含有對漢魏六朝個性精神的認同，近代詩歌中崇

惟喜運用佛典，微墮理障。」<sup>17</sup>

### （三）晚清佛教發展和社會情境

晚清的中國經歷前所未遇的變局，內憂外患不斷，內憂方面，咸豐、同治年間太平天國之亂（1851-1864），長達十幾年的內亂，不但國力耗損，種種社會腐弊也隨之浮現。外患方面，重要的戰事包括道光二十年（1840）發生第一次鴉片戰爭，咸豐八年（1858）、十年（1860）兩度英法聯軍，焚燬圓明園。光緒二十年（1894）中日甲午海戰，簽訂馬關條約。戊戌變法（1898）失敗後，光緒二十六年（1900）發生八國聯軍，清廷幾乎陷於混亂瓦解的邊緣，最後經辛亥革命（1911）而結束封建帝制。

晚清政治經濟及社會文化環境歷經了中國歷史上前所未有的變革，這種衝擊主要並不是受到西方列強武力侵凌或文化傳播使然，而是來自中國封建社會長期積壓的因循結構和社會矛盾所造成。晚清佛教同樣腐敗有待整頓，當時社會對於佛教的看法呈現兩極發展，一邊是知識份子熱衷於將佛學與政治結合，企圖透過對佛學的重新詮釋或觀念挪用，達到推動中國從思維以至於實體政治革新的思考。如康有為（1858-1927）、譚嗣同（1865-1898）、梁啟超（1873-1929）、章太炎（1869-1936）等，具有結合佛學來匡時濟世的強烈企圖，將佛學從注重心靈解脫層面，延伸到具體生存的現實世界。<sup>18</sup>也就是透過佛學教義找出國家存續之道，此時佛教不僅是一種信仰，而更轉換成是一種「文化工具」。<sup>19</sup>

另一方面，受到新學衝擊，社會普遍認為佛教無濟於國力增盛。光緒二十四年（1898），湖廣總督張之洞（1837-1909），以〈勸學篇〉上書朝廷，力主將全國寺

---

尚漢魏的思潮對楚文化傳統的張揚是它區別於其他詩歌派別的本質特徵。」參見氏著，《湖湘詩派研究》（蘇州：蘇州大學博士論文，2006），第一章「近代文化語境中的湖湘詩派」，頁17。

<sup>17</sup> 汪辟疆著，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），頁177。

<sup>18</sup> 其時佛學精神思維趨向，王樾分為三項：一，入世性和批判性，使佛學與政治社會取得密切聯繫。二，思辯性和科學性，會通中西各種學說而自創思想體系。三，依自不依他，強調知識份子獻身改革的歷史使命。參見氏著，《晚清佛學與近代政治思潮——以《大同書》、《仁學》、《齊物論釋》為核心之析論》（臺北：淡江大學中文所博士論文，2004），頁5-7。

<sup>19</sup> 陳善偉，〈晚清佛學與政治〉，《當代》77（1992），頁140-145。

廟及寺產的百分之七十作為地方興學處所和經費來源。<sup>20</sup>這項利用寺產興學的建議，對晚清歷經太平天國焚寺毀經破壞後的佛教無異雪上加霜，使佛寺遭受前所未有的威脅。政府官員、地方豪強，在對於當時佛教現況不滿或缺乏了解的情況下，甚至藉興學之名侵奪寺產，勒令僧尼還俗。經歷這次的衝擊，迫使佛教內部警覺必須回應時代挑戰而變革，然而，教內最大的積弊莫過於住持佛法的僧尼本身素質低劣，他們或出身貧苦農民，或因戰禍走投無路而藉出家得到棲身之所，僧尼羸濫如何能擔當佛法住世之任；其本身的學習能力都不足，更別說能令知識階層接受。另一方面，清代佛教居士活躍，尤其彭紹升、楊仁山等人，對振興佛教貢獻卓著。<sup>21</sup>晚清居士界在佛教弘化推動方面，愈加扮演重要的角色，乃至有如歐陽漸提出沙汰整頓僧尼的主張。<sup>22</sup>整體而言，近代佛教發展有四個突出的特色趨向，即禪宗的衰微，佛學中心由山林走向城市，佛學思想由出世轉向入世，以及居士成為弘傳佛學的主力。<sup>23</sup>

外界種種迫害和壓力，加上時事的變故，使佛教面臨非改革不可的局面。然而叢林要振衰起弊，根本問題在於整頓佛教在新時代的刺激下所暴露出來長期的因襲腐敗。佛教內部也意識到興辦僧伽教育，造就符合時代期望的僧才，掌握社會發展脈動，才能使佛教在變動的時代永續發展。於是各地僧伽教育紛紛成立，八指頭陀便是最早興辦僧學的發起者之一。1912年南京臨時政府成立後，各種政團組織亦紛紛成立，佛教界受到這股風氣鼓舞，為了團結因應外界的侵凌，便在上海成立「中華佛教總會」，公推八指頭陀為首任會長，這是中國佛教史上首次自主創設的全國性組織。然而由於局勢動盪，各地侵奪寺產事件再度興起，頭陀遂與虛雲法師趕往北京，希望透過統一佛教總會章程的頒訂，來確保寺院的主權。卻在商議過程飽受

<sup>20</sup> 張之洞，〈勸學篇·外篇設學之三〉：「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。」收入《張文襄公全集》（臺北：文海出版社，1971），卷 203，頁 819。

<sup>21</sup> 藍吉富在〈楊仁山與現代中國佛教〉中，歸結楊氏對清代佛教的三大貢獻，包括佛教教育革新，佛教經論流通，培育佛教人才等。收入《楊仁山文集》（臺北：文殊出版社，1987），頁 26-32。

<sup>22</sup> 歐陽漸，〈辨方便與僧制〉，洪啓嵩、黃啓霖編，《歐陽竟無文集》（臺北：文殊出版社，1988），頁 220-222。

<sup>23</sup> 參考王廣西，《佛學與中國近代詩壇》，第二章「近代佛學特色」，頁 29-62。

政府官員折辱，悲憤交集，當夜因胸膈作痛，旋即於北京法源寺謝世。<sup>24</sup>頭陀護教未竟其功而突然謝世，隔年，臨時政府即頒行「中華佛教會章程」，這可說是他以生命為佛教界換來的一點短暫的安定。

### 三、壞色袈裟有淚痕：八指頭陀之好吟與內在情感

八指頭陀內在豐富的情感，往往是透過詩歌創作獲得抒發的出口。他早歲因身世飄零，未受完整的啓蒙教育，在岐山參禪期間，經岳陽樓，面對洞庭湖萬頃碧波，偶吟「洞庭波送一僧來」，郭菊蓀贊其「語有神助」，授以《唐詩三百首》，從此開啓了他寫詩的夙慧。<sup>25</sup>許是學詩、寫詩起步較晚而著力甚殷<sup>26</sup>，且口吃，不善書，自撰〈冷香塔自序銘〉云：「余口多期艾，手拙拈毫尤倒薤。惟於文字，至老不輟。」<sup>27</sup>楊度曾強欲頭陀自錄其詩，結果他「十字九誤，點畫不備，窘極大汗。書未及半，言願作詩，以求赦免。」楊度因大笑許之。<sup>28</sup>然其性格中天然自成一種認真專注的魄力，無論做任何事都全幅生命投入。二十六歲作〈詩興〉云：「我欲吟成佛，推敲夜不眠。狂歌對明月，得句問青天。」<sup>29</sup>又云：「五字吟難穩，詩魂夜不安。」<sup>30</sup>他常請王湘綺改詩，《湘綺樓日記》曾記云：「寄禪來改詩，云衡州無人商量，此

<sup>24</sup> 參見馮毓孳，〈中華佛教總會會長天童寺方丈寄禪和尚行述〉，原載於《海潮音》（紀念八指頭陀專號）13：12（1932），頁 683-686。收入梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，頁 521-525。虛雲並為八指頭陀辦喪，扶柩至滬，在靜安寺開佛教總會成立大會，及頭陀的追悼會。參見岑學呂編，《虛雲和尚年譜》（臺北：天華出版社，2001），宣統三年，歲冬，頁 76。

<sup>25</sup> 參見《詩集》自述，同前註，頁 453。

<sup>26</sup> 頭陀曾自言「讀書少，用力尤苦。或一字未愜，如負重累，至忘寢食。有一詩至數年始成者。」因而自慚「余平日於文字障深，禪定力淺，然好善嫉惡，觸境而生。」以上兩段引文，引自《詩集》自述，同前註，頁 453-454。

<sup>27</sup> 同前註，頁 501。

<sup>28</sup> 楊度，〈《八指頭陀詩集》序〉，《續修四庫全書》第 1575 冊，頁 351 上。

<sup>29</sup> 梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，頁 24。

<sup>30</sup> 〈送周卜菴茂才還長沙，即次寄其舅氏徐侍御原韻〉，同前註，頁 192。

僧定詩魔矣。」<sup>31</sup>可見其於創作用功之勤。

頭陀好詩，常因作詩而陷於苦吟，並因無法克制文人習性而陷於矛盾掙扎。〈感懷二首〉之一：

生來傲骨不低眉，每到求人為寫詩。畢竟苦吟成底事？十年博得鬢如絲。（頁 63）

〈不寐〉：

幽興老難遣，詩魔病益侵。移床就明月，得句抵黃金。（頁 325）

理性上他認為參禪悟道與世諦文字是兩回事，〈答智清上人，次見贈原韻〉：

無影枝頭花正開，箇中消息費疑猜。維摩不語原非默，慶喜多聞未是才。海底泥牛銜月走，巖邊石馬帶雲回。莫將文字參真諦，無縫天衣不假裁。（頁 208）

又言：「恒沙劫骨盡燒燃，猶有文人未了緣。靈運多才後成佛，孟公無慧早生天。」<sup>32</sup>但是實際上仍屈從了情感上寫詩熱情的召喚。〈次韻酬盧吟秋茂才二首〉之一：

老去猶求一字師，敢云得失寸心知？不貪成佛生天果，但願人間有好詩。（頁 299）

可見頭陀一方面在理性上認為吟詩寫作等俗諦文字有妨禪業，一方面情感上又無法割捨詩賦創作對他的吸引力，兩方在他心理上一直存在矛盾衝突的拉鋸，使他對於耽溺苦吟這件事，滿懷困擾和慚愧。〈《嚼梅吟》自敘〉：「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！」<sup>33</sup>另一方面，對自己的詩慧又有幾分自負，「不許盧仝為茗友，卻呼賈島是詩僮。」<sup>34</sup>掙扎的結果是，即使「未能成佛果，且自作詩仙。」<sup>35</sup>從其性耽苦吟，以及無法克服或

<sup>31</sup> 參見王闓運，《湘綺樓日記》（臺北：臺灣學生書局，1964），光緒 18 年 12 月 29 日，頁 559。又，光緒 19 年 2 月 25 日，記云：「寄禪談詩入魔。」（頁 563）由此可見當時頭陀對寫詩的狂熱。

<sup>32</sup> 〈秋日病中漫興，次洪純伯明經見贈原韻二首〉之一，梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，頁 288。

<sup>33</sup> 同前註，頁 449。

<sup>34</sup> 〈秋日病中漫興，次洪純伯明經見贈原韻二首〉之二，同前註，頁 288。

<sup>35</sup> 〈夜吟〉，同前註，頁 395

割捨創作嗜好的矛盾心理，正可以擺落其作為僧人的宗教規範下公領域的一面，而窺見其個人私領域的性格情感的一面。從他艱困的身世，對生命無常的痛惜，口吃無法恣意表述已見的情緒，都可以通過創作得到慰藉的出口。

八指頭陀之苦吟，可說是純就創作過程身心歷程的煎熬，而不是所表現出的內容苦澀，具有純粹藝術創作時，熱情投入的專注苦思，可說將創作精神提高到如同參禪一般的精勤專一，這和禪悟的歷程頗有異曲同工之處。

八指頭陀身為當時佛教界的領袖人物，面對國家、教內多事之秋，在公領域的佛教圈中，他的身分是宗教家，一位衛教護國的僧團改革者，面對信徒他是以住持身份統領大眾；然而，私領域的個人內在情感方面，因為他與詩友是對等關係，反而在與諸詩友往來酬作的詩篇中，可以自然流露個人當時的情緒感懷。從《八指頭陀詩集》第一首詩〈祝髮示弟〉，最能看出他出家時的身世處境及內心的悲愁。

人間火宅不可住，我生不辰淚如雨。母死我方年七歲，我弟當時猶哺乳。撫棺尋母哭失聲，我父以言相慰撫。道母已逝猶有父，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，嘆息人生如寄旅。此情告弟弟勿悲，我行我法弟繩武。（頁1）

先有身世坎坷之蘊積，乍見白桃花為風雨摧折而痛哭，乃成為他斷然絕塵的最後一道助力；乃至出家後，忍受肉體劇痛燃指供佛，可以想見其人性格特質中，那一份特別純摯濃烈的性情，才能以全然的真情投入每一個生命情境，並在全然的精神專注中，忘失身體的痛楚。大凡作為一位宗教家，往往具備這樣的性格品質，才能從自身情境中捨離，與一切有情同體共感。

頭陀因早年離鄉出家，思及故鄉父母塋塚無人祭祀，內心百感交集，自己芒鞋雲遊，飄然無依的心境，亦難免悲從中來。〈清明傷懷〉：

最苦清明三月天，懷鄉心事倍淒然。不知故里雙親墓，又是何人挂紙錢？（頁29）

〈行腳傷懷〉：

風塵勞碌病頭陀，萬疊雲山眼裡過。行腳十年成底事？袈裟贏得泪痕多。（頁 42）

頭陀這種念舊善感的性格，並未隨其在佛教中的地位崇隆而變質，五十二歲時因將離開湖南，前往四明主持天童寺，而還故里祭拜先塋。因幼年曾受周孺人照顧，亦至其墓塋謝恩。<sup>36</sup>可以說幼年流離身世的悲楚，成為其一生內在性格的基調。

頭陀性格真純多情，敏銳易感，使他的詩中不同於一般僧侶，而更自然流露其善感多情的一面。不過，他的多情，並不是個人情愛難捨的層次，而是一種對於生命苦痛的深刻體驗和同情共感，因而悲從中來。〈致李梅痴太史書〉：

蓋貧道雖學佛者，然實傷心人也。七歲喪母，十三歲喪父，孤苦無依，歸命正覺。……出家者法，背塵合覺，何堪俗累，擾其禪寂？而鵲鷓之情，天親之愛，亦豈能忘？（頁 494）

五十六歲的頭陀說自己實「傷心人」，因為兄弟手足相繼殞亡，僅剩唯一的弟弟，落魄江淮，孤苦無依。頭陀曾多次請託有交誼的鄉賢代為照料其弟，亦曾寄詩朱鞠尊、余恪士，請二人濟助流落江淮的親弟。<sup>37</sup>故舊郭菊蓀先生除了傳授詩律，對其親眷弟妹並多撫恤。<sup>38</sup>此信亦請託李氏關照其弟：「故舍弟一家飽溫，數口身命，實望足下俯賜矜全，俾其沾升斗之惠，息一枝之安。」<sup>39</sup>頭陀與李梅痴為生平知交，從二人的往來信件，可知即使頭陀已經身為叢林住持，內心世界面對恩遇知交，仍然流露個人身世深悲，透露其在佛教職務信件往來所不曾見到的私人情懷。

由於身世遭遇加上性格特質敏銳，內在蘊積深厚的情感，所以在其唯一的弟弟過世時，曾自言：「兄弟之情吾已愧，空山徒有淚千行！」<sup>40</sup>乃至於徒弟過世，他趕往主持入龕，亦曾讓他痛哭難當：「嗚呼汝竟死，使我老而孤。」<sup>41</sup>於此在在可

<sup>36</sup> 參見〈姜市掃周孺人墓并序〉，同前註，頁 281。

<sup>37</sup> 參見〈寄朱鞠尊、余恪士二觀察〉，同前註，頁 335。

<sup>38</sup> 參見〈致郭菊蓀先生書〉，同前註，頁 451。

<sup>39</sup> 〈致李梅痴太史書〉，同前註，頁 494。

<sup>40</sup> 〈三月初四，印魁和尚由金陵寄書報子成弟病歿于毘盧寺，為詩哭之〉，同前註，頁 339。

<sup>41</sup> 〈普悟自南嶽祝融峰從余剃染將二十年，力學不倦。近因患心痛之瀉就醫，歿於旅舍，余往封龕。余呼其法名，血淚交迸，為二詩哭之〉，同前註，頁 408。

見他性格之純情真摯。然則頭陀容易為外境而痛哭涕零，而愁腸百結，而悲憤交加，或許有人會質疑一位出家僧侶，何以尚不能斷除情緒煩惱呢？筆者反而認為，因為他這種純情的天性，使其從少年出家至入滅，都能保有一貫的對人世熱切關懷的赤子之心。

頭陀將人生最後十年都貢獻給天童寺，因而經常往返穿梭於四明與長沙。道途奔波，景物流轉，不免感慨中來。〈天童寺書感〉：

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，玲瓏巖下月如鉤。平生無限傷心淚，稽首空王獨自流。（頁283）

光緒二十八年，頭陀五十二歲，這年寧波天童寺首座幻人率兩序班首到長沙，禮請其為住持。距離他三十四歲，自四明回到南嶽，已歷十八載。當年曾雲遊四明太白山，與日僧岡千仞遊天童玲瓏巖，而今閱盡滄桑，髮已斑白。人生今昔對照，最見流金歲月之消逝，這中間所經歷者，唯頭陀點滴自知。由此可見，頭陀的壞色袈裟下，皆是斑斑淚痕。<sup>42</sup>然而，頭陀認為世間苦難就是最好成就佛道的場域，自言「世途漸已崎嶇過，吾道多因患難成。」<sup>43</sup>「不須更問禪宗意，閱盡滄桑道眼明。」<sup>44</sup>歷經世間種種滄桑洗禮，道眼自開，修行就在生活歷練中成就。

#### 四、忍將淚眼看中原：八指頭陀詩中的家國關懷

頭陀對於現實人世苦難的深刻關懷，也許來自於其內在性格的多愁易感，生命遭遇加上宗教悲懷，面對多難變革的時代，內心充滿家國憂思，而對於眾生生命的微脆產生感同身受的撫慰。

頭陀關心時局，光緒十年，在得知法軍犯台，曾激憤言之：「甲申，法夷犯臺

<sup>42</sup> 八指頭陀〈述懷〉：「壞色袈裟有淚痕」。梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，頁109。

<sup>43</sup> 〈中秋夜偶作〉，同前註，頁247。

<sup>44</sup> 〈贈張辛伯先生〉，同前註，頁262。

灣，官軍屢為開花炮所挫。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，思禦炮法不得，出見敵人，欲以徒手奮擊死之，為友人所阻。」<sup>45</sup>光緒十四年黃河潰堤，他寫〈鄭州河決歌〉云：「吁嗟乎！時事艱難乃如此，余獨何心惜一死。捨身願入黃流中，抗濤速使河成功。」<sup>46</sup>乃菩薩願代眾生苦的承擔悲心。光緒二十年湖南大旱，奉湖南巡撫吳大澂之請，往黑龍潭祈雨，甚至發願「如不雨，誓捨身潭中，以殉眾稿。」<sup>47</sup>可見他有極強大的心力，敢於捨身命，代贖眾生苦。光緒三十二年，長江水患，他用擬古詩的風格，作〈江北水災一首〉，揭發災民慘況。<sup>48</sup>其關心民生疾苦，對於天災帶給人們的苦難，有深刻的同體悲心。

光緒二十年由於日本入侵朝鮮，清廷對日宣戰，可是隔年中日之戰，北洋海軍全軍覆沒，李鴻章赴日簽訂《馬關條約》，接著日本又舉兵入侵臺灣，舉國士氣蕭條。光緒二十三年，頭陀作〈古詩八首〉，序云自己過訪梅癡子，適黃子耘亦至，三人「慨言時事，仰睇浮雲，俯觀利土。得詩七章，以示依正無常之感。」其六：

聖教久陵替，邪說亂吾真。神珠不自識，魚目爭為珍。海若揚洪波，毘嵐鼓劫塵。五洲一腥垢，萬古同酸辛。哀哉閻浮提，誰為覺斯民？（頁 215）

其七：

我不願成佛，亦不樂生天。欲為娑竭龍，力能障百川。海氣坐自息，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。吾獨甘沈溺，菩提心愈堅。何時果此誓？舉聲涕漣漣。（頁 215）

前詩感慨末世邪說掩蓋聖教，眾生認知混亂，無所依傍。後詩為眾生之苦難，廣發大心，其言「我不願成佛，亦不樂生天。」何等氣魄，甚至願為眾生投生為娑竭龍王以障惡水，解黎民苦厄。可見其性格充滿荷擔人世苦難的擔當，並不因為現實的困頓而將希望寄託於來世或他方淨土。詩末云「吾獨甘沈溺，菩提心愈堅。」直是

<sup>45</sup> 〈《詩集》自述〉，同前註，頁 454。

<sup>46</sup> 同前註，頁 142。

<sup>47</sup> 〈上吳憲齋中丞奉發祭文，藏香祈雨黑沙潭前後得雨狀〉，同前註，頁 473-5。

<sup>48</sup> 同前註，頁 347。

上效地藏菩薩，自願流轉地獄，待眾生度盡，方證菩提。隔年頭陀大病初癒，即赴長沙會晤中日之戰之倖存者，其撫卹之情實出於對生民之天然關愛。

另一方面，晚清佛教宗門寥落，僧品參差，加之外在政治社會環境的動盪，對於寺僧因起侵奪之想，由於張之洞所提廟產興學的措施，舉國佛寺陷入任人剝奪宰割的命運，各地傳來豪強侵奪，寺僧抵抗的事件，例如廣東地區由時任兩廣總督的岑春煊（1861-1933）強硬執行，致有老僧禿禪者絕食抗議。頭陀曾為詩悼念之，序云：

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。<sup>49</sup>

詩云：

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。（頁320）

詩中充滿處於晚清末世，世出世間，為僧、為俗皆無以自保的感慨。

廟產興學之議被提出，一方面固然是國家經濟崩頹，欲利用寺產支持教育救國政策；另一方面實因佛教缺乏優秀的領導人才，能作為佛教在社會上強有力的發言者，內部亦無組織可相互支援。因此振興佛教首要興辦僧學教育，造就符合時代期望的僧才，掌握社會發展脈動，才能使佛教在變動的時代找到生機。於是在動盪不安的政治環境中，各地僧伽教育紛紛成立，其中甚至有杭州白衣寺松風和尚為興辦僧學而遇害。<sup>50</sup>〈杭州白衣寺苦雨不寐〉：

譙樓鼓聲咽，積雨黯重林。似灑天人淚，如傷佛祖心。潮橫孤艇立，愁入一燈深。寂寂不成寐，神州恐陸沈。（頁426）

詩中充滿對佛教，乃至神州，為政治橫逆之潮所淹沒的憂思。頭陀亦在寧波、杭州

<sup>49</sup> 〈次禿禪者《辭世偈》韻，以紀一時法門之難〉，同前註，頁320。原詩未立詩題，此題恐梅季所加。參見《八指頭陀詩集續集》卷5，《續修四庫全書》，第1575冊，頁454下。

<sup>50</sup> 松風和尚計畫在杭州開設僧學堂，頭陀曾赴杭州協助，因部分僧眾思想守舊反對，最後松風竟為人毒害。頭陀曾作〈西湖過松風上人為學捨身之塔，哭之以詩〉悼之，同前註，頁426。

等地成立僧伽教育會，一肩扛起興教復宗、教育僧伽的責任。麻天祥認為他自幼失學的切膚之痛誘發他興辦僧學，進而促使他將提升僧伽素質和振興佛教宗風聯繫起來，也就是將興學作為衛教的先決條件。<sup>51</sup>可見他是一位充滿現實感，積極入世的修行者，與傳統山林僧伽與社會保持疏離的作風極為不同，他的態度影響了後來的太虛積極入世振興佛教。

頭陀中年以後詩作多感時傷事，無限沈鬱傷痛。五十五歲作〈太白山感事〉：

欲舒老眼豁重昏，太白巍然海上尊。塵世滄桑看已慣，雲山寂寞道猶存。平  
沈大地復何事？粉碎虛空無一言。惟有哀時心尚在，白頭垂淚望中原。（頁  
333）

宗門有「虛空粉碎，大地平沈」<sup>52</sup>之悟道語，蓋虛空本無形質，何來粉碎？大地本自平坦，何須平沈？禪者見自本性，世間微塵本空幻，自不為煩惱所縛，而歸復宇宙萬有之本然之態而見之。唯以慈悲繫念眾生故而淚眼以對。

宣統二年，頭陀六十歲，〈感事二十一截句附題冷香塔并序〉云：「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。」<sup>53</sup>可見其內心之激動，詩云：

茫茫滄海正橫流，啣石難填精衛愁。誰謂孤雲意無著？國仇未報老僧羞。（頁  
414）

頭陀憂國憂時的淚眼，似乎從來未乾，「獨灑憂時淚，長焚靜夜香。」<sup>54</sup>「獨上高樓一回首，忍將淚眼看中原。」<sup>55</sup>「自憐憂國淚，空灑道人襟。」<sup>56</sup>面對晚清社會之

<sup>51</sup> 麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》（臺北：文津出版社，1992），第九章「詩禪敬安的禪詩和衛教愛國思想」，頁 228。

<sup>52</sup> 《五燈全書》卷 96〈京都大悲燈巖德禪師〉，《卍續藏》第 82 冊，頁 557 上。

<sup>53</sup> 梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，頁 412。《八指頭陀詩集續集》卷 8，詩題為「感事二十截句附題冷香塔并序」，《續修四庫全書》，第 1575 冊，頁 495 上。經筆者比對，此組詩共 21 首。

<sup>54</sup> 〈感事復呈，四疊前韻〉，梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，頁 272。

<sup>55</sup> 〈感事二十一截句附題冷香塔并序〉之 13，同前註，頁 414。

<sup>56</sup> 〈重陽前三日登掃葉樓有感〉，同前註，頁 419。

混亂，身為僧侶，除了無限淚眼面對娑婆世界的苦難眾生，僅能盡一己之力，關懷殘兵，撫卹孤弱。

〈殘臘登掃葉樓，次去年九日原韻〉云：

今日重登掃葉樓，西風吹盡秣陵秋。山川歷歷平生感，禾黍離離故國愁。殘雪暗添衰鬢色，梅花應為老僧羞。逃空那得空王法，盡有哀時淚未收。（頁425）

家國山川今昔變幻之愁，使白梅和尚無法不平添白鬢，在頭陀看來，逃空孤禪並無法真正理解空義，相反的，與時俱哀，縱泳於世間的無常幻化，更能體會因緣性空。

八指頭陀從早年出家修苦行頭陀，到中年之後荷擔如來家業，實踐佛教改革和利生菩薩行，可以確切看到一位終生認真行道的僧侶的生命發展進程。其中一以貫之的是他的深情，誠如章亞昕所言：「若無深情，豈肯苦行。」<sup>57</sup>

清末的中國，處於前所未有的動盪年代，八指頭陀雖為出世僧伽卻關心國家局勢，創作題材寬廣，部分詩作充滿憐恤蒼生苦難，深具家國憂思、鼓舞人心的激昂情感，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。因此，有必要重新檢視此名號的社會意識。過去文學批評過度強調寫實的觀點而不自覺，尤其面對動盪不安朝代傾軋的時代，想當然爾地將作品與時代連結，而放大作者寫作背後的社會精神成分，刻意強調諸如愛國思想之類的情操，這也可以說是另一種層面的僵化性歷史詮釋觀點。尤其放在一個具有多重身份的作者身上，更容易形成觀看視野的限制，從而窄化作品的多樣面貌。八指頭陀身為一位行大乘菩薩道的出家僧侶，所出之「家」，不僅是出身之本家，還包括個人身分家國的一切標籤，由於身世遭遇和家國之痛，使其對於人世有更深的體會和悲憫，若僅僅將頭陀關心社稷存亡所寫的詩視為愛國表現，不免窄化其思維關懷的視域。也就是將其反映社會現實而為詩，視為愛國行為是不

<sup>57</sup> 章亞昕編著，〈八指頭陀：最後的神話人物〉，《八指頭陀評價、作品選》（北京：中國文史出版社，1998），頁34。

全然了解他的。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。

## 五、禪心朗印千潭月：八指頭陀詩中的禪悟意境

頭陀自言出家之後，念生死心切，時以禪定苦行為業，可謂用功甚勤，他對禪悟體驗頗有心得，「一日靜坐，參父母未生前語，冥然入定，內忘身心，外遺世界，坐一日如彈指頃，猝聞溪聲有悟。」<sup>58</sup>也曾於麓山寺發誓修法華三昧，盡十八日，遍身寒作，舌根麻木，唯默誦經文，由是世智頓開，並能以道行感化異類眾生。<sup>59</sup>凡此皆可見頭陀於禪定悟境曾下過工夫，並有所得，而能迴入日常耳聞目見之生活作務中隨意點化。他曾上堂就頓悟的境界開示道：「此事只貴一悟，不貴久悟。若悟即掉臂咳唾，運水搬柴，無不是祖師西來意。」<sup>60</sup>其後主持天童十年，整頓叢林，冬禪夏講，恢復禪林清修規矩，打禪七、參話頭，上堂、小參、示眾，重振天童禪風。<sup>61</sup>

詩僧與世俗詩人最大不同，在於其佛教思想和實修體驗，這樣的生命觀和宇宙觀，及相因的面對人世的態度，自然形成一種屬於詩僧特有的凝視情器世間的審美取向，反映於詩境中。以下分別從其禪居情境、禪理思維、禪寂悟境和觀照有情四個面向，來討論頭陀禪詩之內蘊。<sup>62</sup>

### （一）禪居情境

<sup>58</sup> 《詩集》自述，梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，頁 454。

<sup>59</sup> 參見〈紀夢〉，同前註，頁 461。

<sup>60</sup> 〈上堂〉，同前註，頁 507。

<sup>61</sup> 參見馮毓孳，〈中華佛教總會會長天童寺方丈寄禪和尚行述〉，同前註，頁 522-523。

<sup>62</sup> 以下討論的禪詩，不包含詠梅詩。關於其詠梅詩的禪境意蘊，筆者將另文討論。

頭陀天性孤露，口吃不善與人周旋，又常有小癢，故喜山林僻靜之禪居。〈山居四首〉之二：

道念何由熟？幽懷誰與論？池魚晨聽梵，山鬼夜敲門。破屋遷蘿補，微陽透衲溫。客來休問訊，妙意了無言。（頁 175）

〈山居秋暝〉：

雨過林塘晚，猿鳴館宇幽。地寒黃菊瘦，僧病白雲秋。落葉下枯樹，微陽生暝愁。昏鴉亦何事？相對語啾啾。（頁 212）

行者之孤懷，原非旁觀者所能參透，唯池魚與山鬼相伴。而暮色中的病僧，也僅獨對一山猿鳴、昏鴉。禪者山居似乎隱隱透露一種孤僧寂寞的愁緒，然而山寺靜寂所凸顯的，卻不是寂寞的無奈或難耐，而是修行人具生性格中的一種孤獨默然的特質。

〈憶天台茅屋二首〉之二：

壞衲蒙頭夏不溫，萬峰寒翠冷心魂。老猿去摘霜晨果，餓虎來窺雪夜門。袖底白生知海氣，眉端青壓是天痕。赤城合眼時仍見，笑把朱霞帶日吞。（頁 248）

前二詩寫景意象和筆法承襲唐人風格的痕跡仍明顯，此詩則已能從自身生活經驗取材，融入個人山居自在灑脫的氣息。其中「袖底白生知海氣，眉端青壓是天痕」，意象新穎，出前人意想之外，是頭陀之名句。

另一方面，他性喜行腳，周覽名山，遊天童、天台、普陀等古剎，參訪禪門耆宿，綜覽山川之秀，亦開啓他的詩心。〈麓山晚眺，疊前韻〉：

清湘白露寒，暮色窺人淨。紅葉滿天飛，疑是秋魂影。（頁 200）

頭陀在藉景寫意時，常喜以自然景物之影取代實質的形象，則景象「影」現之境，使其詩境虛實交融。<sup>63</sup>所見景物皆經過精心淘洗，調配成和諧清閒的色調，如「身伴煙霞老，心同水月閑。」<sup>64</sup>「水清魚嚼月，山靜鳥眠雲。」<sup>65</sup>好一幅幽然自得的山

<sup>63</sup> 頭陀有「馬蹄踏人影」、「魚嚼梅花影」、「清溪鑿孤影」等名句，詩友曾贈其「三影和尚」的雅號。參見〈詩僧八指頭陀遺事〉，梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，頁 529。

<sup>64</sup> 〈寄題天童秋林老宿禪房〉，同前註，頁 43。

居寫照。

## （二）禪理思維

頭陀有時直接以所體解之佛教哲理為詩，但又不致流於宣教，而有深邃的理思。〈聽月寮〉是其少數的四言詩：

音既能觀，月亦可聽，此中真意，問誰會領？（頁 68）

薛順雄先生認為這首詩直接運用邏輯辨證之法來談佛教哲理，和一般以景喻理、以物寓理的禪詩，在表達方式上有所不同。<sup>66</sup>《楞嚴經》有「六根互相為用」的觀念，如同漢傳佛教中最為人熟悉的一位菩薩——「觀世音」之名義。<sup>67</sup>《成唯識論》卷四亦云：「如諸佛等，於境自在，諸根互用，任運決定，不假尋求。」<sup>68</sup>如是即能於耳中見色，眼裡聞聲。這應是奠基於其禪定基礎以及詩學表現，展現六根互用以呈現色空之境的巧妙轉換。又如〈伯牙臺〉云：「至理本無言，至聽本無音。誰能返耳根，聽弄無絃琴？」<sup>69</sup>所言「誰能返耳根」，亦援引《楞嚴經》「耳根圓通」、「反聞聞自性」之意，而未句則是將陶潛所言：「但識琴中趣，何勞絃上聲？」<sup>70</sup>呼應反聞自性之奧妙。

禪師以詩作為內在抒情或悟境的載體，基本上並非將表述悟境的文字，視為世諦之意識思維的產物，而是心性體悟的表述，自然沒有與禪宗不立文字，乃至戒律上不綺語的矛盾問題。頭陀學詩啟蒙甚晚，早年失學反而使他不致像學養根柢深厚的文人，易受到傳統詩學素養的束縛而無法跳脫前人窠臼，相反的，因為學詩晚於學禪，使他能以個人生命經驗和禪學體悟為前提，再運用詩歌作為心靈境界的表現

<sup>65</sup> 〈訪育王心長老作〉，同前註，頁 51。

<sup>66</sup> 薛順雄，〈八指頭陀「聽月寮」詩詮〉，《東海中文學報》9（1990），頁 118。

<sup>67</sup> 《楞嚴經·觀世音菩薩耳根圓通章》，《大正藏》第 19 冊，頁 128 中。《景德傳燈錄》卷 15 〈筠州洞山良价禪師〉，洞山良价有偈云：「也大奇，也大奇，無情解說不思議，若將耳聽聲不現，眼處聞聲方可知。」收入《大正藏》第 51 冊，頁 321 下。

<sup>68</sup> 收入《大正藏》第 31 冊，頁 21 上。

<sup>69</sup> 梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，頁 145。

<sup>70</sup> 〔唐〕房玄齡，《新校本晉書》（臺北：鼎文出版社，1995），卷 94 〈陶潛傳〉，頁 2463。

載體，具不受前人詩學意象拘牽的獨創特質。〈十四疊韻，與默廬論道〉：

掀翻大海倒崑崙，魔佛齊教一口吞。是聖是凡名強立，非無非有意難論。欲參最上真如諦，淨掃虛空粉碎痕。妙意微茫須自悟，豐干饒舌豈能言？（頁 250）

〈結夏升座〉：

護生須善殺，刀刀要見血。諸佛及眾生，一時俱殺絕。（頁 509）

頭陀秉性不拘一格，情性濃烈，其禪法屬於臨濟宗風，從慣性思維之對反中超越跳脫。其違反常理的思維，可以從禪宗反常合道的理路加以理解，所謂佛來佛斬，魔來魔斬，貧無著錐之地後，方能體現無人、無我、無佛、無眾生相差別的境界。這也可以說是另一種菩薩慈悲的展現，爲了斬斷眾生對佛、魔、眾生的高下正邪之分別思維，所以這殺意是基於成就其慧命的一種當機指點。

### （三）禪寂悟境

禪人歷經種種磨練、熟參之後，在思慮分別刮垢除光之際，往往或由老師指點，或由眼前飛花落葉之即景，當下獲得悟境。頭陀詩集中隨處可見他擅於捕捉當下心識所見之即景，展現其無限禪機，如：「禪心朗印千潭月，詩思寒生一葉蕉。」<sup>71</sup>「到此禪心无住著，海天一色碧琉璃。」<sup>72</sup>

頭陀表現其禪悟之詩，早期作品如〈暮秋偕諸子登衡陽紫雲峰〉：

紫雲最高處，飛錫共登臨。秋老山容瘦，天寒木葉深。西風孤鶴唳，流水道人心。坐久林塘晚，寥寥鐘梵音。（頁 7）

此詩有唐人遺韻，深能掌握唐代王孟情景交融之作所展現的當下眼見之情境。林塘久坐，暮色中梵音繚繞不絕而顯餘韻無窮。頭陀初試啼聞，即展現詩人的天然敏慧。

進入中年，詩法已臻成熟，禪修有一定的體悟，出手拈來皆具水平。〈坐夏偶占〉：

<sup>71</sup> 〈秋夜寄懷周笠樵舍人，用見懷原韻〉，梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，頁 249。

<sup>72</sup> 〈航海三首〉，同前註，頁 54。

日長無事掩巖扉，沈水香清暑氣微。一雨綠生穿徑草，萬山青上坐禪衣。卻看野鶴婆娑舞，閑放孤雲自在飛。誰似幽棲林下客，渚煙蘿月淡忘機。（頁195）

〈薄暮瀛仙閣禪坐，望麓山殘雪〉：

西峰殘雪在，危坐倚空冥，微雨度高閣，孤煙生遠汀。定回山月白，寒入夜燈青，寂寂一鐘動，冷然契獨醒。（頁202）

此二詩作於四十六歲，時時透露其禪寂悟境之空明清澈。前一首寫得灑脫自在，一雨洗綠，青山皆具晰皙醒禪意，這種禪境不是靜坐清寂的，而是隨環境偶然拈來，閒看野鶴孤雲隨意翻飛，而忘卻求悟之心。後一首寫禪坐中所見麓山頂上白雪，加上白色月光，高閣獨坐中，唯鐘響劃破靜寂，冷然相互映照。

五十歲作〈夜坐有得〉：

丹桂吹香過碧岑，蒲團枯坐夜禪深。殘星墮戶白生室，秋鬼提燈綠入林。萬壑松寒孤鶴夢，千巖月落一猿吟。超然象外忘言說，唯有虛空印我心。（頁257）

此詩營造的意象色澤具創意而不落俗套，殘星墮戶與秋鬼提燈，而白生室與綠入林，造語新警，對仗工整，寒松鶴夢與落月猿吟同樣空寂曠遠，彷彿頭陀禪坐中所照見之宇宙萬象，因此，面對自然萬象只有心眼洞開而了絕言說。這是他靜夜禪坐，心靜意明，內在的心境與外在的靜景印證，所形成的主客融合的宇宙。

#### （四）觀照有情

頭陀曾在詩中自然透露其觀照有情的態度，〈朱亭夜泊書懷，寄呈王益吾祭酒四首〉之三云：「一燈深夜裡，默默自含情。」<sup>73</sup>〈碧浪湖感舊詩一首〉：「感故生新悲，觀空有餘情。」<sup>74</sup>可見其禪寂觀照之內蘊，充滿對有情世間的含融共感。〈贈張讓三六絕句并序〉中，言及他與張氏初次見面，語及故人，不禁淚下。張氏

<sup>73</sup> 同前註，頁176。

<sup>74</sup> 同前註，頁258。

便笑頭陀：「禪寂人亦復多情。」<sup>75</sup>世俗眼光認為禪寂靜坐內在應是一切死寂，豈可多情若此。實則禪人並非將自身孤立於萬法之外來達到內在的靜定，相反的，是在內在靜定已極時，打開了與萬法無礙的交流，此情乃其悲心自然流露。

頭陀五十歲作〈山行既暝，還憩松寮，宴坐有得，述爲偈言〉其中有云：

夜深禪更寂，松際月孤明。靜對忽忘照，身心亦已冥。言思難恍惚，強名曰無生。無生豈可證？一悟躋元扃。神會罕與同，默默空含情。（頁 258）

這是一首五言古體詩，充分展現其山居禪坐的心境。深夜禪寂宴坐，身心言語思維等皆已忘捨，唯存對宇宙萬有默然含情之覺照朗然映現。從禪宗的觀點，自然萬象都是佛性存在的一個面向，所謂：「青青翠竹，盡是真如；鬱鬱黃花，無非般若。」<sup>76</sup>所以，宇宙萬法都是自性的顯現，都可以是悟道成佛的標月指，但看主體心態能悟與否。佛教所言情與無情同證無上菩提，同得一切種智亦同此義。在凡情階段，但須捨離一切根、境作用之情識造作，看似無情，一旦能超越分別相，則無須捨離一切相，而即一切相，入廬垂手，廣度有情，內在充滿對有情眾生的同情共感。此時之深情，已非世俗凡情，而是悲智雙運的一種自在自如。

頭陀在他遷化那年，曾爲其自建之冷香塔作〈自題小像〉一詩，冥冥之中爲其一生作了最後的自注：

六十二年夢幻身，惹人歡喜得人嗔。儘容箴戾車成隊，轉與阿修羅結鄰。青鳳山前聊葬骨，白蓮花裡待棲神。虛空擊碎渾無事，大地何曾有一塵！（頁 442）

頭陀所處的現實局勢，是社會充斥如同「箴戾車」般，無正信善根的邊地種性之人，欺凌侵佔佛教寺院，國家危弱周圍盡是如好鬥的「阿修羅」虎視眈眈。回顧自己六十二年人生，自認令人既喜又恨，個人清修與國是多舛交雜，尤其這年爲了因應寺產興學對寺院帶來的威脅和衝擊而四處奔走，面對國家被外敵入侵，佛教爲社會豪強侵凌，頭陀時由天童住持進而成爲促進佛教改革的領導者，這與他之前在山林禪

<sup>75</sup> 同前註，頁 387。

<sup>76</sup> 《五燈會元》卷 15，《卍續藏》第 80 冊，頁 311 中。

寺中重整叢林的生活內容是有差距的。然而，世間萬法隨緣流轉，一旦埋骨，轉眼灰滅，虛空擊碎，大地一如，猶如此身。這原本是頭陀當時對人生的一種體悟，卻也成爲他留存世間最後的警鐘偈語。

## 六、結語

通過以上從八指頭陀內在個人抒情、家國關懷和禪悟體會三個面向詩作的意蘊解讀之後，可以清晰掌握頭陀禪修體悟與社會參與雙向投入的生命態度。頭陀創作題材具有多面性，包括個人身世、情感之抒發，關懷社會家國之傾覆，以及禪行體驗的種種心靈意境的書寫。體製方面，其抒發情性或表述禪境時，以律詩居多，絕句次之，而擅以古體反映社會現況。就質而言，無論在語言或意境上，開發前人禪詩未見之意象，並蘊含對有情萬象含情互攝的觀照，樹立個人獨特的風格特徵。

八指頭陀的禪詩在近代詩史上獨標一格；在歷代詩僧群中，也是格調上乘者。他早年學詩從唐詩入手，因起步晚而苦吟甚篤，詩風近似晚唐賈、孟一派，風格趨向幽冷清寂，胡飛鵬曾在〈題頭陀嚼梅吟稿跋〉中，贊其詩：「如滿山梅雪間，清磬一聲，迴絕凡響。絕次之律，更逼近唐人，于島佛尤似。」<sup>77</sup>中年以後，詩法已然成熟，個人修行和人生閱歷均深湛而豐富，作品風格多樣，筆調清新自然，已脫離晚唐「郊寒島瘦」的格局而卓然有成。復因家國憂思更甚於身世之感，擬漢魏古詩之風，文辭精整，頗多感時傷事的抒發之作。晚年個人修持和利生貢獻都達到一定高度的成果，此時詩作沈練深厚，意蘊高妙，可說是其創作的豐收期。

八指頭陀詩歌創作的成就，在詩僧史或晚清詩史上，都佔有一席之地。然而，將他放在中國詩史中的定位，和放在詩僧傳統中的重要性和精彩度顯然並不同。從佛教自身的文化脈絡來解讀其詩中禪境，更能貼切讀出隱藏在意象背後的禪意。頭陀以禪修體悟的心智基礎，抒發內在精神體驗，鍛造空靈凝練的意境，餘韻無窮，

<sup>77</sup> 梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，頁 531-2。

耐人尋味，達到詩禪合一的境界。但吾人又不可不面對中國詩學大傳統，以免歷代詩僧只在佛教圈內獲得共鳴，而被埋沒於詩史洪流中。葉德輝在〈《八指頭陀詩集》序〉評曰：「其詩宗法六朝，卑者亦似中晚唐人之作。中年以後，所交多海內聞人，詩格駘宕，不主故常，駸駸乎有與鄧（白香）王（湘綺）犄角之意。湘中固多詩僧，以余所知，未有勝于寄師者也。」<sup>78</sup>汪辟疆《近代詩人小傳稿》亦讚云：「其詩清空靈妙，音旨湛遠。」<sup>79</sup>大陸學者王廣西總評頭陀詩云：「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。」<sup>80</sup>可見其詩含納多重而高妙的風格特徵。

本文透過對八指頭陀詩作多元內涵的分析，以見其在晚清詩壇的獨特成就，彌補過去詩僧史或中國詩史對於其詩歌成就的忽視。綜觀頭陀一生之創作成果，他雖自慚「文字障深禪定淺，得人歡喜惹人憎。」<sup>81</sup>然而也是從他的詩，最能看出其內在生命的特質。撇開頭陀僧人身分，以詩論詩而言，在晚清諸詩人中，亦絕不遜色。其詩不僅是晚清詩僧最高的文學成就，與歷代僧詩較之，更卓然獨標，可說是詩僧發展史的壓軸代表。其一生心血盡在於斯，生命與詩已交融為一，而難以分辨究竟是「詩寄禪耶？禪寄詩？」<sup>82</sup>可以肯定的是，八指頭陀在詩僧史上，必是詩禪交融不可磨滅的一頁。

## 引用文獻

### （一）古典文獻

唐·般刺蜜帝譯，《楞嚴經》，《大正藏》第19冊

後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》第25冊

<sup>78</sup> 葉德輝，〈《八指頭陀詩集》序〉，《續修四庫全書》，第1575冊，頁350。

<sup>79</sup> 汪辟疆，《汪辟疆文集》（上海：上海古籍出版社，1988），頁431。

<sup>80</sup> 王廣西，《佛學與中國近代詩壇》，頁330。

<sup>81</sup> 〈衡山李志遠少尉寫竹見貽，跋語及延陵尚書撫湘時登祝融峰往事。回憶前塵渺如夢幻，賦四絕句志感，即以奉贈〉，梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，頁397。

<sup>82</sup> 胡朝梁〈寄禪上人輓詩二首〉之二，同前註，頁542。

- 唐·玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》第 31 冊
- 宋·道原，《景德傳燈錄》，《大正藏》第 51 冊
- 宋·普濟，《五燈會元》，《卍續藏》第 80 冊
- 唐·房玄齡，《新校本晉書》，臺北：鼎文出版社，1995
- 宋·嚴羽著，郭紹虞校釋，《滄浪詩話校釋》，臺北：里仁出版社，1985
- 清·紀昀等，《武英殿本四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務印書館，1983
- 清·王闈運，《湘綺樓日記》，臺北：臺灣學生書局，1964
- 清·黃宗羲，《南雷文定》，四部備要本，臺北：臺灣中華書局，1971
- 清 徐世昌編，《晚清簞詩匯》，上海：上海古籍出版社，2002
- 清·釋敬安撰，《八指頭陀詩集》、《八指頭陀詩集續集》、《八指頭陀雜文》，收入《續修四庫全書》第 1575 冊，上海：上海古籍出版社，2003
- 清·釋敬安撰，梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，長沙：岳麓書社，1990
- 喻味庵輯，《新續高僧傳四集》，臺北：廣文書局，1977
- 汪辟疆著，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
- 汪辟疆，《汪辟疆文集》，上海：上海古籍出版社，1988

## （二）現代論著

- 王國維，《宋元戲曲史》，上海：上海古籍出版社，2008
- 王廣西，《佛學與中國近代詩壇》，開封：河南大學出版社，1995
- 王 樾，《晚清佛學與近代政治思潮——以《大同書》、《仁學》、《齊物論釋》為核心之析論》，臺北：淡江大學中文所博士論文，2004
- 江慶柏，〈清代詩僧別集的典藏及檢索〉，《中國典籍與文化》2（1997），頁 15-17
- 李曰剛，《中國詩歌流變史》，臺北：文津出版社，1987
- 李舜臣、歐陽江琳，〈《四庫全書總目》中的詩僧別集批評〉，《武漢大學學報（人文科會版）》59：5（2006），頁 571-575
- 岑學呂編，《虛雲和尚年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1983

- 林子青，〈清代佛教〉，《菩提明鏡本無物：佛門人物制度》，臺北：法鼓文化出版社，2000，頁 317-336
- 洪啓嵩、黃啓霖編，《楊仁山文集》，臺北：文殊出版社，1987
- 洪啓嵩、黃啓霖編，《歐陽竟無文集》，臺北：文殊出版社，1988
- 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）》30：1（2004），頁 50-56
- 孫廣德，《晚清傳統與西化的爭論》，臺北，臺灣商務印書館，1995
- 孫海洋，〈八指頭陀詩風初探〉，《船山學刊》1（1998），頁 30-34
- 章亞昕編著，〈八指頭陀：最後的神話人物〉，《八指頭陀評價、作品選》，北京：中國文史出版社，1998
- 麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》，臺北：文津出版社，1992
- 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，臺北：現代禪出版社，2003
- 陳善偉，〈晚清佛學與政治〉，《當代》77（1992），頁 140-145
- 馮毓孳，〈中華佛教總會會長天童寺方丈寄禪和尚行述〉，原載於《海潮音》13：12（1932），頁 683-686。收入梅季點輯，《八指頭陀詩文集》，頁 521-525
- 張朋園，〈近代湖南人性格試釋〉，《近代史研究所集刊》6（1977），頁 145-157
- 張之洞，《張文襄公全集》，臺北：文海出版社，1971
- 覃召文，《禪月詩魂：中國詩僧縱橫談》，北京：三聯書店，1994
- 廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨文化出版社，2008
- 鍾笑，《八指頭陀禪詩研究》，新竹：玄奘大學中文所碩士論文，2009
- 薛順雄，〈八指頭陀「聽月寮」詩詮〉，《東海中文學報》9（1990），頁 117-123
- 蕭曉陽，《湖湘詩派研究》，蘇州：蘇州大學博士論文，2006
- 蕭曉陽，〈釋敬安詩歌的藝術：澄明之境中的詩音與詩畫〉，《名作欣賞》8（2007），頁 131-135
- 羅麗婭，《論八指頭陀的禪詩》，武漢市：華中師範大學中國古代文學碩士論文，2003

