

試論王維之宦隱與大乘 般若空性的關係

——兼論王維詩中「空」的境界美——

蕭麗華

一、前言

本文之主旨在解析王維亦官亦隱的作風與佛家「空」性思想的關係，並揭開王維高度詩質與詩藝的神祕面紗。王維的人格與詩格其實是一貫承接，並非矛盾兩立的，許多世間視為矛盾兩立的現象，在佛家空性的世界中其實是圓融一味，中道和諧的，這是本文立論的中心。

王維（701~761 A.D）生活在唐代鼎盛時期，也是中國佛教發展最興盛、最輝煌的時期，堪稱我國佛教的「黃金時代」。他工詩善畫，精通音律，是我國歷史上傑出的自然詩人、文人畫始祖，同時還是一位虔誠的佛教徒。他自幼隨母吃齋奉佛，坐禪誦經；走上仕途生活後，仍舊精進奉佛，「退朝之後，焚香獨坐，以禪誦為事」（見《舊唐書》本傳），後人尊稱他為「詩佛」。他的山水田園諸作，細緻入微地描繪大自然之美，意境和諧，蘊含豐富，在藝術及內涵上都有獨到之處，故宋朝蘇軾曾稱讚他：「詩中有畫」、「畫中有詩」。

以詩佛的人格及藝術，應該是白璧無瑕，古今少有的，然而後人每每

對他的人格略有微詞，「鬱輪袍」案及安史亂被迫僞署等事，一直是後人指為白圭之玷的地方，因而近人多以王維人格怯懦矛盾立論，^①多年來我讀王維詩及傳記，常為此感到疑悶，以王維晶瑩剔透的詩境，所泛顯出的空靈思致，人格應該是高潔無瑕的，然於事跡始終又找不出合理的解釋，可以證明王維非怯懦之輩，而且淄則不涅，涅則不淄，何以王維能仕隱兼得而不相礙地成就其超卓的藝境？這是我一直不解的地方。近年來我的生活稍涉佛理，對主導中國文學藝術相當深遠的禪宗略有所知，因而對「詩佛」的內涵有進一步的領悟，回頭再看許多論王維得失的分歧之見，便豁然曉悟。迷與悟之間雖一線之隔，然相距不啻千里，王維的人格與思想確有一番努力的進程，惟有從修持佛法及佛學思想的內涵，才能略窺禪心，確切地解析出詩佛的人格與境界。本文嘗試以王維學佛的路徑及王維詩中的道心來解釋王維「宦隱」（亦仕亦隱）與大乘般若之間的關係，期盼能為王維的「怯懦矛盾」找出合理的答案。

二、關於王維的宦隱及前人的非議

「宦隱」一詞創見於劉維崇《王維評傳》，劉氏說：

他既如此好佛，但為什麼不出家呢？那是因他早年尊崇儒家，深受孔孟的影響。因而他的思想，走向「宦隱」的路子，什麼是「宦隱」呢？「宦隱」就是他在讚佛文中所稱：「身在百官之中，心超

^① 關於王維之人格論者極多，其中葉慶炳先生《中國文學史》、柯慶明先生〈試論王維詩中的世界〉及楊文雄《詩佛王維研究》等文都以「怯懦矛盾」論之。其中柯先生〈試論王維詩中的世界〉一文純以詩文內在心理意識為軸，勾勒出王維「連續在人世之追求與自然之嚮往兩極間的一條長長的橫線」及其「各種程度不同的掙扎」「不同的矛盾」（見《文學美綜論》頁三四七，長安七五年版），此文分析敏銳細密，有精到入微之見，但如就禪理分析，其間的矛盾反而是證道的助力。其他尚有相關非議見第一節中詳論。

十地之上。」（十地是佛家語，華嚴經載稱大乘菩薩之十地）^②劉氏指出王維「不主張棄絕人羣而隱居在山林，對國家對社會不聞不問」的特性，但是他認為這是王維早年崇儒的影響，這點倒不能切合王維的精神，我們在論宦隱與大乘般若空性時會詳細說明。

與劉維崇看法相似，能指出王維亦官亦隱的現象者不乏其人，但多半不能了解個中滋味，反而一味指責王維「世故」、「怯懦」、「雙重性格」等，即有少數能以禪道解，也認為王維偏向小乘禪，即使對佛教有相當認識，以研究佛教與文學之關係為務者如孫昌武、陳允吉等，也不免對王維產生誤解。常人對王維之誤解或許緣於對佛義的不了解，孫、陳等人的誤解卻關係到禪宗「性空」的理解，把「空」義解為離相色空的偏空概念，並非佛家圓融中道的「空」，這對王維之宦隱與詩文都不能合理解釋，以下將前人的非議條舉臚列：

- 1.（王維）夙慧、穎悟、溫和而沉默（似乎稍帶「世故」），雖「晚知清淨理，日與人羣疏」，卻為官終生。（見吳可道《空靈的腳步》頁六〇，楓城出版社七一年版）
- 2.他（王維）不願巧諂以自進，又不乾脆離去，他不甘同流合污，但又極力避免政治上的實際衝突，把自己裝點成不官不隱，亦官亦隱的「高人」，保持與統治者不即不離的關係，始終為統治者所不忍棄。這些，我們不應只看作為佛學對他的壞影響，相反，他的學佛，也應看作為他思想意識中妥協一面發展的必然結果。（見陳貽楸〈王維的政治生活和他的思想〉一文）
- 3.王維既沒有堅決徹底地辭官歸隱，也沒有心安理得地盡心任職，而是選擇了一條自認為兩全的中間道路——亦官亦隱，半官半隱，開

^② 見劉書頁一四六，正中書局六一年版。

始過著名為「身心相離」而「理事」卻不能「自如」的生活。王維並沒有真正「遺世」和「寂滅」，他的思想常處於矛盾的漩渦中。

（見盧渝著《王維傳》頁七一，山西人民出版社七八年版）

4. 他從未掛冠而去，始終在朝廷作官，只是經常住在山莊、別墅，對政治採取不聞不問，敷衍應付的消極態度而已。……面對黑暗現實，王維是不滿的，他不願與邪惡勢力同流合污，又不敢與他們決裂，因此採取了亦官亦隱，全身避禍的生活方式。……形成一種得過且過，但求安逸的人生哲學。（王從仁《王維和孟浩然》頁四〇，國文天地八一年版）

5. 不管王維在他的山水詩中把自己的靈魂說的如何高潔超俗，把自己的性格說的如何淨潔完美，人們仍然能夠在其表現的禪宗的神學思想中，在其極度美化實則是消極軟弱的處世態度中，以及最終從作者經濟地位上來揭示出它的真正實質。（陳允吉《唐音佛教辨思錄》頁三七，上海古籍七七年版）

6. 王維用「識心見性」的頓悟說否認了一切現實矛盾和社會弊端。禪宗的宗教思想表現在王維詩中形成一種消極避世、追求空寂的思想傾向。王維被這種宗教毒素所麻醉了，它又用詩去散布這種毒素。（孫昌武《唐代文學與佛教》頁八九，谷風出版社）

以上諸說只是隨意撮舉，已見論者對王維誤解之深，有的用詞嚴酷苛刻，對「詩佛」王維來說，完全泯滅其求道的精神意義，這是相當不公允的。從以上的撮例中，我們可以看出幾個事實：(一)一般都誤以為王維矛盾、怯懦、消極、逃避現實。(二)一般認為「高人」應該是隔絕現實，離羣索居，辭官歸隱，不涉政治。這兩點正與常人對佛理的誤解，認為佛教是消極的、避世的觀點相結合，可見一般人對王維的非議都是緣於對佛教的不了解所致，想要解答王維「宦隱」的意蘊，只有從佛學內涵入手。

三、從王維學佛的路徑看王維之禪

禪家有大小二乘之說，前引葉嘉瑩先生以爲王維所證爲辟支小果，^③如以小乘辟支果解王維，對「宦隱」的意義也很難交代，以王維學佛的路徑來看，王維所參之禪當非小乘禪義。

王維學佛有名，當世及後世人都表肯定，唐苑咸說他「當代詩匠，又精禪理」（苑咸〈酬王維序〉），明胡應麟說他「卻入禪宗」（《詩藪》），清徐增說「摩詰精大雄氏之學」（《而庵詩話》），這些都指出王維與佛教有關，但王維之禪理究竟如何，卻少有人論證。我們可從三方面來看王維學禪的路徑及大乘精神的濡染。

（一）王維學禪的源脈

佛教在漢初傳入中國，初與道佛神仙方士結合，其後經魏晉南北朝的吸收與融合，至隋唐之際已發展到顛峯狀態，不僅經譯繁富，大德輩出，新宗派與新教義亦由之紛立，到唐開元天寶間，發展出十大宗派，十宗之中，成實與俱舍屬小乘，餘皆爲大乘系統，其中以法相宗、天臺宗、華嚴宗，以及不立文字教外別傳的禪宗爲最盛。^④嚴耕望論其勢力消長及地理

^③ 葉嘉瑩《迦陵談詩》一書中，〈從義山嫦娥詩談起〉一文，列出王維〈竹里館〉與王靜安〈浣溪沙〉詞之比較，認爲：摩詰居士所證之果，似亦只是辟支小果，去智度論所云「大慈與一切衆生樂，大悲拔一切衆生苦」及法華經所云「利益天人，度脫一切」的大乘佛法似還大有一段距離在，然而也惟其如此，所以王氏頗有「自了」「自救」的「自得」之樂。王氏是有心出世的，因此我說王氏寂寞心之因是「求仁得仁」，故其於寂寞中所感者亦少苦多樂。自前所舉竹里館詩之「獨坐幽篁裏」及「深林人不知」觀之，豈不是極寂寞的境界，而王氏偏有「彈琴復長嘯」的快樂，和「明月來相照」的欣喜。因此我說摩詰居士由寂寞心所產生之果爲修道者的自得（頁一六四，三民書局版）。葉先生頗能直指禪心，點出王維「詩佛」的精髓，但王維所證是否即爲辟支小果，仍難定論。

^④ 參考《中國佛教總論》頁六四，呂澂〈唐代佛教〉一文，木鐸出版社七二年版及湯用彤《隋唐及五代佛教史》，慧炬七五年版。

分布情形爲：

隋及唐初佛教極盛於北方，而國都長安尤爲中心。唐初法相宗之宗師玄奘，華嚴宗之宗師法藏同時得勢於京都，惟天臺一宗獨秀於東南，但不能與法相、華嚴抗衡也。自武后至玄宗，法相、華嚴漸衰，而神秀之北派禪宗大盛於京洛及北方。安史亂後，北禪衰微，而慧能之南派禪宗大盛於江南，融和華嚴，侵逼天臺，爲佛學之正宗。有唐一代，南北佛學之盛衰，於此可見。^⑤

由此可知玄宗時代唐代佛教仍以北派禪宗爲盛，安史亂後，北禪衰微，南禪大盛於江南，王維正逢此南北禪興替的時期，其佛學應以禪宗一派爲主。

細考王維學禪的路徑可以發現，王維先北禪後南禪。王維的母親崔氏曾師北宗領袖普寂三十年，王維〈請施莊爲寺表〉云：

臣亡母，故博陵縣君崔氏，師事大照禪師三十餘歲，褐衣素食，持戒安禪，樂住山林，志求寂靜。（《王摩詰全集箋注》卷十七）

大照禪師即禪宗北派神秀的弟子普寂，^⑥神秀死後，「天下好釋者咸師事之」，唐中宗還特地下制，「令普寂代神秀統其法衆」，儼然爲當時的佛教首領，王維全家都與這位佛教首領關係密切。王縉在〈東京大敬愛寺大證禪師碑〉中云：「縉嘗官登封，因學於大照」（《文苑英華》卷八六二），王維也有〈爲舜闍黎謝御題大通大照和尚塔額表〉一文（《王摩詰全集箋注》卷十七），可見王維與北禪的淵源。

然而王維真正皈依卻是在開元十八年喪妻之後，〈大薦福寺大德道光禪師塔銘〉提到「維十年座下，俯伏受教」、「遂密授頓教，得解脫知

^⑤ 嚴耕望〈唐代佛教之地理分佈〉，收於張曼濤主編現代佛教學術叢刊《中國佛教史論集》中，大乘文化出版社六八年版。

^⑥ 見《唐書》方伎傳及《舊唐書》卷一九一〈神秀傳〉附〈普寂傳〉。

見」(《王摩詰全集箋注》卷二十五),近人莊申據此銘推考王維受教的十年應在開元十八年到開元二十七年,^⑦正是亡妻的那一年開始。王維〈終南別業〉詩云:「中歲頗好道」,也與此吻合。道光禪師屬南宗禪(見前引王維塔銘「頓教」二字),王維師事道光禪師十年,受得佛法,食斷葷血,妻亡不娶,不復嬰世網。可見王維向南禪導師學解脫頓教的情形。

據近人林桂香的考定,王維在謫居濟州之前,不見與佛門釋子交往的詩篇留傳。^⑧去濟州途中始見〈寄崇梵僧〉之作,詩中也止於描寫崇梵僧寺的幽棲生活,直到開元十五年(王維二十七歲),隱於嵩山,始有〈過乘如禪師〉之作,詩中多舉佛典故實,可見王維對佛教的濡染淵源早在皈依之前,這應是母親崔氏的影響,早年佛學也應是北禪系下,後皈依道光禪師才轉習南禪。

達摩禪法入唐以後有北漸南頓之分,北宗神秀主漸悟,南宗慧能主頓悟,六祖壇經有「時時勤拂拭」與「本來無一物」二偈的對照,一言次第而修,一言明心見性,王維既然兼涉南北,必然可以看到兩派思想痕跡,這點我們將在下節王維詩中檢證。

從王維學佛的源脈看來,王維先北宗而南宗是可以肯定的,如以王維往來的禪師來看,也可見一斑。

(二) 王維來往的禪師

王維全集中有詩文記載的禪師有北宗之普寂、義福、淨覺、慧澄、道塔、元崇;南宗之神會、道光、瑗上人、燕子龕禪師^⑨等。王維與普寂的淵源受母親的影響已如前述,和義福禪師的來往則見於〈過福禪師蘭若〉一詩,義福曾於藍田化感寺依止二十餘年,未嘗出宇外,王維詩云:「欲

^⑦ 見莊申《王維研究》上集,頁九五,萬有圖書公司六〇年版。

^⑧ 見林桂香《詩佛王維之研究》,政大七二年碩論。

^⑨ 詳見楊文雄《詩佛王維研究》頁二一三~二二三,文史哲出版社七七年版。

知禪坐久，行路長春芳。」可知其過往，王維另有〈遊化感寺〉一詩也足資證明。^⑩淨覺為神秀再傳弟子，印順導師《中國禪宗史》提到淨覺「淨心」成佛的法要，以「看淨」觀一切物不可得為方便來攝心發慧。^⑪王維也有攝心看淨的禪坐工夫，〈淨覺禪師碑銘〉云：「雪山童子，不顧芭蕉之身」，雪山童子用佛入雪山修行典，不顧芭蕉之身指捨「空虛之身」，^⑫可見王維與北禪之關係。慧澄師與王維相識較晚，於開元二十八年，王維知南選時，這是一次在臨湍驛中，南禪神會和北禪慧澄禪師論戒定慧三學，澄禪師主先修定後發慧，會禪師則認為定慧等，王維見其辯解，更認為「有佛法甚不可思議」，思想上南宗的痕跡漸固。^⑬道瑿為普寂弟子，和王維的關係見〈謁瑿上人〉一詩，王維以「色空無得，不物物也」說道瑿，顯見此時王維完全是南禪不著相，不物於物的般若空觀，近人楊文雄認為：「王維出入南北兩宗，似有糅合兩宗的企圖」，^⑭至於元崇為道瑿弟子，其與王維神交，見載於《續高僧傳》，^⑮則是北禪一脈。

王維與南禪的關係雖始於依道光禪師受教時，然其南禪思想上的大省豁顯然得自神會，〈能禪師碑銘〉稱讚神會「利智逾於宿學」，顯見對神會南宗之「荷澤宗」^⑯頗為心儀。王維曾在開元二十八年時初遇神會問

^⑩ 據林桂香《詩佛王維之研究》認為「福禪師」非義福，而是空寂寺大福禪師，亦神秀弟子，此別為一說。

^⑪ 見印順法師《中國禪宗史》頁一四三，正聞出版社七九年版。

^⑫ 見陳允吉〈雪中芭蕉寓意詮釋〉，復旦學報二期。

^⑬ 詳見楊文雄氏的考定，該書頁二一五～二一六。

^⑭ 同前注，頁二一七。

^⑮ 《續高僧傳》論及王維與道瑿、元崇往來的情形云：「元崇以開元末年，因從瑿禪師諮受心要，日夜匪懈。瑿公乃因受深法，與崇歷上京，遂入終南。至白鹿下藍田，於欄川得右丞公維之別業，松生石上，水流松下，王公焚香靜坐，與崇相遇神交。」

^⑯ 參考印順導師《中國禪宗史》，正聞七九年七版。

「淨」外的解脫之道，大為驚愕，嘆為：「有佛法甚不可思議。」（見〈神會語錄〉殘卷第一）神會發揚六祖無念、無相、無住之學，予「住心看淨」的北禪工夫以新的境界，因而王維有〈能禪師碑銘〉之作，對六祖慧能「根塵不滅，非色滅空」的無相無住的禪義頗能契入。瑗上人與王維的來往見於〈送衡嶽瑗公南歸詩序〉及〈同崔興宗送瑗公〉二詩文云：「溟陽有曹溪學者」「一施傳心法」，楊文雄及莊申分別據以指陳瑗公為南禪一系。^⑩燕子龕禪師不知何許人，僅由王維詩〈燕子龕禪師〉云：「救世多慈悲，即心無行作」，見其為南宗禪，與神會「不作意，心無有起，是真無念」相通，是「即心」成佛的南禪宗系。

（三）王維濡染的經典

王維習禪兼涉南北，熟諳佛典，晚年長齋奉佛，以誦禪為事，「好讀高僧傳，時看辟穀方」（〈春日上方即事〉）「山中多法侶，禪誦自為羣」（〈山中寄諸弟妹〉）「藉草飯松屑，焚香看道書」（〈飯覆釜山僧〉）可見他深入經藏的事實。舊唐書本傳亦記載云：「維弟兄俱奉佛，居常蔬食，不茹葷血，晚年長齋，不衣文綵，在京日飯十數名僧，以玄談為樂。齋中無所有，惟茶鑪藥臼，經案繩床而已。退朝之後，焚香獨坐，以禪誦為事。」可見王維修行中勤讀經典，精於佛理，雖無直接的文字可證明王維涉獵那些佛典，但如從詩文典故中歸納，可以看出王維濡染的典籍為何，也足以證明王維學禪的理路。

最受王維肯定的經典應屬《維摩詰經》，從王維字「摩詰」可知。《維摩詰經》載維摩詰居士輔助佛陀施行教化的故事。「維摩」梵語為「無垢」又可譯為「淨名」，意為清淨無垢，維摩以在家居士之身得清淨

^⑩ 見楊文雄書頁二二二，莊申書，頁九五。

空體，是王維所極企慕的。¹⁸《維摩詰經》偈云：「清淨金華眼明好，淨教減意度無極。」又云：「願聞得佛國土清淨，佛惟解說如來佛國清淨之行。」「以意清故得佛國淨」「遠塵離垢諸法眼生」等，是經對「芭蕉無有堅」的「身」之幻轉，止於無所住之空的闡釋均極為優美精妙，¹⁹王維對《維摩詰經》的喜愛可以想見一斑。王維詩文中也經常引用維摩詰經典故，除有名的「雪中芭蕉圖」及〈淨覺禪師碑銘〉「雪山童子，不顧芭蕉之身」語源於此外，如〈燕子龕禪師〉云：「救世多慈悲，即心無行作。」趙殿成引《維摩經》注云：「無取無捨，無作無行，是為入不二法門。」維摩詰經有入不二法門品，言「不起不生」「無意同相」「不捨不念」等不二法門，是大乘般若精髓，而其中菩薩行品更是佛陀正法眼藏，王維應是有意取法「維摩詰」這位在家居士「不厭世間苦，不欣涅槃樂」的精神，以修成正果。在其〈偶然作六首之六〉亦云：「不能捨餘習，偶被世人知，名字本皆是，此心還不知。」詩中便是用〈維摩經〉「斷諸邪見有無二邊，無復餘習」的典，並指出自己名字的本意在此。由此契入王維精神，其切合大乘真俗不二的意義是可以肯定的，也由此可以看到「宦隱」精神即不二精神的展現。

除此之外《六祖壇經》、《大般若經》、《法華經》、《涅槃經》、《華嚴經》、《楞伽經》等佛教聖典也是王維詩文中屢屢涉及的，〈胡居士臥病遺米因贈〉一詩就用到許多佛經典故，詩云：

了觀四大因，根性何所有，妄計苟不生，是身孰休咎。

色聲何謂客，陰界復誰守，徒言蓮花目，豈惡楊枝肘。

¹⁸ 按陳寅恪先生以為「維」為「降伏」意，「摩詰」為「惡魔」，故王維取名「王降伏」字「惡魔」（參考陳哲三〈陳寅恪先生軼事及其著作〉），此說固合佛理，但與《維摩詰》經中大意不切，故不取。

¹⁹ 參大正藏卷十四，頁五一八《維摩詰經》。

既飽香積飯，不醉聲聞酒，有無斷常見，生滅幻夢受。

卽病卽實相，趨空定狂走，無有一法眞，無有一法垢。

居士素通達，隨宜善抖擻，床上無氈臥，鍋中有粥否。

齋時不乞食，定應空漱口，聊持數斗米，且救浮生取。（卷三）

首句「四大」卽《維摩詰經》：「四大合，故假名爲身。」「根性」見《華嚴經》云：「普現一切衆生心念，根性樂欲而無所現。」「陰界」見《維摩詰經》言：「是身是陰界諸八所共合成。」「蓮花目」見《法華經》：「是菩薩目如廣大青蓮花葉。」「香積飯」見《維摩詰經》、「聲聞」見《法華經》、「斷常見」見《涅槃經》、《楞伽經》、「幻夢」見《金剛經》偈及《維摩詰經》：「是身如幻」「是身如夢」，「實相」見《法華經》等等。

王維詩中最常用的禪語是「無生」、「空」，〈秋夜獨坐〉詩云：「欲知除老病，惟有學無生。」〈遊感化寺〉詩云：「誓陪清梵末，端坐學無生。」〈登辨覺寺〉云：「空居法雲外，觀世得無生。」〈謁璿上人〉云：「一心在法要，願以無生獎」，〈哭殷遙〉、〈與蘇盧二員外期方丈寺〉、〈西方變畫贊〉等等，都可看出王維「究竟達於無生」的禪修目標。無生是「涅槃之眞理，無生滅，故云無生」，²⁰換言之卽「究竟涅槃」，既無生滅，卽了脫生死，煩惱斷盡，大自在大解脫，見性明心的涅槃經宗旨。「究竟達無生」、「究竟」語出《華嚴經》：「名爲究竟地」，〈過盧四員外宅看飯僧共題〉云：「身逐因緣法，心過次第禪」，亦見《華嚴經》：「一切世間從緣生，不離因緣見諸法」「隨其次第，入諸禪定」等。

「空」之語也是王維詩中屢見的，如上引〈胡居士臥病遺米因贈〉

²⁰ 丁福保《佛學大辭典》，「無生」辭注。

云：「卽病卽實相，趨空定狂走」，〈謁璿上人〉云：「空性無羈鞅」，〈與胡居士皆病寄〉云：「浮空徒漫漫，汎有定悠悠。」〈夏日過青龍寺謁操禪師〉云：「遙知空病空」，〈山中示弟〉：「性空無所親」等等此不贅舉。空是禪學三昧，神會和尚遺著云：「但知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不通，卽是諸佛眞如心。」²¹《維摩詰經》云：「得是平等，無有餘空，惟有空病空，病亦空。」王維深得萬法本「空」，然一味執空則落入「病空」，仍是障道。《六祖壇經般若品》云：「心量廣大，猶如虛空。……世人妙性本空，無有一法可得，自性眞空，亦復如是。」「第一莫著空，若空心靜坐，卽著無記空。善知識，世界虛空，能含萬物色像，日月星宿，山河大地，泉源溪澗，草木叢林……總在空中，世人性空，亦復如是。」《金剛經》云：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」《小品般若經》云：「若法無所有，不可得，是般若波羅密。……內空故，外空、內外空、空空、大空、第一義空……」，這都是空的眞諦，王維「性空」的體認實深契禪宗精髓。

此外，王維〈與胡居士皆病因寄此詩兼示學人二首〉云：「空虛花聚散，煩惱樹稀稠。」乃引《楞伽經》一切有爲事物如空虛花示現的妄相因緣法；〈過香積寺〉云：「薄暮空潭曲，安禪制毒龍」〈戲贈張五弟諶〉云：「白法調狂象，元言問老龍」等，乃《涅槃經》醉象狂駃與住處毒龍之喻，凡此都可看出王維經常誦讀的經典皆大乘典籍，尤以禪宗之《壇經》、《金剛經》、《楞伽經》爲主的般若空性，更是王維詩中大宗。²²

²¹ 胡通校神會和尚遺著兩種。

²² 參考呂澂〈唐代禪宗學說略述〉一文，述唐代禪宗主要典籍，見《禪學論文集》頁二九一，大乘文化版。又高觀如《佛學講義》指出大乘小乘的區分，其經論部分，《法華》《般若》《華嚴》《涅槃》等皆爲大乘典籍，頁二七九，圓明出版社八一年版。

綜上所述，王維禪學思想重心乃南北禪之「心」法，以悟般若空性，達無生涅槃為主，佛教徒以三皈依為始，皈依佛、皈依法、皈依僧，王維奉佛典，依南北禪師之教，修空觀自性，誦《維摩》《般若》《涅槃》諸經，都是大乘禪宗的理路，王維之禪應屬大乘不即不離，二諦中道的觀點。

四、王維宦隱與大乘般若空性的關係

王維之道已如前述，是大乘般若空性中所泛顯的中道思想，問題是何謂「空」？「宦隱」之亦官亦隱與空性之非空非有，亦空亦有的意蘊有何關係？這正是本節所要析論的。

王維由神秀系「拂塵看淨」（《圓覺經大疏鈔》）的漸修禪法，進入慧能系「自心自性，皆成佛道」（《壇經》頓漸品）的頓悟禪法，對於般若空性有更深一層的體會。般若空觀是中國禪宗的本體思想，南禪使空觀進於勝義。「般若」即「智慧」，「空」即「真如」。大品般若經云：「若法無所有，不可得，是般若波羅密。」由小乘到大乘，由大乘有宗到大乘空宗，都是先分析諸法，後說畢竟空。因此龍樹菩薩說：「衆因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義，未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」（《大正藏》卷三十二）空緣萬法生，空即中道義，有無皆為因緣所生，執有、執無都是假的，惟其「中道」，方是真空妙有，所謂「虛空與法身無異相，佛與衆生無異相，生死涅槃無異相，煩惱菩提無異相」（希運〈傳心法要〉）就是這種色空不二的中道思想。在世諦之生死苦空與真諦之真空常樂之中，二諦相因以顯中道，才是空的妙義。大乘精神從龍樹菩薩之中論傳入始顯，唐代禪宗也是承此而來。龍樹菩薩所作之中論、十二門論及其弟子婆論師所述之百論合為三論，由僧肇傳入後，大闡中道二諦之空觀，為禪宗心旨。《申論觀四諦

品》偈云：「諸佛依二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」又偈云：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」（《大正藏》卷三十二）由此可見第一義的「空」，不能離俗諦而獨得究竟，而是真俗相依，中道而得。《大涅槃經》亦云：「佛性者，名第一義空，第一義空名爲智慧，所言空者，不見空與不空。」（師子吼菩薩品）近人朱世龍論〈中道精神〉一文表解如下：

世諦	空生死	無常	無樂	無我	無淨
真諦	無空生死	無無常	無無樂	無無我	無無淨

朱氏認爲第一義空須由此二諦相因以彰顯，惟有二諦合明，雙遮雙照，層層觀照，心中不著一念，才是第一義空。²³ 這種大乘空觀在唐代盛行的經典中也隨處可見，如《壇經》機緣品云：「於相離相，於空離空」，《波羅密多心經》云：「色不異空，空不異色，色卽是空，空卽是色」，都是這種色空一性的中道精神，這才是空的勝義。《維摩經》更是以入不二法門一品，鋪敷空的內涵，其中衆聖各說不二義旨時，德頂菩薩曰：「垢淨爲二，見垢實性，則無淨相」，把垢淨融爲一味；那羅延菩薩曰：「世間出世間爲二，世間性空卽是出世間。」這都是把人類意識中原本矛盾兩立的狀況給混合爲一，因此鈴木大拙談禪時才說：「空觀既不是一種內在主義，也不是一種超越主義，它是兩者的綜合。」²⁴ 在南禪的重要典籍《壇經》中已明白揭示：「日月星宿，山河大地，泉源溪澗，草木叢林，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海，須彌諸山，總在空中。」（般若品二）由此可見「空」的萬有與圓融。²⁵

²³ 朱氏此文收於《佛教根本問題研究》頁三四一，大乘文化出版社六五年版。

²⁴ 鈴木大拙〈存在主義，實用主義與禪〉一文，收於《禪學論文集》頁二四七，大乘文化出版社六五年版。

²⁵ 有關般若空性的妙義，印順導師《空之探究》一書有極精微的闡釋，正聞出版社七九年版。

據各家年譜可知王維一生在仕與隱之間徘徊，早年熱中功名，二十二歲貶濟州，二十六歲隱於嵩山，三十一歲亡妻皈依道光禪師，三十四歲擢為右拾遺，四十四歲再隱於淇上，四十七歲復出仕，從此亦仕亦隱，安度晚年。²⁶ 王維詩云：「晚年惟好靜，萬事不關心」，可見晚年亦仕亦隱的這段時間正是他得道有閒的階段。

從其亦仕亦隱的作風來看，隱代表企求真諦，萬境皆空，而仕代表不離俗諦，依俗得聖，這正是「不見空與不空」「不分別二諦」「不垢不淨」的不二精神，在世間的塵勞俗務與煩惱萬象中得無上菩提智慧之真空妙有。王維以其佛學修持，「身在百官之中，心超十地之上」，其人格並無矛盾可言，其行爲也正是思想的實現。他自己在〈酬賀四贈葛巾之作〉中也說：「嘉此幽棲物，能齊隱吏心。」甚至，我們可說王維「宦隱」正是禪宗入唐以後與士大夫結合後的早期典型。葛兆光《禪宗與中國文化》一書中指出：「經過唐五代禪宗與士大夫的互相滲透，到宋代，禪僧已完全士大夫化了，亦僧亦俗，亦俗亦僧，如蘇軾、程頤、黃庭堅。」²⁷ 黃庭堅自云：「是僧有髮，似俗無空，作夢中夢，見身外身」（《能改齋漫錄》卷八），正是這種思維的表徵，王維於北宋諸子，早已具啓導功能與意義，他自己在〈與魏居士書〉中藉孔宣父曰：「我則異於是，無可無不可。」來表達他的人生理想，王維認為活國濟仁為適意，縱其道不行亦無可無不可，只要「身心相離，理事俱如，則何往而不適」（《王摩詰全集箋注》卷十八）。這封信正顯出他的中道觀念，古來中國讀書人所認為的仕與隱的兩難困境，在王維看來並無矛盾。〈能禪師碑〉中提到「非色滅空」「即凡成聖」（《王摩詰全集箋注》卷二十五）也正是這種思想的一貫。

²⁶ 參考楊文雄〈王維年譜新編〉，見《詩佛王維研究》頁一〇一。

²⁷ 見葛兆光《禪宗與中國文化》頁四四，天宇七七年版。

五、王維詩中的般若空性與「空」的境界美

自杜松柏先生《禪學與唐宋詩學》開始，一般人論王維詩中之禪總是分「禪趣詩」、「禪理詩」、「禪典詩」、「禪跡詩」等等，本文主要以看出王維佛教思想中空性智慧為主，以證明王維宦隱的思想成分，故不作詩歌分類，及美學分析，然其詩中因修禪而具第一義空的特質與「空」的境界美卻不能不論。

王維習禪雖以禪宗為主，但亦有論其兼學三法印與淨土者，²⁸ 這種說法僅屬片面，因為大乘佛教是一乘教，十宗分立不過因其重點各異，敷隨不同根機而有不同說法而已。王維詩中難免出現「因緣觀」「苦觀」「無常觀」「八識」等佛教思想本質，但並不代表王維的修持以法相、三論、淨土為主，從王維詩中我們仍可看出大量「空觀」的禪宗心法。據近人柳晟俊統計，王維詩中「清」字約用六十次，「淨」字約用十二次，「靜」字約用二十六次，而「空」字則多達九十四次。²⁹ 「空」的思想正是禪的形而上學最顯著的特色，此「空」並非思辨空想的產品而是實相因緣說之「空」，據李世傑解「空」的內容包括六個性質：無一物性、虛空性、即心性、自己性、自在性、創造性。³⁰

《六祖壇經》云：「心量廣大，猶如虛空，無有邊畔。」又云：「汝之本性，猶如虛空，了無一物可見。」而且六祖肯定此「空」實乃萬有，空即為自性，「自性展萬法」，³¹ 禪者「不思量性即空寂，思量即是變化」，故而神會強調「自性空寂心」「自本清淨心……不作意取……如是

²⁸ 見楊文雄《詩佛王維研究》頁二二三、二二四。

²⁹ 柳晟俊《王維研究》頁一五九，黎明文化七六年版。

³⁰ 參考李世傑〈禪的哲學〉一文頁四，收於《禪宗思想與歷史》一書，大乘文化版。

³¹ 參考印順導師《中國禪宗史》頁三六四，大乘文化版。

用心，即寂靜涅槃」。北禪以「住心看淨」入空，南禪以「無相無住」入空，禪學三昧即「空」的究竟，證得空性即入寂靜涅槃，王維詩在這種般若空性的精神上是很獨到的，譬如他的許多佳句中都有「空」義：

欲問義心義，遙知空病空，山河天眼裏，世界法身中。（卷七〈夏日過青龍寺謁操禪師〉）

眼界今無染，心空安可迷。（卷十一〈青龍寺曇壁上人中院集〉）

此二詩正可看出王維兼習南北禪的痕跡。前詩王維深諳「無記空」之病，明白空性中有萬法，故云「空病空」，云「世界法身中」，完全切合壇經中心思想，是南禪的特色；後詩以「無染」自覺，正合北禪住心看淨的特點。又如：

荒城自蕭索，萬里山河空。（卷二〈奉寄韋太守陟〉）

秋天萬里淨，日暮澄江空。（卷三〈送綦毋潛校書棄官還江東〉）

人閒桂花落，夜靜春山空。（卷十三〈鳥鳴澗〉）

浮名寄纓珮，空性無羈鞅。（卷三〈謁瑤上人〉）

人外遺世慮，空端結遐心。（卷四〈送韋大夫東京留守〉）

緣合妄相有，性空無所親。（卷十一〈山中示弟〉）

礙有固爲主，趣空寧捨賓。（卷三〈與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首〉）

這些句子中或顯空淨中的幽趣，或顯出塵遺世之空，或明示「有」乃因緣會合的妄相，空性實無所住，都代表王維對「空」的多層次體認。王維〈偶然作〉云：「愛染日已薄，禪寂日已固。」可見他對「空」的體認非浮相文字般若，而是禪修入定，日愈堅固的心得。〈飯覆釜山僧〉云：「已悟寂爲樂，此生閒有餘，思歸何必深，身世猶空虛。」在清淨禪寂的境界，王維已顯得餘裕自得，思歸不必深入山林的這等體悟，恐非無禪坐者所能了解。

單是從著空的字句來看王維詩中的般若空性是不夠的，惟有從王維詩中「空」的境界美才能凸顯王維對般若空性的領悟之豐富與活潑，這也正是前述「空」的自在性、創造性等各種質性。境界一詞本自佛家而來，《除蓋障菩薩所問經》卷十云：「惟內所證，非文字語言所能表示，超越一切語言境界」，孫昌武《佛教與中國文學》中指出中國詩論中最早論境界問題便是唐代詩僧皎然，可見詩與禪的交融。而禪對王維詩的境界美明顯的影響有：(一)有無之間、動靜之際、刹那即永恆等兩立間的圓融；(二)空而萬有的活潑生機；(三)取境自然，形意相融的有機表現。³² 以下我們從幾首詩便可一窺王維這種由般若空觀所流露的藝術境界。

釋惠洪在《冷齋夜話》中盛讚王維〈山中〉詩得天趣，只能會意，不能言傳，詩云：

荆溪白石出，天寒紅葉稀，山路元無雨，空翠濕人衣。

杜松柏以禪趣解前二句乃「謂象窮道現，體由用顯」，後二句乃「道無形質」，³³ 在溪水清處白石自現，在天寒時窮紅葉獨生，正合杜氏所謂「象窮道現」，而無雨濕衣，更依違有無之間產生耐人尋味的禪家辯證。〈鹿柴〉與〈竹里館〉二詩「空山」「人語」一靜一動，「幽篁」「長嘯」一靜一喧，都是在空有之間攝心入禪的境界：

空山不見人，但聞人語響，

返景入深林，復照青苔上。（〈鹿柴〉）

獨坐幽篁裏，彈琴復長嘯，

深林人不知，明月來相照。（〈竹里館〉）

前詩空山明明無人，卻聞人語；後詩之「幽」「嘯」靜喧，都是有無之間

³² 這是筆者據王維詩的體會，綜合孫昌武《佛教與中國文學》一書的看法所得，孫氏認為禪宗講頓悟境界對詩的影響有三種：(一)渾然一體的；(二)生動活潑的；(三)情景交融的，見該書頁一〇七，上海人民出版社七七年版。

³³ 見杜松柏《禪學與唐宋詩學》頁三三六。

動靜之際的尋思，這正是把「理趣」融入自然，反而出以「象」以「境」的美感。空山因有人語而愈顯其空，深林因有返影而愈顯其深，幽篁因長嘯而復見其幽，深林因有明月而更覺其深，這種境界不僅是有無的圓融，更是取境自然，融情理入景物，物我兩諧的表現。

〈青溪〉詩云：

言入黃花川，每逐青溪水，隨山將萬轉，趣途無百里。

聲喧亂石中，色靜深松裏，漾漾汎菱荇，澄澄映葭葦，

我心素已閒，清川澹如此，請留盤石上，垂釣將已矣。（卷三）

此詩中最高的旨趣在心之「閒」而外境亦隨之而「澹」，但在此閒澹中萬物仍機趣勃勃，水逐山轉中有「喧」有「靜」，顯出動靜之間，空而萬有的趣味。王維許多作品多能顯出「空」「寂」之後的趣味，如〈山居秋暝〉、〈山居即事〉等，都是在蒼茫寂寞之後映顯活潑的生機之作。〈鳥鳴澗〉、〈辛夷塢〉等詩更是典型之作。

〈鳥鳴澗〉詩云：

人閒桂花落，夜靜春山空，月出驚山鳥，時鳴春澗中。

此詩在靜寂之境忽生萬有，月出鳥鳴，機趣洋溢。

〈辛夷塢〉詩云：

木末芙蓉花，山中發紅萼，澗戶寂無人，紛紛開且落。

此詩更是顯出自性妙體的絕對境界，在非空非有，亦空亦有的無人之境，萬物兀自生、住、異、滅，此真應了六祖所謂「何其自性本自萬有」「何其自性本無生滅」。繽紛的芙蓉花之開落，正代表萬物在空寂之中自展生機，每一朵花的剎那生滅，也正是禪者心念的生滅，惟靜寂的境界才能洞徹這股紛藉的生機，也惟有靜寂的境界才能不著生滅，自然流動。禪宗認為生機勃勃的自然界都是法身的變現，法身遍一切境，而王維以其禪修的真悟，才能入境出境，完成形意相融，了無滯礙的作品。

再如王維〈終南別業〉一詩，在表現禪宗理趣方面，也很值得我們注意：

中歲頗好道，晚家南山陲，興來每獨往，勝事空自知。

行到水窮處，坐看雲起時，偶然值林叟，談笑無還期。

禪者是內自證的修行，其滋味如人飲水，冷暖自知，他人無法同享，所以王維說「勝事空自知」，而此詩將「空」意化於無形的境界，正在「行到水窮處，坐看雲起時」一句，清徐增云：「行到是大死，坐看是得活，偶然是任運，此真好道人行履。」（《唐詩解讀》卷五）這種手法與禪宗公案貴參活句如出一轍，而其中由「窮」而「起」的生機盡在不言中。〈木蘭柴〉一詩也展現禪歛之餘的紛藉：

秋山斂餘照，飛鳥逐前侶，彩翠時分明，夕嵐無處所。

此詩中秋山既已斂起夕照，卻又滿山彩翠，斑斕的色彩與夕嵐融合無邊，這不正是《楞伽經》偈所揭示的：「彩色本無文，非筆亦非素，為悅衆生故，綺錯繪衆象。」（卷一，一切佛語心品）王維之所以為後代文人畫始祖，正是以其「空」的禪境與筆素之間的多元色澤對中國繪畫的啟發，而詩中有畫的王維也以同樣的境界與美感在詩裏傳達其空寂與繽紛的融合。

禪宗這種色空不二的境界，在王維許多作品中蓬勃展露，如「古木無人徑，深山何處鐘」（〈過香積寺〉）、「野花叢發好，谷鳥一聲幽」（〈過感化寺縣與上人山院〉）、「所居人不見，枕席生雲煙」（〈千塔主人〉）這種融合性也正是含蓄的「空」境。王國維《人間詞話》說詞「有造境，有寫境」，王維能將二者有機結合，在冷寞寂寥中有活潑生機，在自然實景中有禪意映現，王維自云：「山河天眼裏，世界法身中。」一山一水，一草一木，都在王維空寂的天眼中繽紛顯現，清趙殿成在〈王右丞集箋注序〉中云：「右丞通於禪理，故語無背觸，甜徹中邊，空外之音也。……蓋空諸所有，而獨契其宗。」所指的正是王維這種詩境。

近人釋道元認為：「在這些詩裏，自然景物都變成演說佛法的依據，閃耀出禪光佛影，使人領悟到『真如佛性』存在於宇宙萬物之中。」³⁴ 王維詩中實已呈露出無上妙諦，在「空」與「色」的對照，「動」與「靜」的相生，寂滅與萬有的圓融中托顯出大乘般若「空性」的美妙滋味來。僧肇《物不遷論》云：「必求靜於諸動，故雖動而常靜，不釋動以求靜，故雖靜而不離動。」佛法大菩提心在此，王維詩中「空」的境界美也在此。

六、結 論

近人盧桂霞〈王維詩中的佛家思想〉一文，指王維：「並未確切了解佛教的精義，充其量只了解到小乘教。」³⁵ 又前注³⁴中也引到葉嘉瑩先生從詩的境界指王維似只證辟支小果，這些說法顯然對王維尚存誤解。第一節中許多不識佛趣者對王維的非議，透過我們對王維「學佛的理路」、「皈依的師法」、「禪誦的典籍」等分析，已可以不辨自明，然小乘大乘之辨，尚須經由中國禪宗的特質分析才能明白。近人楊惠南〈般若與佛性〉一文有極佳的解釋，他考證中國禪並沒有吸收《般若經》積極度眾的菩薩精神，仍然走山林生活之路，只是吸收到善待世間，尊重世間的精神，也就是《壇經》所謂：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」³⁶ 菩提是存在現實生活中的，世間俗務有其勝諦，不能忽視，這也正是王維所以亦官亦隱的道理。小乘的自了漢，是厭離世間，大乘般若是「不厭世間苦」，二者畢竟不同，王維詩中雖只具禪思，不見其菩薩道自利自他的記錄，但仍是大乘禪義，葛兆光《禪宗與中國文化》指出禪使佛教苦修精神轉為悅樂適性的人生情趣，³⁷ 柳田聖山《禪與中國》

³⁴ 道元〈談「詩佛」——王維〉，內明一九六期。

³⁵ 盧氏文載於《古今談》一〇〇期，民國六二年八月。

³⁶ 見楊惠南《禪史與禪思》，鵝湖月刊七四年三月號。

³⁷ 見葛氏書頁三九，東華七八年版。

指出《維摩經》宴坐、宴寂（即坐禪）的境界，³⁸這兩者應該都能輔助說明王維詩所泛顯的大乘禪境。何況王維晚年布施、濟貧、飯僧、捨宅等行，也見離愛度他的菩薩乘義，王維之「宦隱」，或王維詩中的佛理禪機，都應以大乘般若空性的精神來看，才能貼切闡釋。

本文總結可歸納以下幾點意見：

1. 王維之「宦隱」是大乘空性的實踐，是仕隱的融合，非仕隱的矛盾，前人釋為雙重性格或怯懦矛盾者，都因不解佛理故。
2. 王維學佛兼涉南北禪，北禪之住空看淨固然影響到王維某些詩作，但其思想仍深契南禪，以離空本淨，色空不二為主。前舉陳允吉、孫昌武等認為王維詩境趨於空虛寂滅，否定現實者，或則是不解王維學禪的理路，或則是不解大乘「空」意的究竟所致。
3. 王維詩中「空」的境界美具「空中萬有」的豐富性與生機，是寂歛中的紛藉，是靜中之動，無中之有，是一刹那中的永恆在自然界中展現，形成中國詩歌中特殊的手法與美感。
4. 王維的人格是唐代禪宗進入士大夫階層所產生的風氣之一典型，這種以山林自適，亦官亦隱，亦僧亦俗的居士風，入宋以後更盛，蘇黃便是王維「宦隱」風格的後顯。

以上種種或有偏執，期能就教海內外佛學人士及王維學者，裨使更臻中道。

附記：此文是筆者近幾年來禪學與詩學相關研究的初步表露，其中佛學內涵多蒙元智工學院王立文先生的引導，唐人學術部分則受益於羅聯添師的啟發。初稿完成後曾蒙臺大古清美先生、方瑜先生、柯慶明先生諸多提示，謹此向諸先生致謝。暮春三月，臺大文院人文薈萃，花鳥諧鳴，感此師友潤澤，不勝感激欣幸之情，特此附筆。

³⁸ 見柳書頁四六，桂冠八一年版。

附錄：王維禪語禪趣詩文集錄

- 一、詩：古詩：酬黎居士淅川作（卷二）
奉寄韋太守陟（卷二）
贈房盧氏瑄（卷二）
戲贈張五弟諱三首（卷二）
贈裴十迪（卷三）
胡居士臥病遺米因贈（卷三）
與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首（卷三）
藍田山石門精舍（卷三）
青溪（卷三）
終南別業（卷三）
飯覆釜山僧（卷三）
過李揖宅（卷三）
謁塔上人（卷三）
送韋大夫東京留守（卷四）
資聖寺送二十二（卷四）
留別山中溫古上人兄並示舍弟縉（卷四）
苦熱（卷四）
納涼（卷四）
偶然作六首（卷五）
燕子龕禪師（卷五）

寄崇梵僧（卷六）

同比部楊員外十五夜遊有懷靜者季（卷六）

贈吳官（卷六）

律詩：酬張少府（卷七）

冬晚對雪憶胡居士家（卷七）

山居秋暝（卷七）

歸嵩山作（卷七）

山居即事（卷七）

淇上即事田園（卷七）

過福禪師蘭若（卷七）

黎拾遺昕裴迪見過秋夜對雨之作（卷七）

過感化寺曇興上人山院（卷七）

夏日過青龍寺謁操禪師（卷七）

過香積寺（卷七）

同崔興宗送瑗公（卷八）

登辨覺寺（卷八）

春日上方即事（卷九）

登河北城樓作（卷九）

登裴迪秀才小臺作（卷九）

秋夜獨坐（卷九）

愚公谷三首（卷九）

苑舍人能書梵字兼達梵音皆曲盡其妙戲爲之贈（卷十）

重酬苑郎中（卷十）

積雨輞川莊作（卷十）

過乘如禪師蕭居士嵩邱蘭若（卷十）

和宋中丞夏日遊福賢觀天長寺之作（卷十一）
投道一師蘭若宿（卷十一）
山中示弟等（卷十一）
過盧員外宅看飯僧共題（卷十一）
青龍寺曇壁上人兄院集（卷十一）
遊感化寺（卷十二）
遊悟真寺（卷十二）
與蘇盧二員外期遊方丈寺而蘇不至因有是作（卷十二）
過沈居士山居哭之（卷十二）

絕句：山中寄諸弟妹（卷十三）

鳥鳴磻（卷十三）
鹿柴（卷十三）
木蘭柴（卷十三）
辛夷塢（卷十三）
嘆白髮（卷十五）
山中（卷十五）

二、文：賦表：謝除太子中允表（卷十六）

爲幹和尚進注仁王經表（卷十七）
爲舜闍黎謝御題大通大照和尚塔額表（卷十七）
爲僧等請上佛殿梁表（卷十七）
請施莊爲寺表（卷十七）

狀文：請迴前任司職田粟施貧人粥狀（卷十八）

書記：與魏居士書（卷十八）

序：送衡嶽瑗公南歸詩序（卷十九）

薦福寺光師房花藥詩序（卷十九）

文讚：讚佛文（卷二十）

西方變畫讚（卷二十）

繡如意輪像讚（卷二十）

給事中竇紹爲亡弟故駙馬都尉於孝義寺

浮圖畫西方阿彌陀變讚（卷二十）

碑銘：大唐大安國寺故大德淨覺師碑銘（卷二十四）

能禪師碑（卷二十五）

大薦福寺大德道光禪師塔銘（卷二十五）

誌銘：工部楊尚書夫人贈太原郡夫人京兆王氏墓誌銘（卷二十六）

哀辭：宋進馬哀辭（卷二十七）