

似豪似狂是貫休—— 析論貫休「法華」入世精神下之詩歌及人格表現

范寧鵬*

摘要

歷來對晚唐詩僧貫休在社會寫實詩及邊塞詩的書寫上，往往評其入世精神是深受儒家思想影響所致，而本文從貫休化世表現與習異教緣由為發端，藉以釐清為何佛門弟子深諳外典及諸技藝之緣由，及對度眾之意義為何；再論「火宅」意象對貫休邊塞詩之可能影響，此影響除了思想性，更籠括其文學表現手法於邊塞詩之書寫上；繼之再論貫休社會寫實詩之繼承與開創，可見貫休除了深受《法華經》影響外，其對儒家詩

* 國立政治大學中國文學研究所碩士。

© 本文收稿日期：110.01.28，110.04.16 修改後刊登。

教、騷雅之承繼，在其別具匠心運用下之開創，更使其社會寫實詩展現獨特風采。

本文加入《法華經》之思想、精神、文學表現等，意在探論貫休似豪似狂下之人與詩，及積極入世之作為，此皆應回歸佛家本懷實踐方法以探查，絕不可忽略其身份和「行經」意識。

關鍵詞：貫休、《法華經》、入世精神、社會寫實詩、邊塞詩

The Analysis of Guan Hsiu's Poems and Personality Expression from the World-engaged Concern of “Lotus Sutra”

Ning-Hsien, Fan

Abstract

Guan Hsiu was an eminent monk who was active in late Tang dynasty. His poems with world-engaged concerns were thought to be influenced by Confucianism. However, this paper is about why Guan Hsiu was proficient in different doctrines and artistries, and we can see what their meanings to him on salvation. The following is a discussion on his literary expression of “Burning house”, that it not only possibly influenced Guan Hsiu’s thinking but his expression on his frontier fortress poems. The last part focuses on the inheritances and the innovation of Guan Hsiu’s social realism poems, that were not merely deeply influenced by “Lotus Sutra”, but also inherited from Confucian poetic education and “Sao-Ya style”. He used both of them to compose his social realism poems and made them different from other poets. Adding “Lotus Sutra” into this paper is for discussing Guan Hsiu’s self-cultivation, poems and world-engaged behaviour, and all of which were originated from the sutra’s spirit, thoughts and literary expressions. After clarifying and solving those issues step by step, we can see that Guan Hsiu had never gotten rid of the consciousness of his identity as a monk, and

always went on practising on “Lotus Sutra”.

Keywords: Guan Hsiu, “Lotus Sutra”, World-engaged concern, social realistic poetry, frontier fortress poetry

似豪似狂是貫休——

析論貫休「法華」入世精神下之詩歌及人格表現

范寧鵬

一、前言

歷來對於貫休禪師世俗詩之研究，往往從儒家的觀點切入，此乃因貫休對政治時事之關心，使其創作出諸多著墨於征戍之苦、亂世下的百姓悲歌等以樂府民歌為形式之詩歌，而這樣積極作為的詩僧形象，有別於世人對於僧人的「刻板印象」，錢鍾書便謂：「僧以詩名，若齊己、貫休、惠崇、道潛、惠洪等，有風月情，無蔬笋氣，貌為淄流，實非禪子。使蓄髮加巾，則與返初服之無本（賈島）、清寒（周朴）、惠鈺（葛天民）輩無異。」¹，後亦有「政治和尚」以批判貫休²。而目前所見關於貫休具入世精神之詩作研究，依筆者不完全的歸納有胡大浚的〈貫休的邊塞詩作與晚唐邊塞詩〉，此文勾勒貫休

* 本文佛典引用採「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 2011 年版電子佛典集成光碟。

¹ 錢鍾書：《談藝錄》（北京：三聯書店，2007 年），第 69 條，頁 226。

² 劉炳辰：〈貫休詩的世俗化特徵〉，《南都學壇》（人文社會科學學報）第 27 卷第 3 期（2007 年 5 月），頁 78。

豪氣的人格面目、貫休邊塞詩特點及意象創造之歸納、反戰意識及當中煥發的人文精神³；王秀林《晚唐五代詩僧群體研究》評論含貫休在內的晚唐詩僧群為「披著袈裟的士大夫」，肯定其促使禪宗世俗化、中國化⁴；張敏〈法眼慧心話人性——略論貫休詩中的征戍思想〉雖注意到貫休征戍詩中的佛家慈悲觀，然論述並不深入，故歸因貫休入世行為乃儒家精神所使⁵；楊定璋〈骨氣渾成，境意卓異——論貫休和他的詩歌〉評貫休為「外僧內儒，兼有學者、詩人和僧人多重身份的知識份子。」認為袈裟無法掩蓋他對俗事之關切⁶；釋明復法師〈貫休禪師生平的探討〉廣蒐諸史及僧林逸聞，以廓清貫休志業及唐宋佛門風氣，是以佛教觀點切入探討貫休生平之論文⁷；張海〈貫休入蜀考論〉考證貫休入蜀原因為得罪成汭及蜀地和王建當時之情況⁸；田道英《釋貫休研究》從貫休的生平、詩歌及書畫成就做全面性的研究，就其世俗詩而評論貫休思想具深重的儒家色彩⁹；崔寶峰《貫休詩學理論研究》從貫休的詩學理論探其文學上的繼承，及為詩之於貫休的意義和目地的指向為何，然此文主要仍是聚焦於儒、道二家以解貫休詩，而較乏佛教的觀點¹⁰；吳雙雙《貫休思想及其文學創作初探》以儒、道二家再加上英雄思想去解讀貫休世俗詩

³ 胡大浚：〈貫休的邊塞詩作與晚唐邊塞詩〉，《河西學報》第23卷第6期（2007年），頁1-7。

⁴ 王秀林：《晚唐五代詩僧群體研究》（復旦大學博士學位論文，2003年），頁14-42，參考其第一章。

⁵ 張敏：〈法眼慧心話人性——略論貫休詩中的征戍思想〉，《唐代文學研究》（2004年），頁571-577。

⁶ 楊定璋〈骨氣渾成，境意卓異——論貫休和他的詩歌〉，《西南民族學院學報》（哲學社會版1990年第2期），頁73。

⁷ 釋明復：〈貫休禪師生平的探討〉，《華崗佛學學報》第6期（1983年），頁49-72。

⁸ 張海：〈貫休入蜀考論〉，《四川師範大學學報》（社會科學版）第29卷第4期（2002年），頁134-138。

⁹ 田道英《釋貫休研究》（四川大學博士學位論文，2002年），頁4-6；頁118-127。

¹⁰ 崔寶峰《貫休詩學理論研究》（牡丹江師範學院碩士學位論文，2014年），頁6-28。

¹¹；黃艷紅《貫休詩歌研究》提出貫休干謁詩、入蜀之因與他有意建立如同堯舜之世的理想國有關¹²；徐志華〈論儒釋互滲的貫休詩〉將貫休積極入世之作為推向了儒家的仁愛思想，並佐以佛家的慈悲觀來解釋貫休超越國族、物我的包容精神¹³。劉京臣〈貫休樂府詩探微〉從藝術特徵、內容、承繼之傳統來申論，此文帶出騷雅傳統、白居易、李賀對貫休樂府的深刻影響¹⁴。從上述略舉的這些研究者之論述中，可窺見貫休在化世的積極作為，且其對於時事針砭之犀利、詩歌意象之奇詭，皆大異於世人所熟悉的僧人形象，因而歷來對貫休入世詩之思想秉承幾乎多歸於倡仁愛之儒家，忽略了大乘經典中對於僧人化世的擔當和氣魄，更誤以為大乘佛教所謂的「空」義，是走向與塵世悖反的虛無主義，惟求自我解脫的聲聞乘和緣覺乘。因出於如此誤解，亦未究大乘經藏，便在解讀貫休的入世精神時，只剩儒家可作解，而架空了貫休為禪宗高僧的身份意義。而歷來對貫休入世詩之研究，皆獨漏與其有甚深淵源之《妙法蓮華經》，故本文乃從此經之精神及文學性對貫休之影響切入，並聚焦於貫休入世色彩濃厚之邊塞詩和社會寫實詩歌，以期在歷來已開出的貫休詩之繁花研究中，再添別樣色彩。

釋貫休，字德隱，婺州蘭谿登高人，生於唐文宗李昂大和六年（公元832），於後梁乾化癸酉年（公元912）終於所居，春秋八十一。¹⁵貫休才華洋溢，畫、詩、書皆擅，而其詩風以奇險聞名，寓化教之心於歌吟諷刺類之作；亦工書，好事時人因其俗姓姜，故號為姜體；貫休之羅漢畫因皆為梵相而負

¹¹ 吳雙雙：《貫休思想及其文學創作初探》（廈門大學碩士學位論文，2007年），頁4-11、頁16-30、頁37-48、頁46-51。

¹² 黃艷紅：《貫休詩歌研究》（陝西師範大學碩士學位論文，2005年），頁14-20、頁29-36。

¹³ 徐志華：〈論儒釋互滲的貫休詩〉，《湖南科技學院學報》第26卷第7期（2005年），頁226-228。

¹⁴ 劉京臣〈貫休樂府詩探微〉，《濰坊教育學院學報》第18卷第4期（2005年），頁55-57。

¹⁵ 宋·贊寧：《宋高僧傳》。CBETA, T50, no. 2061_030, p. 897a11。

盛名，《宋高僧傳》載：「『每畫一尊，必祈夢得應真貌，方成之。』與常體不同。」¹⁶從上所述，實可見貫休不管在藝術抑或文化上之造詣，皆為當世難得之高僧。

《宋高僧傳》載：「七歲父母雅愛之，投本縣和安寺圓貞禪師，出家為童侍。日誦法華經一千字，耳所暫聞不忘於心。」¹⁷筆者以為，「不忘於心」之「心」字意涵，不僅表示貫休自幼聰敏強記、宿慧深厚，更可視為《法華經》對其人格之影響和塑造。而在受具足戒後，「乃往豫章傳《法華經》、《起信論》，皆精奧義」¹⁸，以及在〈聞大願和尚順世三首〉其三所提及其受大願和尚禮遇為《法華經》之故的往事¹⁹，皆足見貫休在佛學的修為，而經典所揭示的大乘佛子對拔眾生苦所擔荷之使命，也可謂促使貫休在往後僧生中對弘法之努力。由此，當可推斷《法華經》予他甚深啟蒙，此亦反映在他未來的人格及詩歌表現上。至於，貫休與此經之淵源除了有其為童侍時熟習此經之記載，然此同樣為未來官府試僧的基本課目，而貫休受具後之四方參學不限任一家，所留存的與僧之往來詩篇，此中之僧更不限於一宗一方，因此，本文因篇幅與聚焦主題之故，且暫將追其法脈於一旁，但論《法華經》所予之影響。

《法華經》對各宗之影響乃在其格局之雄偉與拔苦之氣魄，經中諸佛但憑方便力，於一佛乘分別說三²⁰，如此大費周章只為成就「化諸眾生類」²¹、「度脫無量眾，皆悉得成就」²²之悲願，此亦使持此經者得具超越世間相與

¹⁶ 同前註。

¹⁷ 同前註。

¹⁸ 同前註。

¹⁹ 關於〈聞大願和尚順世三首〉其三所言的「今朝益惆悵，曾沐下床迎」之句，貫休曾自述：「愚常念《法華經》，師見即下床迎云：『吾不敢以眾人相待也。』」唐·貫休著、胡大浚箋注：《貫休歌詩繫年箋注》（北京，中華書局，2011年6月初版），頁580。

²⁰ 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》第2卷。CBETA, T09, no. 262_002, p. 13c16。

²¹ 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》第4卷。CBETA, T09, no. 262_004, p. 28a07。

²² 同前註。

涅槃相之格局。惟超越「空觀」與「有觀」，方能體解緣起性空是世間諸相背後的本質，回歸中觀方為正道。因此，欲達涅槃，須在生死與世間求，所謂的修行，便從出世朝世間為歸返。由此視之，「出世」乃謂心態，惟此心態方能跨越二元對立的世間諸相，進而求得圓融無礙之智慧，故出世與外顯行為並不得畫上等號。而由此心態之建立，方可憑出世心行入世教而不受拘囿，這是《法華經》開展出的氣魄和境界，也是經中佛陀對佛子是以能屈能伸、能示變化為教誨。故對貫休禪師而言，視山林為解脫實為執取、虛妄，是與大乘佛教相悖，更非《法華經》示其之教。

二、貫休的《法華》化世修養與習異教緣由

相較於隱身山林，不問世事之僧相，貫休常同當時官員文士往來，留有不少唱酬之作，而孫光憲於《北夢瑣言》對此積極關懷世事之一介沙門便評論：

舉止真率，誠然高人也。然不曉時事，往往詆訐朝賢，他亦不知己之是耶非耶。²³

且不論貫休所詆訐者是否真為朝賢，這段文字鮮明刻劃了貫休之直言不畏的剛直形象。而明代毛晉汲古閣本《禪月集》亦載：

²³ 唐·貫休著、陸永峰校注：《禪月集箋注》（成都：巴蜀書社，2006年初版），頁541。

休公遍謁諸鎮帥，每以詩句不合而去。初謁荊州中令成汭，汭問其筆法，答曰：「此事須登壇而授，豈可草草而言？」汭怒，遞放黔中。²⁴

先是錢鏐自稱吳越國王，休公以詩投之，有「一劍霜寒十四州」之語。鏐令改為「四十州」，乃可相見。休曰：「州亦難添，詩亦難改。孤雲野鶴，何天不可飛？」乃入豫章之西山，後入蜀。²⁵

吳融《禪月集序》謂：

夫詩之作，善善則頌美之，惡惡則風刺之。苟不能本此二道，雖甚美，尤土木偶不主於氣血，何所尚哉？……上人之作，多以理勝，復能創新意。其語往往得景物于混茫自然之際，然其旨歸必合于道。太白、白樂天既歿，可嗣其美者，非上人而誰？²⁶

清人賀貽蓀《詩筏》謂：

唐釋子以詩傳者數十家，然自皎然外，應推無可、清塞、齊己、貫休數人為最，以此數人詩無鉢盂氣也。僧家不獨忌鉢盂語，尤忌禪語。……禪家詩家，皆忌說理，以禪作詩，即落道理，不獨非詩，亦非禪矣。²⁷

這幾段引文之中，充份展現貫休似豪似狂，為詩又不落鉢盂氣的形象。他無

²⁴ 同前註，頁 538。

²⁵ 同前註。

²⁶ 同註 19，頁 1292-1294。

²⁷ 同註 19，頁 1372。

懼尖銳醒目之言是否得罪人，甚至其著眼點似乎更像是將言論高聲「發表」出來，這或許就是第二段引文「孤雲野鶴」他對自己的定位，而此更不免教人思及《般若波羅蜜多心經》中那一段「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒、夢想，究竟涅槃」²⁸，也與《法華經·法師品》所謂：「如來座者，一切法空是。安住是中，然後以不懈怠心，為諸菩薩、及四眾廣說是法華經。」²⁹相契合。而這樣的自由自在乃因對空性有所體認，可視為貫休何以視色不住於有，觀空不迷於空的修為，本之以對待「萬象」或示「萬相」。此乃貫休勇猛精進、磊落坦蕩、化世不懈之所由，也是其深入經藏而得之智慧。如此，權貴如何能對其行任何威逼利誘？惟超脫對當前有的執取，方能不被羈絆地往究竟處前行。

在亂世中，貫休似豪似狂的面目反而凸顯他「行經」的堅定，也顯露他超越「空」後而得之勇猛，此為貫休格局與氣魄之奠基處。他的自在與不羈即如其自述的孤雲野鶴，何處不可高飛？如此豈懼揭露社會現實會得罪人？若謂此面目不只依憑自覺而現，那這同時便牽涉到表現的問題。故怎生揭露以使他人聞其詩時有振聾發聵的效果，是貫休為詩前必細細安排與尋思處。是以，其諸多風格特異、批判犀利之作，當可視為其所依憑之手段而為的別具意旨之「表現／表演」，然這一切的「表現／表演」實不離其自《法華經》所得之化世修養而來。

再者，在本文中所定義之「狂」，非謂癡狂、佯狂，而是貫休於特定對象前所表現的看似狂傲之言行、一反「中道」行於時之作風。關於此，筆者以為，如此面貌不僅上承中國文士的精神傳統，如《論語·子路篇》：「狂者進取，狷者有所不為也。」是用以保真，並追求道德理想和社會實踐的內在真誠之體現，亦由此得教其顯現勇猛進取的氣概，以及不隨波逐流而始終得保

²⁸ 斌宗法師述：《般若心經要釋》（臺中：瑞成書局，2002年初版），頁25。

²⁹ 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》第4卷。CBETA, T09, no. 262_004, p. 31c21。

節操。³⁰然而，貫休並非以狂狷形貌入世之僧，故其豪放不羈之行事風格乃格外引人注目，這部份除了可歸類為天生之氣質，亦不可排除其對外「表演」的可能，而其表演背後所欲傳達的隱微之音，與其說指向的是被直接教化的「當事人」，更不如說指向的是聽聞之「當時人」。因被教化的當事人往往是不受教的，故這樣的手段雖看似略為消極，然而其外延出去的卻是旁觀的廣大時人，他們是間接的受教對象，由貫休之言行所延伸之未言明之旨。他那無畏的指斥究竟指向什麼？對於旁觀的當時人所可能激起的心湖漣漪或波濤，才是此表演所欲達到的最終目的，亦是貫休本人的自我標幟。故筆者以為，如此「表演」實同為其手段之積極面的展現。

此外，更不可忽略，貫休在施其教化時是未忽略其身處之場合和對象，因由此二者而創造之效益則為他所欲見者，亦可視為他藉方便以說法的手段。是以，如若再參照這則同樣引自明代毛晉汲古閣本《禪月集》序的文字：

後避亂渚宮，荊帥高氏優待之，館於龍興寺。感時政，乃作〈酷吏詞〉以刺之，復被黜，鬱悒終題研子云：「低心蒙潤久，入匣始身安。」弟子以為匣者，峽也，相勸入蜀。遂離荊門，直趨井絡，上蜀主王建〈陳情篇〉，禮遇甚厚，留居東禪院。二年，建龍華，召令誦近詩。時貴戚同座，休公欲諷之，作〈公子行〉，貴倖皆不悅。³¹

或許不難明白為何貫休選擇以那樣的場合誦此詩作，因震撼彈的威力總在和樂歡愉的場合中，教人措手不及，藉對比的張力使那些被忽略、棄之不顧的聲音，得以震耳欲聾的樣態呈現。

³⁰ 此段論述為參考黃敬家〈狂僧傳統的歷史脈絡〉所得出之整理，及筆者由此延伸所作之連結，文章引自黃敬家：《詩禪·狂禪·女禪：中國禪宗文學與文化探論》（臺北：臺灣學生，2001年初版），頁109。

³¹ 同註23，頁538。

而歷來，視貫休為「外僧內儒」乃與他對政治時事之關心有關，故許多研究者認為這使貫休創作出諸多著墨於征戍之苦、亂世下的百姓悲辛等以樂府民歌為形式之詩歌。此外，如上引兩段引文中可見貫休遍謁諸鎮帥，即自比何處皆可飛的孤雲野鶴，便讓人想到孔子周遊列國所欲覓得的，是能推行自己政治主張的統治者。然而世人多問，一介沙門竟不棲居山林，潛心修道，何須過問世事？僧被儒袍的誤解亦由此而來。但在《法華經·譬喻品第三》便將世間比喻為「三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，甚可怖畏。」³²而長者是以四種車（羊車、鹿車、牛車、大白牛車）將仍在火宅嬉戲，猶不知苦的孩子給誘勸了出來；在〈觀世音菩薩普門品第二十五〉亦有觀音現三十二相以度眾，這三十二相實是代表觀音現眾生所能得度之因緣相而行度化，故若以外道身得渡者，觀音亦現外道身而為說法。由此可見，「示相」本身亦為大乘佛教的方便法之一，而僧人在入世、入諸苦難火海中行救度時，其姿態、言語亦保有很大的空間，只要不離佛陀本懷即可。

再者，貫休入世詩中的慈悲與積極進取精神，向來被學者視為其受儒教的仁愛思想深厚影響，更牽附其傳記所謂的「家傳儒素，代繼簪裾」³³以作解，如此則忽略了他七歲出家即因《法華經》而展露的深厚善根之背景。故比起直斷貫休為外僧內儒，更當探究為何一位禪宗高僧卻熟習外道經典，甚至以外道之語言為詩，由此以斷此表現於一介僧人是否合宜。

關於此，《瑜伽師地論》揭示大乘菩薩當習「五明」，卷 43 謂：「一切菩薩即用如是於五明處善明淨慧以為依止。於他愚癡放逸怯弱勤修正行所化有情。如其次第示現教導讚勵慶慰慧。」³⁴而所謂的五明即此五類學術，分別為聲明、因明、醫方明、工巧明、內明，這是大乘菩薩與眾搭橋行救度的憑

³² 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》第 2 卷。CBETA, T09, no. 262_002, p. 13c18。

³³ 同註 23，頁 527。

³⁴ 唐·玄奘譯：《瑜伽師地論》卷 43。CBETA, T30, no. 1579_043, p. 529b05。

藉³⁵；《根本說一切有部毘奈耶雜事》有：「佛言：『不應愚癡少慧不分明者令學外書；自知明慧多聞強識能摧外道者，方可學習。』諸明慧者鎮學外典善品不修，佛言：『不應如是常習外典。』佛言：『當作三時，每於兩時讀佛經，一時習外典。』」³⁶十誦律卷 38 謂：「佛言：『從今聽為破外道故誦讀外道書。』」³⁷同樣的，回到《法華經·化城喻品第七》所謂的「大聖轉法輪，顯示諸法相，度苦惱眾生，令得大歡喜」³⁸？依佛家僧侶而言，其所示之儒言、道語，亦極可能是依憑佛法所發之言說，這為其與非佛教徒交流之方便，以增加其本衷被接納的可能性，由此實可見大乘佛教於化世方法上之彈性。此外，上述〈化城喻品第七〉之引文也帶出「行經」的目的和意義，因這不僅促使佛法傳播，更能以種種方便接引不同秉性、背景的眾生得利益與解脫。此種不離承認現象界表面之有，卻不執著其中，實乃源於對緣起性空的體認，也是大乘經典勉諸佛子廣遊三界度眾生，不畏苦辛之由。而撇除習外典是否是為破外道故，它同是串起僧俗交流的橋樑，更是弘法的憑藉，聖嚴法師對此有言：

³⁵ 慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄：佛光文化事業有限公司，1989年），頁1112對「五明」之釋義為：（一）聲明（梵 *abda-vidyā* ），語言、文典之學。（二）工巧明（梵 *ilpakarma-vidyā* ），工藝、技術、算曆之學。（三）醫方明（梵 *cikitsā-vidyā* ），醫學、藥學、咒法之學。（四）因明（梵 *hetu-vidyā* ），論理學。（五）內明（梵 *adhyātma-vidyā* ），專心思索五乘因果妙理之學，或表明自家宗旨之學。又五明有內外之分，依法華三大部補注卷十四載，上述五明為內五明，或除前三者相同外，以第四為咒術明，第五為因明；外五明則指聲明、醫方明、工巧明、咒術明、符印明。〔菩薩地持經卷三、菩薩善戒經卷三、瑜伽師地論卷三十八、成唯識論掌中樞要卷上本、瑜伽師地論略纂卷七、瑜伽論記卷五上、大唐西域記卷二〕。而由《佛光大辭典》之歸納，大抵可知「聲明」指文字、音韻及語法之學；「因明」即論體性、論處所、論所依、論莊嚴、論墮負、論出離、論多所作法等七種；「醫方明」即有關疾病、醫療、藥方之學；「工巧明」指通達有關技術、工藝、音樂、美術、書術、占相、咒術等之藝能學問；「內明」是相對於「聲明」、「工巧明」等學藝，而專心思索佛所說五乘因果之妙理，即指形而上之學問。

³⁶ 唐·義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷6。CBETA, T24, no. 1451_006, p. 231c22。

³⁷ 後秦·弗若多羅譯：《十誦律卷》第38。CBETA, T23, no. 1435_038, p. 274a24。

³⁸ 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》第3卷。CBETA, T09, no. 0262_003, p. 23c24。

佛教不是獨斷信仰的宗教，所以不否定異教的應有價值。……一個佛法的傳佈者，對於弘揚佛法的技術來說，為了使得異教徒們改信佛教，或者為了攝化那些正在徘徊於佛教及異教信仰之間的人們來皈依佛教，對於宗教比較學的知識，乃是非常重要的。……一個理想的佛教徒，應該要具備若干程度的異教知識。³⁹

從上引之文可見佛教於外典上的態度，對於道心堅固者，不僅不限制其閱讀，反而鼓勵習取，而這也是何以貫休詩有諸多似出儒、道之語的原因。

貫休惟因飽讀儒家詩書，甚至涉獵《楚辭》、《莊子》、《史記》等與儒道思想相關之作，方得在詩中展現對於儒道典故之熟諳以作溝通，其對上以呈治國之道、對下以關心民瘼。然很多研究者往往只聚焦於貫休〈古意九首〉其二謂：「我本事蓑笠，幼知天子尊。學為毛氏詩，亦多直致言」⁴⁰、〈偶作〉的「十載獨扃扉，唯為二雅詩」⁴¹、〈寄馮使君〉的「為文攀諷諫，得道在毫釐」⁴²此類之聲。然未正視貫休〈懷二三朝友〉言：「我昔讀詩書，如今盡拋也。」⁴³他所拋及回歸的背後意義。我們確實不可否認儒家思想對於貫休人格之積極特質表現，以及為詩遣辭用字方面之影響可能，但筆者以為，這除了可視為貫休乃依憑《詩經》的「美刺」傳統，藉詩之美刺以成其「方便」，以揭社會不公、生靈荼炭的現象，此同是儒、釋對百姓之「共同」關懷，並非獨出於儒。此外，貫休對於政治之關注，使其一生寫下諸多干謁詩，不辭辛勞走遍萬水千山，其所欲尋覓、建立的當為人間淨土的悲願，這實為對當

³⁹ 釋聖嚴：〈佛教徒禁看異教的書籍嗎？〉，《正信的佛教》（臺北：法鼓文化，1996年初版），頁164。

⁴⁰ 同註19，頁56。

⁴¹ 同前註，頁403。

⁴² 同前註，頁496。

⁴³ 同前註，頁330。

時身陷水深火熱苦海中的人民最好的安頓。然後人不解，徒以儒教解其入世情懷，並以「為口莫學阮嗣宗，不言是非非至公」(〈陽春曲〉)為證，而忽略拔苦的意義之於佛家。

或可言貫休學問與技藝涉獵之範圍，當牽涉其個人秉性下之偏愛，但此亦為用以與外界交涉之連結，使其聲得為人注目之手段。故貫休在書寫某些題材時，其文字之使用便大異於人們對僧詩空靈淡遠、充滿禪趣特質之印象，反而展現勇猛的精神和詭譎的詩境之營造。

在本節最末，再看到貫休雖習外典，卻從未忘卻自身所受之戒律與經教的事實。關於此，且見孫光憲《北夢瑣言》謂：「通衢徒步，行嚼果子，未嘗跨馬，時人甚重之。」⁴⁴，而貫休雖交遊廣闊，但「平日持戒清慎。不喜人飲酒啖肉相對。」⁴⁵，韋莊贈貫休詩亦謂：「豈是為窮常見隔，祇應嫌酒不相過」⁴⁶。而曇域〈後序〉載貫休圓寂前謂眾弟子：「汝等以吾平生事之以儉，可於王城外藉之以草，覆之以紙，而藏之。慎勿動眾而厚葬焉。」⁴⁷可見其入世化教之本心不因寵黜之外境而有絲毫改變，此更彰顯他對於自己身份所當肩負之使命的自覺，這不僅是出於其自覺，亦是藉此方式示其不退轉之化世悲願於世人，而由獲得「時人甚重之」的名聲，更是他另一項得以奠其信望，以發揮其影響力於達官顯貴及統治者的關鍵。這不只是貫休自持、由身教以代言說之體現，更是《法華》化世修養對其一生進退出處與習諸藝之影響。

⁴⁴ 同註 23，頁 541。

⁴⁵ 釋明復：〈貫休禪師生平的探討〉(華崗佛學學報第 6 期，1983 年，臺北：中華學術院佛學研究所)，頁 68。

⁴⁶ 同註 23，頁 540。

⁴⁷ 同註 23，頁 528。

三、《法華經》「火宅」意象與貫休邊塞詩的呈現

本節以貫休邊塞詩並對照「三界火宅」意象為探論焦點。「火宅喻」雖用以喻習苦、樂苦之人，然書寫此一封閉的「火宅」，其中之恐怖和危險，同教讀者觸目驚心，故本節聚焦此意象，以論貫休眼下的烽煙後之樂與苦。

《法華經》之所以能對貫休之人格產生重要的影響和塑造，除了童蒙誦讀此經之因緣外，更不可忽略經文中所使用之種種譬喻、意象，都與他身處之現世產生不謀而合之感。而貫休豪傑般的人世表現，讓他不懼邊地險惡兀自深入，以重彩勾勒出一首首充滿色、聲、味、觸的邊塞詩篇。鋪張書寫下帶出的衝擊，是批判也是憐憫。而其表現被歷來歸為飽受儒家薰陶，然此論斷是出於對儒家有甚深理解，卻未深究大乘經教之故。是以，筆者認為在探論貫休禪師之行事作風及其本心時，仍須回歸其沙門之身份，及《法華經》對其人格養成所灌注之元素。

整部《法華經》在在聲明，廣宣流布此經以使眾生離苦得樂進而成佛，是修持此經之終極關懷，更是大乘佛子入世之本心，故〈持品第十三〉最末諸菩薩對釋迦牟尼佛的誓願：

惟願不為慮，於佛滅度後，恐怖惡世中，我等當廣說。有諸無智人，惡口罵詈等，及加刀杖者，我等皆當忍。……我等敬信佛，當著忍辱鎧，為說是經故，忍此諸難事。我不愛身命，但惜無上道。……我是世尊使，處眾無所畏，我當善說法，願佛安隱住。⁴⁸

⁴⁸ 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》第4卷。CBETA, T09, no. 0262_004, p. 36b19。

可見對於奉持、弘揚此經者的特質形塑，便非回歸山林，而是走入人群，走入戰火，走入苦難，故無論將面對如何艱難險阻、辱罵輕慢，仍不得退縮，這須具備大無畏之勇氣與忍辱精進之精神。

貫休的邊塞詩不似盛唐詩散發著昂揚氣息，反倒是更多的悲哀、蕭瑟、淒涼的餘韻，這不僅與晚唐局勢和詩風有關，當中亦飽含著佛家的慈悲精神，而此身份背景亦使其關注之範圍更為擴大，更教他不畏苦辛親赴邊塞考察之因。且參以下二作：

山無綠兮水無清，風既毒兮沙亦腥。胡兒走馬疾飛鳥，聯翩射落雲中聲。

〈邊上作三首〉其一⁴⁹

霍嫫姚，趙充國，天子將之平朔漠。肉胡之肉，燼胡帳幄。千里萬里，唯留胡之空殼。邊風蕭蕭，榆葉初落。殺氣晝赤，枯骨夜哭。將軍既立殊勳，遂有胡無人曲。我聞之，天子富有四海，德被無垠。但令一物得所，八表來賓，亦何必令彼胡無人。

〈胡無人〉⁵⁰

對於邊塞詩歌之書寫，昔人往往著重於為平定邊亂，即便浴血戰場、血流成河，邊地不平誓不休的氣魄；或是哀歎兵將之苦辛，抑或著墨於戰況之慘烈，忠魂之可敬。這些邊塞詩所聚焦的往往皆為己方征人，然貫休的邊塞詩作中亦有對敵軍（胡人）的憐憫之情，甚至對上位者的不滿。筆者以為這樣的態度乃出於佛家眾生平等之觀點，從此觀點打破了敵我之劃界，而當這二元對

⁴⁹ 同註 19，頁 218。

⁵⁰ 同前註，頁 12、13。

立的界限被涵融於一時，此刻對於眾生之哀憫即不分敵我，因身不由己者並非僅只我軍兵士，得以漂檣的血流乃雙方之死傷所造就的，如同火宅之中將為惡火所噬者本無你我之別。在如此詩篇中，可見貫休拋其質問，桀紂當僅僅是上古的暴君？從古至今有多少統治者都是披著仁義外皮行桀紂之道？而對於胡兒所處邊地險惡之描寫，此中是否含有對所謂的敵軍之同情？此乃為生之所迫不得行之侵略，凸顯出普天之下尚有諸多不得所之生靈。筆者以為，對於現實之諷刺與對現象之溯源，才是貫休在其歎息或聚焦胡人情態之邊塞詩歌中所含藏之寓意。

此外，貫休邊塞詩往往呈現出邊塞戰地之封閉感、呼號未歇之陰風、揮不去的陣雲與愁煙之壓迫、無數將逝且滿是驚懼之無辜生命、發不出的報警烽火、成堆骸骨的空間使人分不清死生，如下之作：

戰骨踐成塵，飛入征人目。黃雲忽變黑，戰鬼作陣哭。陰風吼大漠，火號出不得。誰為天子前，唱此邊城曲。

〈古塞下曲四首〉其二⁵¹

日向平沙出，還向平沙沒。飛蓬落軍營，驚鷗去天末。帝鄉青樓倚霄漢，歌吹掀天對花月。豈知塞上望鄉人，日日雙眸滴清血。

〈古塞下曲四首〉其三⁵²

茫茫凶荒，迥如天設。駐馬四顧，氣候迂結。秋空崢嶸，黃日將沒。多少行人，白日見物。莫道路高低，盡是戰骨。莫見地赤碧，盡是征血。昔人昔人既能忠盡於力，身糜戈戟，脂其風，膏其域。今人何不

⁵¹ 同註 19，頁 210。

⁵² 同前註，頁 211。

繩其暍，植其食。而使空曠年年，常貯愁煙。使我至此，不能無言。

〈經古戰場〉⁵³

人鬼界限的模糊，是貫休邊塞詩中最常見的表現手法，不僅帶出戰地冤魂眾多、腥風雲沉，更帶出廣大征人為戰爭折磨成人鬼難分的面貌。再者，對於變色風雲的書寫，不僅是烘托森冷多變的戰況，更能由此塑造出一種圍城意象，而征夫是被困於此，不得不死戰的人物，故此地是與外界（帝鄉）形成兩種截然不同，無法向外傳聲之世界。而這些邊塞詩與《法華經·譬喻品第三》中火宅本身之體現實有異曲同工之妙。經中謂：「一切眾生，皆是吾子，深著世樂，無有慧心，三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，甚可怖畏。」⁵⁴而於貫休之見，邊塞內外皆為火宅，外者以貪欲之火點此大宅兀自嬉戲，不顧宅傾已亦亡；內者但被怨哀怒諸火燒灼，離不去之無助堪比「又諸餓鬼，頭上火燃，飢渴熱惱，周章悶走」⁵⁵之敘述。此外，貫休邊塞詩之書寫雖不知是否直接受《法華經》意象之影響，但絕不可忽略他這些「醒目」的語言本身即是控訴，因在此經中，火宅外尚有殷殷欲救不知苦的諸童子之長者，然貫休所見的邊塞情景卻竟不得能將之救出者，故由此回看詩末常留下的疑問，實乃貫休為此中人等所發之「呼救」，亦是自己所能行的「救度」之法。當此之際，其心如此經之言：「今此三界，皆是我有。其中眾生，悉是吾子。而今此處，多諸患難，唯我一人，能為救護。雖復教詔，而不信受，於諸欲染，貪著深故。以是方便，為說三乘」⁵⁶。

此外，貫休尚有多首邊塞詩亦在詩末留下疑問，如〈邊上作三首〉其三的「號呼復號呼，畫師圖得無」、〈胡無人〉的「八表來賓，亦何必令彼胡無

⁵³ 同前註，頁84。

⁵⁴ 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》第4卷。CBETA, T09, no. 0262_002, p. 13c18。

⁵⁵ 同前註。

⁵⁶ 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》第4卷。CBETA, T09, no. 0262_002, p. 13c18。

人」、〈戰城南二首〉其二的「十載不封侯，茫茫向誰說」⁵⁷、〈薊北寒月作〉的「寂寞誰相問，迢迢天一涯」⁵⁸、〈古塞下曲七首〉其六的「誰能奏明主，功業已堪封」⁵⁹、〈古塞曲三首〉其三的「凱歌何日唱，磧路共天遙」⁶⁰，這樣的作法使先前對邊地之惡劣、將士之苦辛、死傷之慘重、冤魂之無依……種種鋪排描繪更顯無奈可哀。這些征夫戍士是「視死非如歸」，因自己身處之地如同逃不出的火宅，而「絕望」則是他們看得見的不遠未來，故以「疑」作結的舉重若輕，乃為托出百姓生命中難以承受之輕並非外患，而是貪婪無知更無感的上位者。

貫休邊塞詩中所憐憫對象有敵軍胡人、我軍兵將、征人眷屬，這些主題皆明顯有指責當權者之寓意，然而，筆者以為，身為大乘僧人的身份，其一生創作諸首邊塞詩，屢發的不平之鳴，這當中關懷的視野亦應不只涵蓋其所憐憫者，亦包含其指責者，關於此，且見〈譬喻品第三〉：

見諸眾生為生老病死、憂悲、苦惱之所燒煮；亦以五欲、財利故，受種種苦；又以貪著追求故，現受眾苦，後受地獄、畜生、餓鬼之苦，若生天上，及在人間，貧窮困苦、愛別離苦、怨憎會苦。如是等種種諸苦，眾生沒在其中，歡喜遊戲，不覺不知，不驚不怖，亦不生厭，不求解脫。於此三界火宅，東西馳走，雖遭大苦，不以為患。「舍利弗，佛見此已，便作是念：『我為眾生之父，應拔其苦難，與無量無邊佛智慧樂，令其遊戲。』……」⁶¹

⁵⁷ 同註 19，頁 30。

⁵⁸ 同前註，頁 785。

⁵⁹ 同前註，頁 543。

⁶⁰ 同前註，頁 537。

⁶¹ 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》第 4 卷。CBETA, T09, no. 262_004, p. 13a10-13a26。

從佛家角度視三界，無人不是處於火宅中為苦所附著的，並非惟言苦者獨苦，爭逐與放逸於「五欲財利」者亦為苦，只是其並不知覺其所承受者，同為教自己喪心病狂的「求不得」之苦。且不論後者臨終所將受之業報苦果為何，然三界之苦是相交織、互影響，難以分割的。如胡大浚評〈邊上作三首〉：「三篇表面似無連繫，實一脈相承：環境——戰爭——和親……堪稱是對自漢至唐邊塞『和』、『戰』歷史的濃縮提煉。」⁶²這帶出歷來胡漢之間的「互動」情形，外族為環境所迫而不得不向外掠奪資源，漢族因政治混亂國勢疲弱，最終不得不面對外族侵擾之結果，王朝覆滅是可能的結局，然被迫承擔「力挽狂瀾」的責任者，則往往為不得自主的廣大人民，這樣的因果循環是歷來國勢漸衰，終將產生的必然現象，而不例外的，外患內亂是晚唐的時代寫照。而為諸苦籠罩的生靈，無論高低貴賤，皆因從無能「自覺覺他」而來，此使習苦兀自作樂者不求解脫，猶自放逸直至受報而在業果中輪轉；更使呼號無人應的苦苦者不得解脫，故不停為上位者所擺佈操弄。若思及此佛家觀點，便不難解釋貫休一生為何創作那麼多邊塞詩，為何其一生行遍天下，更與諸多文士、權貴相往來，甚至屢因進言被黜也未曾退卻心志，因支撐他一再轉換地域，不停尋覓願納其諫之上位者的，實為其胸中那份「拔苦」的佛家悲懷，此即如同火宅外循循善誘之長者。雖難斷貫休邊塞詩之呈現是否受《法華經》「火宅」意象之直接影響，但「火宅」喻對苦火之源與惡之描寫，當可作為解讀貫休邊塞詩之另一可能視角。

四、《法華》入世精神對貫休社會寫實詩之承繼與開創

⁶² 胡大浚著：〈貫休的邊塞詩作與晚唐的邊塞詩〉（河西學院學報，第23卷第6期，2007年），頁4。

貫休在詩歌的表現上迥異於一般人所認識的空靈高遠之僧詩，而此表現手段是承繼何傳統，而他在承繼傳統之外又有何開創，皆乃此節所聚焦探討的。且見：

霰雨瀟瀟，風吼如劓。有叟有叟，暮投我宿。籲歎自語，云太守酷。如何如何，掠脂幹肉。吳姬唱一曲，等閒破紅束。韓娥唱一曲，錦段鮮照屋。寧知一曲兩曲歌，曾使千人萬人哭。不惟哭，亦白其頭，饑其族。所以祥風不來，和氣不復。蝗乎蠶乎，東西南北。

〈酷吏詞〉⁶³

如神若仙，似蘭同雪。樂戒于極，胡不知輟。只欲更綴上落花，恨不能把住明月。太山肉盡，東海酒竭。佳人醉唱，敲玉釵折。寧知耘田車水翁，日日日灸背欲裂。

〈富貴曲二首〉其二⁶⁴

兔不遲，烏更急，但恐穆王八駿，著鞭不及。所以蒿裡，墳出叢叢。氣凌雲天，龍騰鳳集。盡為風消土吃，狐掇蟻拾。黃金不啼玉不泣，白楊騷屑，亂風愁月。折碑石人，莽穢榛沒。牛羊窻窻，時見牧童兒，弄枯骨。

〈蒿里曲〉⁶⁵

父不父，兄不兄。上留田，螫賊生。徒陟岡，淚崢嶸。我欲使諸凡鳥雀，盡變為鵲鴿。我欲使諸凡草木，盡變為田荊。鄰人歌，鄰人歌。

⁶³ 同註 19，頁 73、74。

⁶⁴ 同前註，頁 51。

⁶⁵ 同前註，頁 20。

古風清，清風生。

〈上留田〉⁶⁶

陸永峰言：「貫休之『豪』在於其為詩不拘格律，淺白通俗，任意所至，跌宕縱橫。這在其樂府詩、古體詩中表現得至為明顯。」⁶⁷而關於書寫民生疾苦，古體詩和樂府詩所賦予的形式上之自由，更讓貫休恣意揮灑其情感，鮮明之意象亦躍然紙上。上舉四作中有七字句、六字句、五字句、四字句或三字句之錯綜句式安排，而其中〈酷吏詞〉與〈富貴曲二首〉其二乃以四字句《詩經》雅正形式為起頭，而此雅正與其所指對象「理應」須相稱，然實不然。而後字數不一之句式，將作者的想像與情緒之表現張力予以推波助瀾的作用，故藉由句式本身的節奏性對見聞者感觀所生之刺激，同樣與《法華經》的諸譬喻中雜揉著觸覺、視覺、聽覺、嗅覺於一處有相似處，而採渲染手段呈現此諸怖畏驚悚，目的是為衝擊讀者，使之得見背後的言外之意。故此二作可視為貫休無論在儒在釋之經典與文學表現手法上皆有所承。

而〈上留田〉一詩之首所用典故即從《論語·顏淵·十一》的「君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」⁶⁸而出，此作反映的也是身處當時即可見之亂象，《新五代史·一行傳》便載：「五代之亂，君不君、臣不臣、父不父、子不子，至于兄弟夫婦人倫之際，無不大壞。」⁶⁹從人倫敗壞，稼穡遭殘，在末世氣象，詩末的「鄰人歌，鄰人歌。古風清，清風生。」藉由《詩經·大雅·烝民》之典帶出了對化養萬物的清微之風的企慕，是對上古淳樸民風之想望，那是在末世中人所欲回歸的淨土。除此之外，此作除了

⁶⁶ 同註 19，頁 10、11。

⁶⁷ 同註 23，頁 14。

⁶⁸ 宋·朱熹著：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1986年初版），頁 136。

⁶⁹ 宋·歐陽脩撰、徐無黨注：《新五代史》卷 34，一行傳第 22（臺北：中華書局，1971年 2 版），頁 1。

「田荊」二字所用乃出自南朝·梁的吳均《續齊諧記》之典故外，其餘諸典則盡出於《詩經》，並與兄弟親情人倫相關。故在詩末，此時之風在這些典故的堆疊下，它拓展出時間的延展性，使典故之時間非限於理想的淳樸上古社會，這縷清風從上古吹送到貫休的今日，和暖之清風對照當下混亂之時局，如同暗夜依微能見的光線，大雪天中勉強支撐燃燒的柴火。是以，這當中之衝突在文字所生發的作用，使此風特顯蒼涼和清冷，甚至像是詩人自己哀傷的呢喃。

再看到〈蒿里曲〉的畫面尤為怵目驚心，此詩最末七字之突兀，呈現烽火肆虐下的殘敗竟然出現「弄」字的遊戲行為，此不僅映照出牧童不知懼的天真，也映照出尋常百姓性命之卑弱，同時，由這樣的景象映照出他們的生是無有言說的可能，他們的死更是難明所以。如謂死於戰火者象徵著「苦苦」者，而弄枯骨之牧童便是「習苦」者，這樣的畫面意在凸顯二者同被消融於苦火熔爐中，也如同「三界火宅」中快樂嬉戲，不顧逃命的孩童形象。再者，這短短七字造就的效果更是生死界線的模糊，因如此之生的本身即如身處地獄，故人與鬼在亂世下，二者面目實無甚分別。貫休為此詩時，不單要以炫奇弄詭之風，將如此瘋狂與荒謬發揮至極致，其背後的用心，可參照黃敬家在〈幻化之影：唐代狂僧垂跡的形象及其意涵〉之論述：

唐代狂僧的形象具有濃厚的表演性質和高度的相似性行事準則，予人神秘難測的印象。然而，直接面對這些癡狂聖僧的信徒，卻很難識真面目，多數是經後設反省後，才會發現不同狂僧的行為之間可以相互註解。⁷⁰

黃敬家此文對狂僧的定義乃佯狂瘋癲，雖不同筆者於本文對貫休之狂的定

⁷⁰ 同註 30，頁 115。

義，因貫休在日常行止並非瘋癲佯狂，而是狂傲放達，在藝術表現上則是特異不群，如其筆下之羅漢為形骨特異之梵僧、備受時人稱譽的草書成就，其邊塞詩與社會寫實詩的風格，更明顯與其山居詩和酬酢詩風迥異，一反僧家詩之本色而走向一條與眾僧不同的詩路。筆者以為，貫休深知為詩之目的，其雖以「狂傲放達」取代「瘋癲佯狂」之狂僧傳統，但此二殊途之狂在表現態度上之奪目卻是一致的，而貫休在此類詩之創作上，更能與詩史杜甫的「語不驚人死不休」⁷¹相承接，因為這是最能喚醒沉睡者，及驚醒裝睡者的手段。

再者，貫休的社會寫實詩不僅具有表現性，連帶的他更可能顧及施展的場地是否能達畫龍點睛之效，而這手段便牽涉到賦詩場合之選擇。此處先參看貫休的詠物詩〈硯瓦〉：

淺薄雖頑樸，其如近筆端。低心蒙潤久，入匣更身安。應念研磨苦，
無為瓦礫看。儻然仁不棄，還可比琅玕。⁷²

從〈硯瓦〉之風格和情調以對照〈酷吏詞〉，必得承認此中之顯著差異，絕非僅是詩體選用而造成的，更牽涉詩歌書寫所指涉的對象。可見，貫休何以在創作此類詩歌時，其用字遣詞往往採取特異的「大鳴大放」手段，似深恐人不聞其言。而當其書寫感懷和愁思時，詩風卻更偏世人對僧家詩清冷脫俗的印象。而這兩者的落差，再加入筆者上引黃敬家論狂僧形象乃具表演性之論點，實有殊途同歸之處。

貫休生處於如被諸火所焚的世界，其眼前除見戰火外，還有上位者貪婪的焰火，邊塞不止息的烽火，人民敢怒不能言的怒火，推動諸苦果輪轉不息的無明火。這幢將傾的火宅，其中尚有兀自作樂不知苦與危之人，更有叫苦

⁷¹ 唐·杜甫著、清·楊倫箋注：《杜詩鏡銓》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁345。

⁷² 同註19，頁422。

連天但出不得者。貫休見時人為毒火燒灼，深知燎原星火總為上位者所燃，而此一燃是將萬千百姓化枯骨，使其怨苦難為人聞。若言作樂者為習苦，受苦者為苦苦，看似殊途卻同歸火宅坍塌，折命於毒火樑柱中。然這一切噬人之妖魔鬼怪、惡畜毒蟲並非自外而來，卻本是生自人心之愛與欲之交織。故當此之際，貫休眼前之世界乃習苦與苦苦者同在一處，即如：

狐狼野干，咀嚼踐蹋。齷齪死屍，骨肉狼藉。由是群狗，競來搏撮，
 饑羸悼惶，處處求食。鬪諍齟掇，嗥嘯嗥吠，其舍恐怖，變狀如是。……
 汝諸子等，先因遊戲，來入此宅。稚小無知，歡娛樂著，長者聞已，
 驚入火宅，方宜救濟，令無燒害，告喻諸子，說眾患難：惡鬼毒蟲、
 災火蔓延，眾苦次第，相續不絕。⁷³

這當中之可怖與荒謬便是貫休赴湯蹈火、遍走南北之因，更是促成他創作諸多樂府以抗議和反映民生疾苦之故。

從上舉之作可見這些陰風慘慘、人鬼模糊、鋪張炫目之書寫，雖不可否認歷來學者評為貫休對「騷雅」筆法之繼承，並受長吉影響之處，但除此之外，佛經對煉獄、苦海與貪嗔癡遍佈之現世描繪，尤為奇異詭譎，實不遜於前二者之文學表現，而這是深入經藏成其學養的高僧，必見識過的佛經文字之渲染力，更是會對其文學表現產生影響的重要因素。因此，在閱讀貫休此類風格之作品時，應思及其背後之動機與用意，這是他於亂世拔苦的悲懷來源，也是他何以表現似豪似狂，總是不吐不快滿腔熱血與正氣之由。此般的勇猛精進實紮根於慈悲觀，亦即《法華經·觀世音菩薩普門品中》於充滿怨賊之三千大千國度中，施無畏予諸求救者的觀音精神。

正因貫休所見的是秩序紊亂世界，上位者無道昏聩，鎮日踩著人民的血

⁷³ 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》第2卷。CBETA, T09, no. 262_002, p. 13c18。

淚與哀嚎以炫富行奢，而底層百姓苦不堪言，生不如死。這不僅是當時普遍的社會現象，也是一個「真風告逝，大偽斯興」⁷⁴之時代。故讀貫休的社會寫實樂府詩時，除當注意他的文字表現外，還應注意他是如何應用、轉化該詩題原先的意義，以及同樣不可忽略他特意挑選的表現／表演場合。這些都是他樂府中的言外之音，更是他在中國文學傳統上的承繼與其別具匠心的開創，而其看似之開創實與《法華經》中的「方便教化」與「開權顯實」是相扣合的。因為有此精神，故延伸至其邊塞與社會寫實詩之創作時，並不囿於僧詩之澹泊孤峭的印象，而是「寓佛心於儒筆」，這最直接的影響便是其此類詩之味與內容，雖不見經典本身之直接化用，但似儒者苦口婆心之勸諫或剛直無畏之揭露，此與《法華經》中如妙音菩薩與觀音菩薩懷佛心而現諸相對眾生之行拔苦為相同也。

是以，若見此視角再回來探論貫休何以在邊塞詩或社會寫實詩，多採樂府民歌體以書民生疾苦？因為這不僅上承詩言志、漢樂府以來之傳統，更藉此形式使其詩，無論在內涵和表現上，尤顯自由豐富，故其呈言中的抒情與言志便非僅依憑詩歌內容，他所採之形式同可視為「韻外之言」，是「經心之體現」，是他行變化的化世表現之載具。在此可參以下之作：

自拳五色裘，迸入他人宅。卻捉蒼頭奴，玉鞭打一百。

〈少年行三首〉其二⁷⁵

面白如削玉，倡狂曲江曲。馬上黃金鞍，適來新賭得。

〈少年行三首〉其三⁷⁶

⁷⁴ 晉·陶淵明著、楊勇校箋：《陶淵明校箋》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁255。

⁷⁵ 同註19，頁34。

⁷⁶ 同前註，頁35。

〈少年行〉即〈公子行〉，案胡大浚校箋言：「案《樂府詩集》所錄〈少年行〉全為唐人作，大意頌揚俠客立功邊塞，唯貫休三首別出新意。」⁷⁷此校箋帶出貫休樂府在樂府詩題運用上一甚有意思的現象，其並不依舊題慣例創作詩歌內容，亦不自創新題，反而是打破舊題的框架自鳴新語，是以，其「微言大義」乃於形式上之繼承與內容上之開創中顯現。筆者以為，樂府傳統為其樸實自然的語言風格，及其反映民間面貌為特點，如謂貫休不依傳統，當謂其並不依形式上的傳統，而是繼承「孔子曰：『入其國，其教可知也。』」（《禮記·經解篇》）⁷⁸之詩教傳統。故於不同的時空下，昔時為人所頌揚立功邊塞之少年俠客，在當今時日竟成為「稼穡艱難總不知，五帝三皇是何物」（〈少年行三首〉其一）⁷⁹之貴族公子、隨意虐民的上流惡棍，抑或是「鬥雞走狗夜不歸，一擲賭卻如花妾」，惟恐自己所為之程度尚「不顛不狂、其名不彰」（〈輕薄篇二首〉其一）⁸⁰的紈袴子弟。

貫休除了傷浴血戰士，戰士背後的妻室，亦為其社會寫實詩中所關注的對象，如下二作：

蟪蛄切切風騷騷，芙蓉噴香蟾蜍高。孤燈耿耿征婦勞，更深撲落金錯刀。

〈夜夜曲〉⁸¹

秦之無道兮四海枯，築長城兮遮北胡。築人築土一萬里，杞梁貞婦啼

⁷⁷ 同註 19，頁 33。

⁷⁸ 清·孫希旦撰：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1976 年再版），頁 1148。

⁷⁹ 同註 19，頁 32。

⁸⁰ 同前註，頁 41。

⁸¹ 同前註，頁 23。

嗚嗚。上無父兮中無夫，下無子兮孤復孤。一號城崩塞色苦，再號杞梁骨出土。疲魂穢魄相逐歸，陌上少年莫相非。

〈杞梁妻〉⁸²

〈夜夜曲〉傷征人妻之獨處不寐，然究竟為何不寐，其心境為何？在一讀〈杞梁妻〉中濃烈的情緒和蒼涼後，那無言征婦之心勞與不安即明白可解。而關於杞梁妻之身份，貫休此作乃沿用時人所熟悉的對杞梁妻之附會，並非使用從《韓詩外傳》、《列女傳》、《說苑》以來的杞梁身份。且貫休並未依往常的慣例教杞梁妻以自殺之命運作終，反而再改編或沿用《韓詩外傳》並未述及自殺之情節。⁸³筆者以為這樣的安排是貫休藉由更動故事主人翁之命運，有意將此個別性之故事，擴展為普遍性之社會現象。所謂的「杞梁妻」並非純然單指該人物之悲劇，而是所有亂世中許許多多嫁作築城夫（及征夫）之婦女之共同悲歌，如此，便將此廣為人知之故事擴展為當時廣為人見之現象，故「上無父兮中無夫，下無子兮孤復孤」之至苦在此情節中是所有此類婦女的相同命運，而那「一號城崩塞色苦」的文字，在「意涵上」也將原本因有所感的「部份崩城」一變而為「崩長城」，這是所有婦女對自己亡命邊塞的夫君之共同悲慟體現，也是國力疲弱到一蹶不振的暗喻。因此，〈杞梁妻〉

⁸² 同前註，頁18。

⁸³ 「杞梁妻」一題乃出自《樂府詩集·雜曲歌辭》。「杞梁妻」在《韓詩外傳》中只有杞梁妻哭夫，至《列女傳》和《說苑》中，才添入杞梁戰死和杞梁妻哭城使城崩之情節。而在崔豹《古今注》則承繼並刪改《列女傳》原本的杞梁妻死前之歎：「父在則倚父，夫在則倚夫，子在則倚子。今吾上則無父，中則無夫，下則無子。內無所依，以見吾誠。外無所倚，以立吾節。吾豈能更二哉！亦死而已。」而為「殖戰死，妻曰：『上則無父，中則無夫，下則無子，人生之苦至矣！』乃抗聲長哭，杞都城感之而頹；遂投水而死。」崔豹的更動，使「苦」被渲染得更為突出，其死更是出於情之必然，並非僅是「為立節」的動機。然關於杞梁妻之身份，《敦煌曲子詞集》中的作品如〈搗練子〉有「孟姜女。杞梁妻。一去燕山更不歸。造得寒衣無人送。不免自家送征衣。」卻反映民間已將杞梁妻附會為孟姜女的現象，同樣的，唐宋之際，時人是將杞梁附會為因築城死而之卒。

的書寫，並非單純的控訴冷酷無道的秦政權，因為這樣的無道未曾逝去，而是在每一個時空中因失敗的統治者而重現，人民的苦難亦復如是。

所有王朝的衰亡，皆與國家遍布「麻木」與「不仁」之氣象相關。上位者置民瘼疾苦於不顧，沉淪一時紙醉金迷，更有甚者以魚肉百姓為歡，這也是貫休身處之世。然在麻木不仁的背後，實為短視近利背後對未來之搖搖欲墜的恐懼心理。惟先攫眼前利，但享眼前歡，以昏昧的態度來取代自覺帶來的擔當，如此方能麻痺並沉睡於無情的人世代謝中。這是末代氣象，也是所有知識份子力挽狂瀾處。由此視之，貫休應王建邀在貴戚前的誦詩之舉，便有藉場域之特殊性為表現的用意，除了詩作本身承繼漢樂府反映民情現實之傳統，此舉更是從《詩經》所開之「詩教」、「賦詩言志」源流而來。〈詩大序〉謂詩之作用在：

上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒。

84

可見，貫休之「用詩」是已預設誦詩者的自己，可將其心曲傳達與聞詩者。是以，「用詩」中的美刺寓言，寄託的禮樂教化，必招致「貴倖皆怨之」的強烈效果，因為此手段背後指向的意涵，是千百年來皆易識可明，共同承繼的知識背景及文化傳統。而貫休之呈言在形式上是表演、表現的手段，然此手段的意義在於其「映照」的功能，以此反映當時上位者的國政不修與冷酷無道，並由此可以理解，這似豪似狂的晚唐高僧貫休，其作詩與奔走背後的拔苦用心。

因此，若讀／論其此類歌詩非能只見其詩之儒皮而議之，更須細思其用

⁸⁴ 漢·鄭玄箋、唐·孔穎達疏，朱傑人，李慧玲整理：《十三經注疏·毛詩注疏》（上海，上海古籍出版社，2013年12月1版），頁16。

詩背後所根植者為何心。《法華經》中之佛菩薩因為行「方便教化」而示諸法相，隱去佛菩薩之面貌而現凡夫身、習異教技，但為無處不入而無處不度，以拔眾苦而成佛。這樣的視角實當作為解析貫休書此類詩之本心，是經典所予之啟發和彈性，使他得拋僧身而用最合適之語言以行化。

五、結論

因貫休七歲時即在《法華經》上展現深厚夙慧，亦為其受具足戒後向外傳法而享盛名之經典，這些因素皆可見貫休與此經之淵源，及對他產生之影響。而《法華經》的文學技巧、思想關懷、對持經者之要求、三界之呈現，都反映在貫休一生超曠的言行、似豪似狂之精神面貌中。

本文以貫休於《法華經》之修養作為解讀其詩之視角，逐步析論，以廓清其對外典熟習之因、以《法華》「火宅」意象作為切入論述其邊塞詩呈現之特異面貌，以及揭示其社會寫實詩中對騷雅與詩教傳統之承繼與開創。而本文之第三、第四節雖將其邊塞詩與社會寫實詩區隔而分論，然此二者在表現、承繼與開創上實為互涉，並非截然的劃分，故筆者乃以此二者中更為顯著之特徵著墨申論，望使讀貫休詩者能意識此非純然的分水嶺。最末，惟望本文能在歷來如繁花之貫休詩研究中再添異色，求見貫休似豪似狂後的佛家本懷，其入世拔苦之精神。

引用書目

傳統文獻

- 〔漢〕鄭玄箋、唐·孔穎達疏，朱傑人，李慧玲整理：《十三經注疏·毛詩注疏》，上海：上海古籍出版社，2013年。
- 〔後秦〕弗若多羅譯：《十誦律卷》，CBETA 電子佛典集成，T23，No. 1435。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，CBETA 電子佛典集成，T09，No. 262。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《金剛經》，CBETA 電子佛典集成，T08，No. 235。
- 〔晉〕陶淵明著、楊勇校箋：《陶淵明校箋》，上海：上海古籍出版社，2007年。
- 〔唐〕玄奘譯：《瑜伽師地論》，CBETA 電子佛典集成，T30，No. 1579。
- 〔唐〕杜甫著、〔清〕楊倫箋注：《杜詩鏡銓》，上海：上海古籍出版社，2013年。
- 〔唐〕貫休著、胡大浚箋注：《貫休詩歌繫年箋注》，北京：中華書局，2011年。
- 〔唐〕貫休著；陸永峰校注：《禪月集校注》，成都：巴蜀書社，2006年。
- 〔唐〕義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶雜事》，CBETA 電子佛典集成，CBETA, T24，No. 1451。
- 〔宋〕朱熹著：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1986年。
- 〔宋〕歐陽脩撰、徐無黨注：《新五代史》，臺北：中華書局，1971年。

〔宋〕贊寧：《宋高僧傳》。CBETA，T50，No. 2061。

〔清〕孫希旦撰：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1976年。

近人論著

王秀林：《晚唐五代詩僧群體研究》，上海：復旦大學博士學位論文，2003年。

田道英《釋貫休研究》，四川：四川大學博士學位論文，2002年。

《佛光大辭典》，高雄市：佛光，1989年。

吳雙雙：《貫休思想及其文學創作初探》，廈門：廈門大學碩士學位論文，2007年。

胡大浚：〈貫休的邊塞詩作與晚唐的邊塞詩〉，收入《河西學院學報》第23卷第6期，2007年。

徐志華：〈論儒釋互滲的貫休詩〉，收入《湖南科技學院學報》第26卷第7期，2005年。

崔寶峰《貫休詩學理論研究》，牡丹江：牡丹江師範學院碩士學位論文，2014年。

黃敬家：《詩禪·狂禪·女禪：中國禪宗文學與文化探論》，臺北：臺灣學生，2001年。

黃艷紅：《貫休詩歌研究》，陝西：陝西師範大學碩士學位論文，2005年。

張海：〈貫休入蜀考論〉，收入《四川師範大學學報》（社會科學版）第29卷第4期，2002年。

張敏：〈法眼慧心話人性——略論貫休詩中的征戍思想〉，收入《唐代文學研究》，2004年。

楊定璋〈骨氣渾成，境意卓異——論貫休和他的詩歌〉，收入《西南民族學

院學報》(哲學社會版)第2期,1990年。

劉京臣:〈貫休樂府詩探微〉,收入《濰坊教育學院學報》第18卷第4期,2005年。

劉炳辰:〈貫休詩的世俗化特徵〉,收入《南都學壇》(人文社會科學學報)第27卷第3期。

錢鍾書:《談藝錄》,北京:中華書局,1984年。

釋明復:〈貫休禪師生平的探討〉,收入《華崗佛學學報》第6期,1983年。

釋斌宗述:《般若心經要釋》,臺中:瑞成書局,2002年。

釋聖嚴:《正信的佛教》,臺北:法鼓文化,1996年。