

黃仲則〈題黃荊楊寺壁〉與〈偶題齋壁〉之禪思境界

The Zen Meditation States of Huang Zhongze's "Write on the Huangjingta Temple's Wall" and "A Chance to Write on the Wall of the Study"

陳宣諭*

Shiuan-Yu Chen

(收件日期 111 年 6 月 16 日；接受日期 111 年 7 月 22 日)

摘 要

題詩於壁，具有公開展示性，作者須以簡練的妙語、通俗語，達到易於記誦、喚起共鳴、雅俗共賞、警醒世人或感悟人生。歷來學者對於「題壁詩」的研究，從唐宋至明清，多著墨於唐宋時代，缺乏清代個體詩人的專論。本文選擇清代著名詩人黃仲則為研究對象，試圖探討黃仲則〈題黃荊楊寺壁〉與〈偶題齋壁〉這兩首題壁詩。首先考察二詩創作背景，探析其內容意蘊與章法結構，在內容意蘊中探析二詩不同音律與情緒的表現關係，透過二詩相同「平提側收」章法結構呈現不同的人生感悟與禪思境界。

關鍵字：黃仲則、題黃荊楊寺壁、偶題齋壁、禪

*臺北市立大學通識教育中心副教授

Abstract

Writing a poem on a wall is a form of public exhibition. Authors need to use concise and witty words and colloquial language that is easy to memorize, and strike a sympathetic chord that suits both refined and popular tastes, to awaken the world or to reflect on life. Research on “Wall Poems” has mainly focused on Tang and Song dynasties and Ming and Qing dynasties. Monographs of the individual poets in Qing dynasty, however, are lacking. The main research subject of this paper is Huang Zhongze, who was the famous poet of Qing dynasty. We discuss two of his wall poems: “Write on the Huangjingta Temple’s Wall” and “A Chance to Write on the Wall of the Study.” First, we investigate the background of the two poems, and then discuss and analyze the connotations and organizational structure of the content. As for the connotations, we discuss and analyze the presentational relationships of the different rhythms and the emotions of these two poems. In regard to organizational structure, both poems share “overall expounding and curved endings” to present different reflections on life and the Zen meditative state.

Keyword: Huang Zhongze, Write on the Huangjingta Temple’s Wall, A Chance to Write on the Wall of the Study, Zen Meditation (Zazen)

壹、前言

題詩於寺廟道觀牆壁、樓閣亭臺、山巖石壁、廳堂屋園皆具有公眾傳播力，一經題壁，就是公開發表，或依前人題壁而觸發起興，吟誦追和；或抒發當下體悟佛法感懷人生。然詩歌語言必須精煉並能撼動人心，正如王夫之(1616-1692)在《古詩評選》中云：「以追光攝影之筆，寫通天盡人之懷，是詩家正法眼藏。」¹。筆者考察歷來學者對於題壁詩的研究，從唐宋至明清，專著有劉金柱著《中國古代題壁文化研究》²、崔勇等著《古代題壁詩詞叢考》³、劉洪生編著《唐代題壁詩》⁴。學位論文有嚴紀華《唐代題壁詩之研究》⁵、張惠喬《北宋題壁詩之研究》⁶、林津羽《無名/匿名與暴力書寫：明末清初女性題壁詩之研究》⁷。期刊論文有丁建軍〈中國題壁文化的巔峰——宋代題壁文化論略〉⁸、羅宗濤教授〈從傳播的視角析論宋人題壁詩〉⁹、劉玲娣等著〈古代題壁詩詞中的社會人生〉¹⁰、張蜀蕙〈題壁與記憶：蘇軾題壁詩研究〉¹¹、鍾美玲〈黃庭堅題壁詩的傳播內容與創意造語〉¹²等。上述學者對於題壁詩的時代背景、作者、題壁處所、詩作內容風格，以及從傳播視角與創意造語切入探討，多有論述且多著墨於唐宋時代，似乎缺乏清代個體詩人的專論。清詩浩如烟海，而黃景仁生於清朝盛世乾隆時期，有「乾隆六十年間，論詩者推為第一」¹³的讚譽，故本文試圖選擇清代著名詩人黃仲則為研究對象，試圖探討黃仲則兩首很精煉討論佛家空觀的題壁詩，皆是對生活、佛法有所體會而書之於壁，一是〈題黃荊榻寺壁〉，二是〈偶題齋壁〉。

詩人通常在寺廟牆壁題詩大多顯現作者對佛道的修行體悟，在自家齋壁題多展現作者靜心體悟人生，而「書齋不是一個封閉的空間，倒是一個『奇文共欣賞，疑義相與

- 1 見《古詩評選》卷四，阮籍〈詠懷〉之十二評語。清·王夫之《船山全書》，（長沙：嶽麓書社出版，1988年第1版），頁681。
- 2 劉金柱著：《中國古代題壁文化研究》（北京：人民出版社，2008年）。
- 3 崔勇、劉玲娣、劉金柱等著：《古代題壁詩詞叢考》（北京：中華書局，2011年）。
- 4 劉洪生編著：《唐代題壁詩》（北京：中國社會科學，2004年）。
- 5 嚴紀華：《唐代題壁詩之研究》（臺北：花木蘭文化，2008年）。
- 6 張惠喬：《北宋題壁詩之研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2004年7月）。
- 7 林津羽：《無名/匿名與暴力書寫：明末清初女性題壁詩之研究》（臺北：國立政治大學碩士論文，2009年）。
- 8 丁建軍：〈中國題壁文化的巔峰——宋代題壁文化論略〉，《河北大學學報》（哲學社會科學版）第29卷第4期（總第118期），2004年7月，頁64-68。
- 9 羅宗濤：〈從傳播的視角析論宋人題壁詩〉，《東華漢學》第7期，2008年6月，頁25-66。
- 10 劉玲娣等著：〈古代題壁詩詞中的社會人生〉，《保定學院學報》第27卷第3期，2014年5月，頁67-74。
- 11 張蜀蕙：〈題壁與記憶：蘇軾題壁詩研究〉收錄於《中國文學傳播與接受研究：2010年中國文學傳播與接受國際學術研討會論文集》（長沙：嶽麓書社，2013年12月），頁276-289。
- 12 鍾美玲：〈黃庭堅題壁詩的傳播內容與創意造語〉，《應華學報》第18期，2016年12月，頁37-78。
- 13 清·包世臣撰，李星點校：《包世臣全集》（合肥：黃山書社，1997年9月第1版），頁341-342。此為包世臣為黃景仁其子所作傳記開首之語。

析』的好地方。無論是自題、留題、寄題，一經題壁，它就是公開的。」¹⁴ 然而黃仲則〈題黃荊榻寺壁〉與〈偶題齋壁〉是二首不同處所類型的題壁詩，卻皆展現禪思的境界。特殊之處在於來至「黃荊榻寺壁」題詩，在「佛門淨地」卻無超然物外情懷，並無與世隔絕的靜謐與平和之氣，卻是體悟出世事滄桑，含藏無限慨嘆；但在自己的小書齋內卻傳遞禪的自在活脫，不為外物所縛，如菩薩的清涼之心。本文首先考察〈題黃荊榻寺壁〉與〈偶題齋壁〉之創作背景，接續再探析二首詩的內容意蘊與章法結構，在內容意蘊中探析音律與情緒的表現關係，並藉由章法結構去探析作品中詩人所呈現的人生感悟以及禪思境界。

貳、〈題黃荊榻寺壁〉與〈偶題齋壁〉之創作背景

黃景仁(1749-1783)，字漢鏞，一字仲則，為文以黃仲則署名，江蘇武進（今常州）人。二十二歲作客王太岳幕中，至夏便回鄉，與世周旋半年後，作〈閒居感懷〉¹⁵ 一詩言自身處於「邪陷正色衰」的困境，又不甘恪守「吉人尚寡辭」，有著「所處若長夜，百年何所及」之慨，但無奈為求生計只能俯仰由人，面對現實生活只能如〈二十三夜偕稚存廣心杏莊飲大醉作歌〉：「日來不免走地上，齷齪俯仰同羈雌」¹⁶ 詩中所言。二十三歲入安徽學政朱筠幕，歲暮作〈夜雨〉：「希聲或變中宵雪，貴價先愁來日薪。歲暮柴門寒較甚，可堪此夜倍思親。」¹⁷ 一詩言累及慈親貧苦的愧咎。一生貧困，受盡冷眼，對世態炎涼有極深的感受，在二十三歲作〈九月白門遇伍三病甚其不可復治後聞其強病相送而余已發矣因綜計吾二人聚散蹤跡作為是詩伍三見之當霍然也〉¹⁸ 一詩，敘述伍三年少時風度翩翩，意氣飛揚，但因「朱顏不自保」、「墮作窮林鳥」，友朋便與之絕交，「炎涼世態有如此，我輩豈肯長蓬蒿」。雖言伍三其實亦指自身感受。初時受人白眼時可「素心雲外月，白眼道旁春」¹⁹ 自解，自言不介意他人白眼，但日久之後，卻無法真正豁達，在〈重至新安雜感〉：「依然著白隨行路，漸有兒童冷眼看」²⁰ 感受到連兒童也瞧不起自身貧賤。黃仲則成名始自乾隆三十七年三月在太白樓題詩，時年二十四歲作〈筇河先生偕宴太白樓醉中作歌〉一詩結尾四句云：「高會題詩最上頭，姓名未死重山丘。請將詩卷擲江水，定不與江東向流」，「頃刻數百言」，詩成後「遍視坐客，坐客咸輟筆」，使在當塗候試八府士子爭相傳抄，令太白樓一日紙貴。²¹ 雖名滿天下，但從朱筠遊，對前途仍然看不到

14 羅宗濤：〈從傳播的視角析論宋人題壁詩〉，《東華漢學》第7期，2008年6月，頁53。

15 清·黃景仁著，李國章標點：《兩當軒集》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁57。

16 清·黃景仁著，李國章標點：《兩當軒集》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁62。

17 清·黃景仁著，李國章標點：《兩當軒集》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁106。

18 清·黃景仁著，李國章標點：《兩當軒集》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁98。

19 清·黃景仁著，李國章標點：〈一笑〉，《兩當軒集》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁71。

20 清·黃景仁著，李國章標點：《兩當軒集》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁119。

21 詳見清·洪亮吉：〈國子監生武英殿書簽官候選縣丞黃君行狀〉，《洪亮吉集》（北京：中華書局，2001年），頁213。

前景，在二十五歲夏季時因與安徽學使署共事者意見不合，便逕自離去，去徽州訪鄭虎文。而〈題黃荊榻寺壁〉作於乾隆三十七年，仲則時年二十四歲。〈偶題齋壁〉作於乾隆三十八年，仲則時年二十五歲，此二詩應是作於太白樓題詩後至訪鄭虎文前，是屬同一時期的作品。太白樓題詩一舉成名，仲則如何安於卑微的地位與承受幕客嫉妒的眼光，苦悶心境，復遊歷黃山九華等地，而〈題黃荊榻寺壁〉一詩是異地遊歷，是流離在外，是漫無目的地浪遊，與回到自家齋壁題詩，心境有所不同，禪境各異奇趣。仲則聰明睿智，張維屏在《國朝詩人徵略》評其「自古一代無幾人」仙才²²，卻一生際遇坎坷，仕途多迂，貧病身弱，身心艱困，但在此二首題壁詩中留下對人生的透徹感悟，呈現禪思的心靈世界。

參、〈題黃荊榻寺壁〉與〈偶題齋壁〉之內容意蘊與章法結構

本文探討黃仲則二首七律富有禪思的題壁詩，一首借宿寺廟題詩於壁上：〈題黃荊榻寺壁〉；另一首題自家書齋壁：〈偶題齋壁〉，筆者將兩詩對照探討，發現竟然於佛門淨地時，對於佛法領悟的心境卻是黯然傷神、心情凝重的；於自家書齋時，對於佛法領悟的心境卻是曠達、自得其樂，如此一反常情，值得細究。以下分別探析二詩之內容意蘊與章法結構。

一、〈題黃荊榻寺壁〉之內容意蘊

接引禪關古道隣，一宵借榻亦前因。鐘聲只和車前鐸，鉢水難清陌上塵。題壁故人誰待我？視塗老僕苦催人。雲山如畫人如織，未必空王不愴神。（〈題黃荊榻寺壁〉）²³

首聯「接引禪關古道隣，一宵借榻亦前因」二句道出禪寺的大門和古道相鄰，我來寺借宿一晚也是前世之因緣，正如佛教所言因果相續相報，因能生果，果必有因，有了「因」後，還須「緣」來會合促發，才能生「果」。「因果」一詞是指事情的原因和結果。據《佛光大辭典》解釋「因果」曰：「為佛教教義體系中，用來說明世界一切關係之基本理論。蓋一切諸法之形成，『因』為能生，『果』為所生；亦即能引生結果者為因，由因而生者為果。」²⁴ 世間所有的遇見，都有他的因果關係，正如佛教所言：「萬法皆空，因果

22 「古今詩人，有為大造清淑靈秀之氣所特鍾而不可學而至者，其天才乎？……夫是之謂天才，夫是之謂仙才，自古一代無幾人。近求之百餘年以來，其惟黃仲則乎！」見錢仲聯：《清詩紀事·乾隆朝卷》（南京：江蘇古籍出版社，1989年），頁7407。

23 清·黃景仁著，李國章標點：《兩當軒集》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁144。

24 慈怡主編：《佛光大辭典》（北京：北京圖書館出版社，1990年），頁2293。

不空」。佛教認為因和果是輾轉相生的，因緣成熟才會來到，在《大寶積經》卷五十七頌曰：「假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」²⁵ 詩人爲求功名，到處奔波，而在途中借宿黃荊榻寺，也是前世之因。

頷聯「鐘聲只和車前鐸，鉢水難清陌上塵」二句描寫寺廟的鐘聲和車鈴聲混響著，僧人用來洗滌或盛放東西的陶製器具中裝的清水也難洗路上的塵土。此處以寺廟鐘聲代表著清淨寂靜的出世間，路上的車鈴聲代表著繁華熱鬧的人世間，一句之中交織著兩個不同世界環境。鐘聲在佛教法器中是一種救援，有覺醒之意，除計時、集會、宣告事情訊號的功能，如《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經合論》卷第三云：「食辦擊鼓，眾集撞鐘；鐘鼓音聲，前後相繼」²⁶。此外，聽到鐘聲，讓人想起佛法，想到佛陀講的解脫法門，引發自性中的智慧，敲醒迷夢，寺院中晨鐘暮鼓就是警醒世間眾生，如〈聞鐘偈〉：「聞鐘聲，煩惱輕，智慧長，菩提生。離地獄，出火坑，願成佛，度眾生。」²⁷，如此金屬鐘聲清脆、有穿透力，此種聲音讓人放下許多煩惱執著。以鐘聲的幽然清靜與車鈴聲的急迫吵雜形成強烈的對比，更呈顯出作者雖來至寺廟中但內心卻無法完全幽然清靜，依然被俗世煩惱困擾著。詩中將「鉢水」指著佛法，將「陌上塵」比喻人生、眾生，即使用佛法來度化人生、眾生，也難讓人完全擺脫現實世間的煩惱、苦難，到了寺中更是清楚看清這苦難人生的一切。

頸聯「題壁故人誰待我？視塗老僕苦催人」二句描寫題壁的故人也等待我來題詩，題壁的人中有作者所認識的，也有不認識的，如今我見前人詩猶如後人見我詩一般，題壁是誰也許無人過問，大家都不過是寺院的過客。題壁詩人皆是有感而作，有所寄託，或抒展著政治抱負，對現實不滿，不平而鳴；或志趣雅好，感懷人生，抒展頗富禪理哲思。從題壁這些詩作、故人，看到歷史的滄桑，世間的變化很大，世事多變，人生無常。與我同行的老僕卻苦苦催人，代表不能多停留，催促有著被時間逼迫的緊湊，爲了生計只是稍作休息，還是得繼續起程趕路，歲月催人。此二句有著歲月如流，時光匆匆，盛年不重來，一日難再晨，景物依舊在，但人事全非之感。

尾聯「雲山如畫人如織，未必空王不愴神」二句描寫此處的雲與山如畫一般的美，到此遊覽觀賞的人多得像織布的線，密密麻麻，行人川流不息。此處雲山依舊如畫，行人川流不息，但大家來此寺遊觀只不過是匆匆過客，各自爲自己的前程生計不斷奔走，又誰會想到過去時間與歷史，又有誰會認真思考領悟佛理，但此處佛的存在依然有著令人警醒之作用，說空理的佛也令人傷神。佛理雖難得幾人能領會，但佛家的空理令人警醒，也令人黯然傷神。「空王」是佛家語，佛之尊稱，因佛覺悟「緣起性空」的真理，認為世間一切

25 唐·義淨譯：《大寶積經》，《大正新脩大藏經》第11冊，No.0310（東京：株式會社國書刊行會，1988年），頁335中。

26 唐·天竺沙門般刺密諦譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經合論》，《卅新纂大日本續藏經》第22冊，No.0272（東京：國書刊行會，1975-1989年），頁23中。

27 清·寶華山弘戒比丘讀體彙集：《毗尼日用切要》，《卅新纂大日本續藏經》60冊，No.1115（東京：國書刊行會，1975-1989年），卷1，頁157上。

皆是因緣和合所生，依緣而起，故非「本來自在」，依緣滅而滅，故非真實，是苦、空、無常、無我，正如《金剛經》所言：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」²⁸ 講出空的真理，佛於空法而得自在，說空法無礙，故名空王。《御註圓覺經》曰：「無上法王。佛之尊稱也，佛悟最上乘之法，為萬法之主，更無在其上者故也。」²⁹ 佛能無染，心如明鏡，能洞照萬物，但連悟最上乘之法的萬法之主都會憂心傷神，何況是凡夫俗子的我們。然而佛所憂心的是世間眾生苦難，因人世間是苦，人有無明，人有我執、法執，無法涅槃寂靜，始終不斷在生滅流轉中受苦輪迴，於此有著警醒世人之味。

七律〈題黃荊榻寺壁〉以「真」韻的基調³⁰，正如王易《詞曲史·構律篇》說「真軫凝重」，³¹ 以凝重的聲情連接「隣、因、塵、人、神」等上平聲十一真韻沈重與莊重神態、節奏和暢的字眼，運用音律來表達作者當時的沈重黯然傷神情緒感情，呈現連佛都傷神，何況凡夫俗子，那種無可奈何的心境，展現心情凝重但節奏和暢之聲情美。

二、〈題黃荊榻寺壁〉之章法結構

此詩章法以「平提側收」結構，在行文中將所要描寫的幾個重點先平行道出，再特別側重其中一點或兩點收結，則稱為「平提側收」。陳滿銘教授首先提出此章法概念，並特別強調此一章法所形成謀篇效果，特別是：「『側收』的部分，都有回繳整體之作用，使得作品更為精鍊、含蓄、臻於『言有盡而意無盡』的境界。」³² 此詩呈現並提與側重的結構，而「側收」是在結尾處側重且收束全文，要簡潔精煉，收束有力，正所謂「結文字須要精神不要閒言語」³³，更分別採「賓主法」、「情景法」、「今昔法」，使文章產生緊湊組織結構、層次井然的藝術效果，最後藉由「未必空王不愴神」側收回繳全詩，透過婉轉曲達、旁敲側擊的方式表露自己的思想情感，襯托寫作意涵。〈題黃荊榻寺壁〉之章法結構表如下：

28 姚秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》第8冊，No.0235（東京：株式會社國書刊行會，1988年），頁752中。

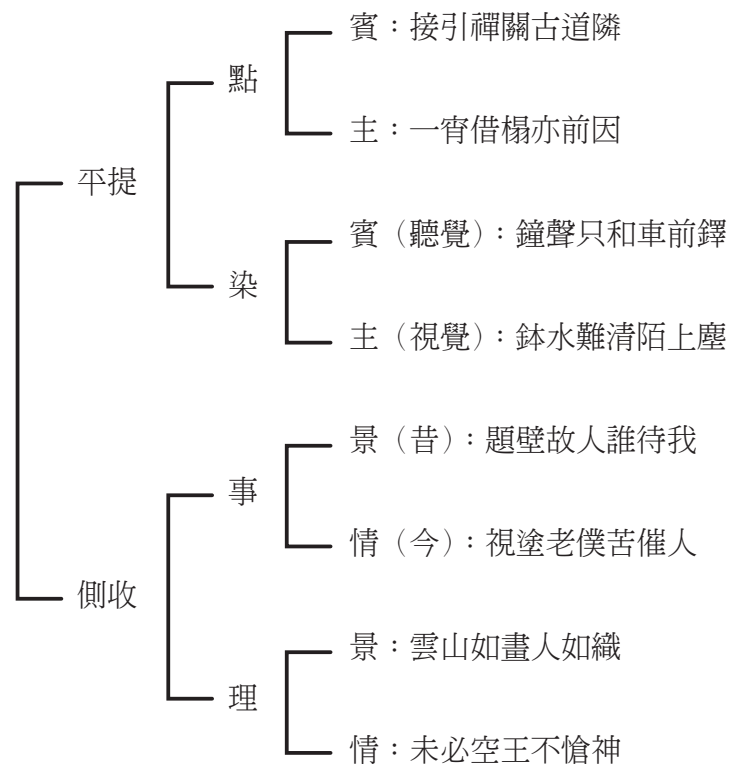
29 南宋·孝宗帝註：《御註圓覺經》，《卍新纂大日本續藏經》第10冊，No.0251（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年），頁152下。

30 〈題黃荊榻寺壁〉詩押韻的字：「隣、因、塵、人、神」押上平聲十一真韻。見清·余照春亭輯：《增廣詩韻集成》（香港：文光書局，1949年再版），頁42、43、44。

31 王易《詞曲史》下冊〈構律第六〉曰：「韻與文情關係至切：平韻和暢，上去韻纏綿，入韻迫切，此四聲之別也；東董寬洪，江講爽朗，支紙縝密，魚語幽咽，佳蟹開展，真軫凝重……此韻部之別也。此雖未必切定，然韻近者情亦相近，其大較可審辨得之。」見王易：《詞曲史》（臺北：廣文書局，1960年），頁283。

32 陳滿銘：〈談「平提側收」的篇章結構〉，《章法學新裁》（臺北：萬卷樓圖書公司，2001年1月初版），頁435-459。

33 元·王構：《修辭鑑衡》，收於《景印文淵閣四庫全書》第1482冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁286。



此詩先以「平提」方式，採「點染法」³⁴，首聯以「點」為引子，點出開端，頷聯是「染」為主體，再分別以兩組「賓主法」先道出黃荊榻寺地理位置，以「接引禪關古道隣」為「賓」位描寫禪寺的大門和古道相鄰，再以「一宵借榻亦前因」為「主」位，敘述我來此寺借宿一晚也是前世之因緣，說明至此地緣由。接續再以另一組「賓主法」描寫在黃荊榻寺所見所聞之景，以「鐘聲只和車前鐸」為「賓」位，從「聽覺」上描寫寺中鐘聲和來往車聲混響著，此處聽覺可能是遠方傳來的；以「鉢水難清陌上塵」為「主」位，從「視覺」上，是眼前所見僧人拿鉢盛水清掃寺內外路上的塵埃，但卻無法將全部塵埃除盡。言外之意，也道出佛法無邊，難度無緣人，衆生難度，此語更是平提部分的主旨。接續以「側收」方式，以頸聯為「事」，尾聯為「理」，再分別以兩組「情景法」敘寫今昔時空轉變、歲月如流的人生感慨，以「題壁故人誰待我」為「景（昔）」，藉由題壁這些文字景物可遙想昔日人事的滄桑。以「視塗老僕苦催人」為「情（今）」，道出時間緊迫，被同行老僕催促趕路，不能多留，歲月催人，人生無奈之感從中流露。接續另一組「情景法」，眼界更擴大至眼前雲山如畫之美，行人川流不息，芸芸衆生為了計，終日奔波度日，有多少人會停留領悟人生的智慧與禪理，最後一句收束全詩：「未必空王不愴神」佛

34 「點」就是引子，點出開端；「染」就是主體。作者在時空中選擇最能表達文章的中心思想、最能抒發情理的景與事做一個定點、切入點（點），然後予以擴散渲染，以統合各種時空材料（染），形成「先點後染」、「先染後點」、「點染迭用」、「點、染、點」、「染、點、染」等結構形式，主旨即安置於「染」的部分。見李靜雯：《點染章法析論》國立臺灣師範大學國文教學碩士論文，2004年，頁4。

家所言「緣起性空」之理難得幾人能領悟，但又回扣「一宵借榻亦前因」，萬法皆空，因果不空，佛的空觀令人警醒亦令人傷神。

三、〈偶題齋壁〉之內容意蘊

天留隙地位方牀，竹作比鄰草護牆。四壁更無貧可逐，一身久與病相忘。生疏字愧村翁問，富有書憐市僧藏。漸喜跣趺添定性，大千起滅滿空光。（〈偶題齋壁〉）³⁵

首聯「天留隙地位方牀，竹作比鄰草護牆」二句開門見了法描寫仲則貧困生活，「天留隙地」四字道出貧困的生活連老天都憐憫，無比辛酸，在放了東西之處仍留下小的空間來放置一張臥榻，「竹作比鄰」寫出與竹子比鄰而居，甚至「草護牆」，可見此書齋位於竹林之中，點出地理位置偏遠僻靜。

頷聯「四壁更無貧可逐，一身久與病相忘」二句描寫作者貧病的生活，家徒四壁，空無長物，只有貧相隨，自小身體羸弱，早與病相忘於江湖。邵齊燾是黃仲則的師長，對其身體狀況瞭若指掌，在〈和漢鏞對鏡行〉言少年仲則已「一身零落已自憐，丑復疾疢來相纏，旁人盡這太消瘦，對鏡自驚非去年。」³⁶，又在〈勸學一首贈黃生漢鏞並序〉詩前小序言仲則「家貧孤露，時復抱病」，詩中勸他「願子養疴暇，時復御緗素」，³⁷甚至在〈漢鏞以長句述余衡山舊遊賦示〉中開解學生「王祭由來患體羸，陳平終不長貧賤」³⁸。由此可知作者長處於貧病之中，但此詩一反常情，描述處於貧病困難處境之中，即使用微薄的力量相互幫助，不妨放棄身弱貧病執著以全新的自我心態去迎接人生。可見在貧困中思想的起伏，情感的激蕩，在此盡情的披露不加掩飾，即使面對苦境、病痛，對於人生仍不放棄，有著泰然處之意。

頸聯「生疏字愧村翁問，富有書憐市僧藏」二句描寫仲則在此可以解答不明白字義的鄉村老人的詢問，「生疏」是指不熟悉、不熟練，文字羞愧、辜負、對不起鄉村老人不知道不明白請他解答。富只有書籍可以憐憫我。詩中「愧」、「憐」二字，雖是負面詞義，雖說愧對，實則也是一種相反修辭，是自負之意；雖說可憐，實則是一種憐憫、愛護之意，其實是自我解嘲、寬慰之意。二句中採「立破」的方式，「生疏字愧」卻可「村翁問」，

35 清·黃景仁著，李國章標點：《兩當軒集》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁192。

36 清·邵齊燾：《玉芝堂詩文集》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），頁558。

37 清·邵齊燾：《玉芝堂詩文集》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），頁557。

38 清·邵齊燾：《玉芝堂詩文集》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），頁557。

「富有書憐」卻被「市儈藏」，正是「立破善巧」妙用³⁹。「市儈」是指介紹買賣雙方成交而居間牟利的人，致力追求利益或貪圖私利的人。如今書藉卻是那些奸商收藏拿來買賣交易牟利用。言下之意，作者對於文字運用，飽覽群書與市上光只是收藏群書的人是不同的，對於文字詩書是了然於心，字面上雖謙卑自憐，實際卻是自豪自我寬慰。

尾聯「漸喜跏趺添定性，大千起滅滿空光」二句描寫仲則漸漸喜歡盤腿來增加穩定心性、心神。詩中「跏趺」是「結跏趺坐」之略稱，此乃修禪者坐法，即「盤腿」，將兩足腳面交叉置于左右股上，稱「全跏坐」。或單以左足押在右股上，或單以右足押在左股上，稱為「半跏坐」。據佛經言，跏趺可減少妄念，集中思想。在《佛說無量壽經》卷上曰：「哀受施草，敷佛樹下，加趺而坐，奮大光明使魔知之。」⁴⁰。詩中「大千」是大千世界、三千大千世界的簡稱，此語出自《大智度論》卷七〈釋初品中放光〉釋論第十四曰：「佛放光明，滿三千大千世界，三千大千世界中出，遍至下方。」⁴¹。後用「大千世界」比喻廣闊無邊、千奇百怪的世界。「起滅」也是佛教語，指因緣和合而產生與因緣離散而消滅。「空光」原指陽光、日光，有些人在禪定之中能看到光，看到法界現象，此時的仲則已能在禪定之中見到大千世界中的日光，應是進入初禪階段。在大千起滅之中，進入離執禪定，離開了外界的干擾和對外界的執著，從散亂心到集中心，一開始進入禪修時的心是很散亂的，被大腦思維控制著，紛紛擾擾，但通過禪定到達一個集中心，此時能看到法界「光」的現象。但詩中此處又強調出「空」字，此處所言的「空」不是沒有，是變化之意，佛陀教人對世間不要執著，要看得透徹。一切萬有皆是緣起，此乃佛教「空」之本義。佛陀在《大念處經》曰：「諸比丘啊！惟有一途可淨化眾生，脫離憂愁哀傷，消除苦楚悲痛，獲得正法，體證涅槃，此途名四念處。」⁴²此處說明可使眾生清淨，脫離滅除苦憂、體證涅槃，這條道路就是四念處。佛陀教導我們解脫之道即是修習四念處，「四念處」⁴³就是禪，是止觀。禪定與靜坐可以暫時斷絕私欲，與現實生活隔離開，若心動不定，則會「暗多於欲，故沈淪長夜」⁴⁴。透過定心靜氣，凝神養氣，透過佛法靜定安定的力量生慧，將身心淨空，在靜中悟道。

39 「立破善巧」是龍樹中觀論破邪見樹立正理，是辯證法。「立破善巧」一詞見自印順法師《中觀論頌講記》，其指出「立破善巧」是龍樹《中論》三大特色之一。詳見釋印順著：《中觀論頌講記》（北京：中華書局，2011年），頁30-35。

40 曹魏·康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，《大正新脩大藏經》第12冊，No.0360（東京：株式會社國書刊行會，1988年），頁265下。

41 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什奉詔譯：《大智度論》，《大正新脩大藏經》第25冊，No.1509（東京：株式會社國書刊行會，1988年）頁113上。

42 鄧殿臣、趙桐譯：《大念處經》，《藏外佛教文獻》第5冊，No. 0048（北京：宗教文化出版社，1995-2003年），頁179上。

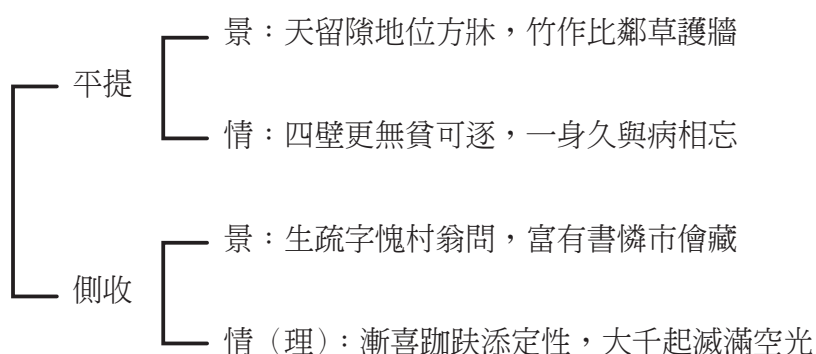
43 南傳佛教「四念處」修行法要：觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。

44 強梵暢：《大方廣佛華嚴經疏論纂要綜合表解》（北京：宗教文化出版社，2008年），頁98。

七律〈偶題齋壁〉以「陽」韻的基調（然而上平聲三江與下平聲七陽通用）⁴⁵，正如王易《詞曲史·構律篇》說「江講爽朗」，⁴⁶以直率、開朗的聲情連接「牀、牆、忘、藏、光」等下平聲七陽韻爽朗、節奏和暢的字眼，運用音律來表達作者當時的充滿陽光面的情緒，呈現令人舒暢的心境，展現爽朗和暢之聲情美。

四、〈偶題齋壁〉之章法結構

此詩章法與〈題黃荊榻寺壁〉詩同樣採「平提側收」結構，但不同的是此詩採兩組「情景法」，同樣使全詩產生緊湊組織結構、層次井然的藝術效果。此詩兩句一聯採同樣的描景或抒情，結構較〈題黃荊榻寺壁〉簡要，藉由最後抒情的「漸喜跣趺添定性，大千起滅滿空光」二句側收回繳全詩。〈偶題齋壁〉之章法結構表如下：



此詩章法以「平提側收」結構為主，再以「情景法」道出書齋狹小，甚至地理位置是在荒涼小鄉村，與竹比鄰而居，在竹林草叢之中，其內擺設簡陋，家徒四壁，將貧病生活藉由此景流露一覽無遺。此詩將情景理巧妙處理，融情入景，寓景於情，甚至情中寓理。「詩本以言情，情不能達，寄於景物，情景交融，故有境界。」⁴⁷其中情景交錯運用，互相烘托，不露痕跡將人生感慨、體會表達無遺，甚至最後二句側收，傳達本詩旨意：「漸喜跣趺添定性，大千起滅滿空光」以禪定反映其在困境中，努力尋求超越。

肆、〈題黃荊榻寺壁〉與〈偶題齋壁〉之人生感悟與禪思

仲則對人生有所感悟，從時間角度，感悟人生短暫、空幻；從空間角度，感悟人生

45 〈偶題齋壁〉詩押韻的字：「牀、牆、忘、藏、光」押下平聲七陽韻。見清·余照春亭輯：《增廣詩韻集成》（香港：文光書局，1949年再版），頁85、87、88、89。

46 王易《詞曲史》下冊〈構律第六〉曰：「韻與文情關係至切：平韻和暢，上去韻纏綿，入韻迫切，此四聲之別也；東董寬洪，江講爽朗，支紙縝密，魚語幽咽，佳蟹開展，真軫凝重……此韻部之別也。此雖未必切定，然韻近者情亦相近，其大較可審辨得之。」見王易：《詞曲史》（臺北：廣文書局，1960年），頁283。

47 繆鉞：《詩詞散論》（臺北：臺灣開明書店，1975年3月），頁18。

的忙碌、漂泊，如〈黃題荊榻寺壁〉：「題壁故人誰待我，視塗老僕苦催人」道出歷經人世滄桑，透過題壁故人漫長的時間，在時空的隧道中穿梭往來，極具史觀，看到盛衰興亡的變化，在時空上超越，將歷史與人生反思縮合觀之，融注深沈的人生感慨。仲則對時光敏銳的感受，對歲月如流，生命不可逆的憂思，使得心境極為鬱悶，也是對生命意識的反思。

仲則從人事不遂的角度，感悟人生的貧病、悲苦、失意，如〈偶題齋壁〉：「天留隙地位方牀，竹作比鄰草護牆」、「四壁更無貧可逐，一身久與病相忘」、「生疏字愧村翁問，富有書憐市儈藏」，盡情披露貧病困苦的人生，毫不加以掩飾，但對此也提出因應之道，表現出適性安命，達生肆情，勇敢面對人生苦難、病痛，永不放棄人生，接續再以禪定禪思去消解人生的悲苦，才能勇敢面對人生，繼續前進。正如王國維《人間詞話》第六十則所言：「詩人對宇宙人生，須入乎其內，又須出乎其外。入乎其內，故能寫之。出乎其外，故能觀之。入乎其內，故有生氣。出乎其外，故有高致。」⁴⁸無貧可逐，與病相忘，兩句雖悲之極點，但似乎又參透人生，不受世事牽累的處世態度，放浪情懷的坦率。

世間一切不離因緣，早期佛教認為「一切有法生，皆從因緣起。生滅法悉滅，說道為方便。」⁴⁹據《佛光大藏經》解釋「因緣」曰：「一切萬有皆由因緣之聚散而生滅，稱為因緣生、緣生、緣成、緣起。」⁵⁰而佛陀所說之因緣，是諸法互相依賴，互為條件的，一切諸法皆由因緣而生，因緣而果，果亦因，二者相倚相生，正所謂《雜阿含經》曰：「此有故彼有，此生故彼生」⁵¹。因此，每一世都是前一世的果，同時也是後一世的因，即佛教所言「三世因果」，而「三世」只是一個週期，會不斷循環輪迴，永無止盡，正如《涅槃經》所言：「三世因果，循環不失。」⁵²在〈題黃荊榻寺壁〉：「接引禪關古道隣，一宵借榻亦前因」二句呈展仲則佛教因果觀念，說明今至此寺借宿乃前世之因，相信佛教因緣和合之說，彼此都是相互依存的，一切的遇見，皆是冥冥之中，早有安排。然而只憑外在灌輸、理性的禪觀仍難法體認箇中的滋味、實相，唯待眾緣和合，才能撥雲見日深闡佛理禪思，如〈題黃荊榻寺壁〉：「鐘聲只和車前鐸，鉢水難清陌上塵」詩中的「寺鐘」本是警醒世人，如今卻與吵雜的車鈴聲相攪和著，言下之意，心能不被外在干擾，

48 王國維：《人間詞話》，《王國維全集》（杭州：浙江教育出版社，2009年），第1卷，頁478。

49 馬鳴菩薩造，〔北涼〕曇無讖譯：《佛所行讚》〈大弟子出家品第十七〉，《大正新脩大藏經》4冊No.0192（東京：株式會社國書刊行會，1988年），卷4，頁33中。

50 星雲大師總監製：《佛光大藏經》（高雄：佛光文化事業，2012年8月），頁2301。

51 宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正新脩大藏經》第2冊，No.0099（東京：株式會社國書刊行會，1988年），卷10，頁66下。

52 唐·若那跋陀羅譯：《大般涅槃經》，《大正新脩大藏經》第12冊，No.0377（東京：株式會社國書刊行會，1988年），卷1，頁901上。

保持清明才能體悟佛法禪理。鉢水的澄淨與淨土觀想中的水的清澈是一樣的，正如《佛說觀無量壽佛經》云：「初觀成已，次作水想。想見西方一切皆是大水，見水澄清，亦令明了，無分散意。」⁵³ 然而如此澄澈空明的水卻難清除陌上塵土，意即佛法雖清明亦難清除人生煩惱。要破除煩惱痛苦，先要破執，佛法難度無緣人，無法破執，就始終困在無明，不了解世界是虛妄不實的，禪宗所謂的「空」是不能執著，能擺脫妄念，法性常在。世上的一切東西沒有永恆的存在，以空明的心態來洞燭世間萬象。在《六祖壇經·疑問品第三》曰：「佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是眾生。自性覺即是佛。」⁵⁴ 說明人人皆有佛性，必須返觀自性。又《六祖壇經·機緣品第七》曰：「世人外迷著相，內迷著空。若能於相離相，於空離空，即是內外不迷。若悟此法，一念心開，是為開佛知見。佛，猶覺也。分為四門，開覺知見，示覺知見，入覺知見。若聞開示，便能悟入，即覺知見，本來真性而得出現。」⁵⁵ 見一切法而不染於外相，便是般若智的展現。眾生執著與著相，停留在欲念與緣影意識界，讓身心無法入法界。若有佛的知見，一念心開，即能覺性開悟。

「禪」源於梵語「禪那」(Dhyana)，譯為「靜慮」、「思惟修」。仲則貧苦生活靠著「禪定」方式來安頓其心，如〈偶題齋壁〉：「漸喜跏趺添定性，大千起滅滿空光」，詩中「定性」是固定心性、穩定心神。「禪定意譯就是靜慮。這並不是佛教特有的，而是古印度各教派普遍採用的一種修習方法，源於印度婆羅門教《奧義書》中所說的『瑜伽』——當時印度的聖者，經常在樹下靜坐冥想，以制御意志，超越喜憂，體認神我，達到梵的境界。」⁵⁶ 而釋聖嚴在《禪的體驗·禪的開示》一書曰：

在印度，對於瑜伽的修行方法及其體驗的層次化、組織化、系統化最早的一個人，不是瑜珈派的帕坦嘉利⁵⁷，乃是佛教的創始者釋迦牟尼世尊，帕坦嘉利雖在釋迦牟尼世尊之後，充其量只是將外道禪作了系統性的組織和專門性的闡揚，並未跳出有神論或神我的精神世界，只是從物質世界脫離出來，進入一個純精神的世界。佛陀則在學習了所有的禪定方法之後，認為那還是有（神）我的境域，並非絕對的自在解脫，尚有化入神我與神合一的感受，便不能稱為真

53 宋·晁良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正新脩大藏經》第12冊，No.0365（東京：株式會社國書刊行會，1988年），頁342上。

54 元·宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，《大正新脩大藏經》第48冊，No.2008（東京：株式會社國書刊行會，1988年），卷1，頁352中。

55 元·宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，《大正新脩大藏經》第48冊，No.2008（東京：株式會社國書刊行會，1988年），卷1，頁355中。

56 靈悟：〈禪定：為內心製造的疾病找出藥物〉，《中國宗教》，2011年3期，頁76。

57 《瑜珈經》的作者，年代尚無定說，約是在西元前3-4世紀間的印度宗教大師，瑜珈派出於佛教之後，教義為將人的自性從煩惱的繫縛中脫離而回到神我，崇拜自在天神庫力新那，以此為達到解脫的手段。

的解脫，所以再將外道禪定層次化而為四禪八定⁵⁸之上，另一加一級名為「滅受想定」才是正的解脫。⁵⁹

由此可知雖然原始佛教與印度修習瑜珈的禪定方法相同，但佛教的禪定與印度修習的瑜珈是有層次上的不同，佛教的禪定是突破傳統究竟解脫之境。佛陀在菩提樹下禪修證悟「阿耨多羅三藐三菩提」，即「無上正等正覺」，體會生命的實相，自心本性，脫離痛苦與煩惱，體悟解脫之道，驗證「緣起性空」，開悟成佛，將生命聚焦於當下，消弭對過去和未來的自我意識思維的執著（我執），接納一切事物的本然。又在大乘禪法的思想《佛說首楞嚴三昧經》曰：

菩薩住首楞嚴三昧。雖知諸法常是定相而示眾生諸禪差別。現身住禪化亂心者。而於諸法不見有亂。一切諸法如法性相。以調伏心於禪不動。現諸威儀來去坐臥。而常寂然在於禪定。⁶⁰

由此可知大乘強調「定」是在亂中保持不動之心，行住坐臥而常寂然在禪定中，此與中國禪宗有共通之處。元代長蘆宗頤禪師〈坐禪儀〉記載詳細的坐禪法要，據《禪苑清規》第八卷曰：「夫禪定一門最為急務。落不安禪靜慮。到這裏總須茫然。所以探珠宜靜浪。動水取應難。定水澄清珠自現。故圓覺經云。無清清淨慧。皆依禪定生。」⁶¹可知禪定為最急務的法門，若不修禪定便會茫然無緒，唯有靜止的水才能澄清明白萬物。

在《六祖壇經·坐禪品》第五曰：「外離相即禪，內不亂即定，外禪內定，是為禪定。」⁶²此句開示了慧能對禪定的掌握，是由自性而來的體悟，他悟到了「外離相即禪，內不亂即定」，眾生原自清淨，接觸於外相後隨著緣境而流轉，思慮、妄念不斷而散亂，若觀當下一切皆妄，心內不亂而定，就能於念念中自現本性清淨，如此才是禪定之真諦。重點並不在追求入定，或是形式上的「坐」，而是見性之人，在日常行、住、坐、臥中，

58 又作四靜慮、色界定。即色界天之四禪。色界天之四禪與無色界天之四無色定，合之而成八定，故知八定包含四禪。據過去現在因果經、釋迦、附法藏因緣傳、佛本行集經、佛所行讚、修行本起經…等經典所說，均傳釋迦尼佛從外道聞教四禪八定說。這些傳說若是真實，則四禪八定就是從外道傳承的禪定，而不是佛教的創說。詳見張曼濤主編：《禪宗思想與歷史》（臺北：大乘文化出版，1978年），頁169。

59 釋聖嚴：《禪的體驗·禪的開示》（臺北：法鼓文化，1999年），頁18-19。

60 後秦·鳩摩羅什譯：《佛說首楞嚴三昧經》，《大正新脩大藏經》第15冊，No.0642（東京：株式會社國書刊行會，1988年），卷1，頁632中。

61 宋·宗頤集：《禪苑清規》，《卅新纂大日本續藏經》第63冊，No.1245（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年），卷8，頁545上。

62 元·宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，《大正新脩大藏經》第48冊，No.2008（東京：株式會社國書刊行會，1988年），卷1，頁353中。

本然皆是禪定的狀態。⁶³ 因此「禪定」讓混亂的思緒平靜下來，故能息滅一切散亂煩惱。而鈴木大拙認為產生南宗禪、北宗禪派系分別，在於對禪定觀念的差異：

六祖慧能系以一位直觀主義的積極提倡者出現於世，故而不願將禪定的意義做靜態的解釋。因為，據他說明，在禪定的最高階段，此心並不只是一種東西，並不只是空無所有，毫無作用的抽象概念而已。……此心或自性必須在它作用的時候加以體會。因此，禪定的目標並不就是停止自性的作用，而是使得我們投入它的川流之中，當場將它抓住。⁶⁴

由上可知禪定並非停止自性的作用，而是能破除形體的執著，執著於相上的作用不是正確的方式，展現「禪定」有著動力的直觀。「禪坐修行在使禪修者進入超意識狀態及自我超越的和平喜悅。」⁶⁵ 仲則在書齋僻靜處，以靜態的坐姿遠離人群，「身定而後心定」，讓身心平靜下來的修養工夫，讓思緒平靜，透過調息入於定境，進而收攝人心、破除人我分別、不執於外境，以「禪定」入空讓大腦休息，以「禪定」最自然的自療方式，帶來清淨、能量和智慧，「境由心轉」，達到禪悟解脫的境界。

仲則徹悟到人生的短暫與虛空，對際遇、貧病的莫可奈何，內心傷痕之際，他的禪思禪定使自己獲得重生，隨緣自適，在困境中，努力尋求超越，鼓舞著受創的心靈，正如葉嘉瑩先生所言：「無論古今中外，真正第一流大家的作品，都是有一種博大的生命，都是能喚起更多讀者的共鳴的。」⁶⁶ 如此博大的生命，在困境之中，以禪思禪定來努力尋求心靈解脫與超越。

伍、結語

仲則在漂泊、貧病、悲苦的人生中，藉由題詩於壁，警醒世人與感悟人生。在〈題黃荊榻寺壁〉全詩以「真」韻凝重、沈重的聲情，「一宵借榻亦前因」認同佛家所言因果論、因緣和合之說，一切萬有皆由因緣之聚散而生滅，而詩末「側收」章法：「未必空王不愴神」呈現連佛都憂慮傷神無法度眾生脫離苦海，因眾生無明，「鉢水難清陌上塵」，唯有人心自度。〈偶題齋壁〉全詩以「陽」韻直率、開朗的聲情，前六句詩洋洋灑灑盡情披露貧病困苦的人生，毫不加以掩飾，「無貧可逐」，「與病相忘」雖悲慘至極，但卻又呈展放浪情懷的坦率，尾聯二句「側收」章法：「漸喜跣趺添定性，大千起滅滿空光」卻能看

63 許鶴齡：《六祖慧能的禪學思想》（臺北：雲龍，2001年），頁186-187。

64 鈴木大拙著、徐進夫譯：《鈴木大拙禪論集：歷史發展》（臺北：志文，1986年），頁203。

65 Avtic Anandamitra 著，沈鳳財、賴賢宗譯：《超越心靈的奧秘》（臺北：阿南達瑪家出版，1996年），頁73。

66 葉嘉瑩：《唐宋詞十七講》（臺北：桂冠圖書公司，1992年4月），頁143。

到作者靜心體會「禪定」之境，展現在困境中，努力尋求超越。「佛法不離世間覺」，禪的境界是心靈的，以「借境觀心」找回靈明的鑒覺。禪宗雖言「自性清淨」，又說「煩惱即菩提」，在「物」（景）的純現象表現，如〈題黃荊楊寺壁〉詩中「接引禪關古道隣」、「鐘聲只和車前鐸」、「題壁故人誰待我」、「雲山如畫人如織」；如〈偶題齋壁〉詩中「天留隙地位方牀，竹作比鄰草護牆」、「生疏字愧村翁問，富有書憐市儈藏」等句與「心」（情）的直觀體悟，如〈題黃荊楊寺壁〉詩中「一宵借榻亦前因」、「鉢水難清陌上塵」、「視塗老僕苦催人」、「未必空王不愴神」；如〈偶題齋壁〉詩中「四壁更無貧可逐，一身久與病相忘」、「漸喜跣趺添定性，大千起滅滿空光」等句，將「色」與「空」、「性」與「相」統一於句中，在萬法皆空的法則中，形成一層層可無止境打破、超越的禪思境界。

參考文獻

一、傳統文獻

- （姚秦）鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》第 8 冊，No.0235，東京：株式會社國書刊行會，1988 年。
- （後秦）鳩摩羅什譯：《佛說首楞嚴三昧經》，《大正新脩大藏經》第 15 冊，No.0642，東京：株式會社國書刊行會，1988 年。
- （後秦）鳩摩羅什奉詔譯：《大智度論》，《大正新脩大藏經》第 25 冊，No.1509，東京：株式會社國書刊行會，1988 年。
- （曹魏）康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，No.0360，東京：株式會社國書刊行會，1988 年。
- （劉宋）曇良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，No.0365，東京：株式會社國書刊行會，1988 年。
- （北涼）曇無讖譯：《佛所行讚》，《大正新脩大藏經》第 4 冊，No.0192，東京：株式會社國書刊行會，1988 年。
- （唐）義淨譯：《大寶積經》，《大正新脩大藏經》第 11 冊，No.0310，東京：株式會社國書刊行會，1988 年。
- （唐）天竺沙門般刺密諦譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經合論》，《卍新纂大日本續藏經》第 22 冊，No.0272，東京：國書刊行會，1975-1989 年。
- （唐）若那跋陀羅譯：《大般涅槃經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，No.0377，東京：株式會社國書刊行會，1988 年。
- （宋）求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正新脩大藏經》第 2 冊，No.0099，東京：株式會社國書刊行會，1988 年。
- （宋）宗頤集：《禪苑清規》，《卍新纂大日本續藏經》第 63 冊，No.1245，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989 年。

- (南宋) 孝宗帝註：《御註圓覺經》，《卍新纂大日本續藏經》第 10 冊，No.0251，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989 年。
- (元) 宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，《大正新脩大藏經》第 48 冊，No.2008，東京：株式會社國書刊行會，1988 年。
- (元) 王構：《修辭鑑衡》，《景印文淵閣四庫全書》第 1482 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。
- (清) 王夫之：《船山全書》，長沙：嶽麓書社出版，1988 第 1 版。
- (清) 黃景仁著，李國章標點：《兩當軒集》，上海：上海古籍出版社，1983 年。
- (清) 洪亮吉：《洪亮吉集》，北京：中華書局，2001 年。
- (清) 邵齊燾：《玉芝堂詩文集》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- (清) 寶華山弘戒比丘讀體彙集：《毗尼日用切要》，《卍新纂大日本續藏經》60 冊，No.1115，東京：國書刊行會，1975-1989 年。
- (清) 余照春亭輯：《增廣詩韻集成》，香港：文光書局，1949 再版。

二、近人論著

- 王易：《詞曲史》，臺北：廣文書局，1960 年。
- 王國維：《人間詞話》，《王國維全集》，杭州：浙江教育出版社，2009 年。
- 星雲大師總監製，《佛光大藏經》，高雄：佛光文化事業，2012 年。
- 崔勇，劉玲娣，劉金柱等著：《古代題壁詩詞叢考》，北京：中華書局，2011 年。
- 陳滿銘：《章法學新裁》，臺北：萬卷樓圖書公司，2001 年。
- 張曼濤主編：《禪宗思想與歷史》，臺北：大乘文化出版，1978 年。
- 許鶴齡：《六祖慧能的禪學思想》，臺北：雲龍出版社，2001 年。
- 強梵暢：《大方廣佛華嚴經疏論纂要綜合表解》，北京：宗教文化出版社，2008 年。
- 慈怡主編：《佛光大辭典》，北京：北京圖書館出版社，1990 年。
- 葉嘉瑩：《唐宋詞十七講》，臺北：桂冠圖書公司，1992 年。
- 鄧殿臣、趙桐譯：《大念處經》，《藏外佛教文獻》第 5 冊，No. 0048，北京：宗教文化出版社，1995-2003 年。
- 劉金柱著：《中國古代題壁文化研究》，北京：人民出版社，2008 年。
- 劉洪生編著：《唐代題壁詩》，北京：中國社會科學，2004 年。
- 繆鉞：《詩詞散論》，臺北：臺灣開明書店，1975 年。
- 錢仲聯：《清詩紀事·乾隆朝卷》，南京：江蘇古籍出版社，1989 年。
- 嚴紀華：《唐代題壁詩之研究》，臺北：花木蘭文化，2008 年。
- 釋印順著：《中觀論頌講記》，北京：中華書局，2011 年。

釋聖嚴：《禪的體驗·禪的開示》，臺北：法鼓文化，1999年。

Avtic Anandamitra 著，沈鳳財，賴賢宗譯：《超越心靈的奧秘》，臺北：阿南達瑪家出版，1996年。

(日)鈴木大拙著，徐進夫譯，《鈴木大拙禪論集：歷史發展》，臺北：志文出版社，1986年。

三、論文

(一) 期刊論文

丁建軍：〈中國題壁文化的巔峰——宋代題壁文化論略〉，《河北大學學報》(哲學社會科學版)第29卷第4期，2004年7月，頁64-68。

劉玲娣等者，〈古代題壁詩詞中的社會人生〉，《保定學院學報》第27卷第3期，2014年5月，頁67-74。

鍾美玲，〈黃庭堅題壁詩的傳播內容與創意造語〉，《應華學報》第18期，2016年12月，頁37-78。

羅宗濤，〈從傳播的視角析論宋人題壁詩〉，《東華漢學》第7期，2008年6月，頁25-66。

(二) 論文集論文

張蜀蕙：〈題壁與記憶：蘇軾題壁詩研究〉，《中國文學傳播與接受研究：2010年中國文學傳播與接受國際學術研討會論文集》，長沙：岳麓書社，2013年，頁276-289。

(三) 學位論文

林津羽：《無名/匿名與暴力書寫：明末清初女性題壁詩之研究》，臺北：國立政治大學碩士論文，2009年。

張惠喬：《北宋題壁詩之研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2004年。

李靜雯：《點染章法析論》，臺北：國立臺灣師範大學國文教學碩士論文，2004年。