

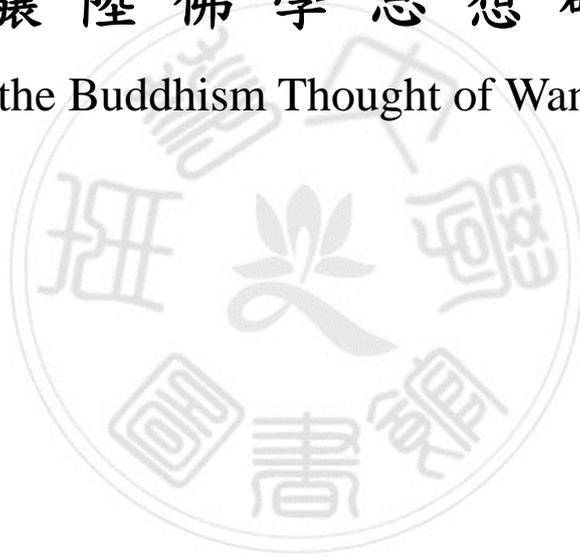
南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 學 位 論 文

王 驤 陸 佛 學 思 想 研 究

A Study on the Buddhism Thought of Wang, Xiangliu



研 究 生： 林秋萍

指 導 教 授： 廖俊裕 博士

中 華 民 國 1 0 4 年 1 2 月 2 9 日

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 學 位 論 文

王 驥 陸 佛 學 思 想 研 究

A Study on the Buddhism Thought of Wang, Xiangliu

研 究 生： 林秋萍

經考試合格特此證明

口試委員： _____

張美娟

黃國清

廖俊龍

指導教授： 廖俊龍

系主任(所長)： 廖俊龍

口試日期：中華民國 104 年 12 月 29 日

摘要

本論文旨在研究印心宗第二代傳人王驥陸(相六)居士的佛學思想，以及探討其經典詮釋之特色。研究方法採用傅偉勳先生的「創造的詮釋學」研究法。論述了王驥陸之生平學術發展，及其與印心宗之關係。王驥陸居士的佛學思想，重圓融、重次第、重修證，解經不依文解義，並以此評論佛教各宗，如淨土宗、禪宗、密宗。王驥陸居士在弘法時注解了許多經典，唯部分著作於文革時散佚。其注經重視分品，頗有其特色。



關鍵詞：王驥陸、印心宗、佛教

Abstract

The aim of this article is to investigate the Buddhist ideology of Householder Wang, Xiangliu, the second patriarch of the Yinxi sect of Chinese Esoteric Buddhism, and explore his interpretations of the characteristics of the Classics. This study uses professor Fu, Weihsun's "Creative Hermeneutics" for research. Discussion is on Wang, Xiangliu's lifelong academic development and its relationship to the Yinxi sect. Householder Wang, Xiangliu's Buddhist ideology attaches great importance to harmony, order, and correction, and a flexible interpretation of holy texts, in writing his commentaries on Buddhist sects such as Pure Land Buddhism, Zen Buddhism and Esoteric Buddhism. In his preaching, he explains many of the the Classics, though many of his writings were lost in the Cultural Revolution. A special feature of his teachings on the holy texts is the emphasis on grading and accommodating practitioners of all ability and aptitude .

Keywords: Wang, Xiangliu 、 Yinxi Sect 、 Buddhism

王驥陸佛學思想研究

目錄

摘要	i
英文摘要.....	ii
目錄	iii
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究方法	4
第三節 文獻探討	10
第四節 論文架構	15
第二章 王驥陸與印心宗.....	18
第一節 王驥陸的生平事蹟	18
第二節 王驥陸居士的著述	21
第三節 民國初年密宗概況	24
第四節 印心宗綜述	31
第三章 王驥陸論佛教各宗.....	39
第一節 王驥陸論淨土宗	39
第二節 王驥陸說禪宗	44
第三節 王驥陸談密宗	48
第四章 王驥陸佛法實踐的思想體系.....	53
第一節 修行的緣起	53
第二節 修行的實踐	57
第三節 修行的結果	68

第五章 王驥陸的經典詮釋.....	72
第一節 王驥陸的《般若波羅蜜多心經》分段貫釋.....	75
第二節 王驥陸的《金剛經》分段貫釋.....	80
第三節 王驥陸的《大方廣圓覺修多羅了義經》抉隱.....	86
第四節 王驥陸的《阿彌陀經》分段正義.....	94
第五節 王驥陸的《大鑑禪師法寶壇經述旨》改文之商榷.....	99
第六章 結論.....	115
參考書目.....	117



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

中國佛學，是隨著由印度傳來的佛教，所產生的一種宗教哲學。佛教傳入中國之後，和中國原有的思想相接觸，不斷變化，不斷發展，最後形成了自己特殊的新學說。在其發展變化的過程當中，一方面，印度發展著的佛教思想仍在不斷傳來，給予它持續的影響；另一方面，已經形成的中國佛學思想，也逐步成熟，構成了如天台、賢首、禪宗等各種體系。想要了解中國佛學，必須從它如何發生、成長以及如何形成自己的結構等方面去考察。中國佛學的發生和發展，有它內外的主客觀條件，與中國的傳統思想和印度思想都有區別。¹

佛教說娑婆極苦，在這娑婆世界人生萬象都是在無常的變化之中幻生幻滅，沒有任何事情是可以永恆存在的。想要跳脫這種人生與人身之苦，身為佛教徒的一份子，就唯有學佛、參究佛學，速願成佛。一般而言「學佛」，是佛教徒信仰佛教的目的，唯有學佛，才有轉凡成聖而至成佛的可能。佛教傳授的方法與修持的法門甚多，但重點要適合當代生活情況，精深直入，直接了當。釋迦牟尼佛在世的時代，隨緣開示，應機教化，所說的佛法歸納起來，總不出戒、定、慧三個項目的範圍，佛教徒學佛就是學這三項。而「佛學」，則是一門人文科學的研究，它能讓我們了解佛教在不同年代和地域差異性演變的情形，以及各宗派在思想上的發展，還有學習當代的祖師大德如何隨機度眾。

筆者剛考進南華大學碩士班就讀的第一個學期，面對琳琅滿目的課程表，一時還真不知道自己的淺質可以選修哪一門課程，其中有一科「六祖壇經專題研究」讓我想起「菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃。」²這句人人口口上口的偈語，是來自於六祖惠能大師所作，記得小時候還看過有關於他的故事書，於是毫不考慮地就選修這門課程。學期中準備課堂報告資料，蒐集《六祖壇經》的各種注釋版本，在一次偶然的機會之下，筆者翻閱到《大鑑禪師法寶壇經述旨》，作者名為「海鹽王驥陸」，這本書讓我對它留下深刻的印象。

王驥陸居士(本文以王居士略稱)提及《壇經》流傳已經一千多年，經過輾轉傳承抄寫，文字上可能會有錯誤的地方，而閱讀佛教經典依義不依文，不要住著於文字而起不必要的紛爭，只求義理通順不違背經典原意即可。王驥陸居士在這《大鑑禪師法寶壇經述旨》裡有關《壇經》經文的內容不變，但他若覺得文字有不通順，或可做更改之處，會在經文後面註解，量予建議補充增刪文字。閱讀他

¹ 呂澂：《中國佛學思想概論》(臺北市：天華出版事業股份有限公司，1982年)，頁1。

² 大藏經刊行會編：《大正藏》(臺北：新文豐出版公司，1995年)，頁349。

改文後的內容，比對經典原文，讓筆者產生研究這本《大鑑禪師法寶壇經述旨》的原動力。

筆者多年來接觸佛教道場學佛，誦經禮懺、拜佛共修，對於所閱讀經典之正確與否，態度還算嚴謹，如有不懂的古字會立刻查詢字義為何。王居士在《大鑑禪師法寶壇經述旨·自序品》註解裡，對神秀大師所作四句偈「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」，³以及惠能大師所提的「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃」，⁴王居士另作一偈回應：「菩提假名樹，明鏡權作臺，本來不汙染，說惹亦塵埃」。⁵比對這幾首四句偈，振奮起我探索的動力，想一探究竟這位「海鹽王驥陸」是誰？他所修習的是哪個宗派、哪種法門？他詮釋經典的特色又是為何？

蒐集王驥陸居士著作的同時，筆者在臺灣博碩士論文知識加值系統檔案搜索「王驥陸」，查不到任何有相關的論文專題。於是筆者鼓起勇氣，把握此次難得的機會，透過學術途徑，研究王驥陸居士的佛學思想，以及認識心中心法。談玄先生曾經說：

心中心咒，為近幾年來流行頗盛之秘咒，吾人修學佛法者，勢不能不一研究之，以期大法之休明，藉作迷津之指導。⁶

可見得當時心中心法之興盛與影響之程度。南懷瑾先生也說：

太虛法師有個弟子——大愚法師，很有名的，後來歸隱了，有神通，也有智慧，他就是念心中心咒悟道的。還有許多成就的法門、咒子。為了要大家能夠發起智慧、明心見性，重點在心中心咒，中心心的咒語多去修。這個咒念在心頭，慢慢地、漸漸地你的心就不同了，心就定了，感應就不同了。心中之心，有些人心很散亂的，很沒記性的，對佛法、對修持起不了恭敬的心，趕快多念心中心咒，馬上得感應。⁷

由此可見南懷瑾先生對心中心法之肯定。印心宗初祖大愚法師於廬山東林寺，苦

³ 依王驥陸居士之見解，神秀大師所作的這首偈語，是「尚未見性、死用功的人所作的偈語」，神秀大師把無明當作鏡面上實際存在的塵垢，不知幻塵愈擦拭愈多，不曉得無明乃是鏡中幻影，而且還「將心比喻為鏡，既不識本性，亦未見幻心，只能免墮惡道，不能了生死，此偈執有也。」王驥陸：《六祖法寶壇經述旨》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁889。

⁴ 以王驥陸居士看六祖這首四句偈，「亦未見性，如有見性也仍未徹底。菩提作樹以喻性，明鏡作臺以喻心，心固不有，性則非無，原是非空非有，六祖偏言本無一物，下句何處惹塵埃更顯著實，由乖性體，故未見性，此偈偏空也。」王驥陸：《六祖法寶壇經述旨》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁894。

⁵ 王驥陸居士說：「用塵埃來表示無明，無明並非有實體，是世人執著為有，必欲去之務盡，導致用功愈深離題愈遠。」王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁895。

⁶ 張曼濤編：《密宗儀軌與圖式——儀軌·真言與手印》（臺北：大乘文化，1979年），頁172。

⁷ 參見：[http://shixiu.fjbtv.com/nanshi/zhuenti/\(2008/10/05\)](http://shixiu.fjbtv.com/nanshi/zhuenti/(2008/10/05))。

修「般舟三昧」，有次深入禪定之時，感應到普賢菩薩現身為之灌頂、授法，告知密藏內有中心無相上乘密法，合應末法時代眾生之機，可藉由佛菩薩加持之力，收事半功倍之效。大愚法師在得法之後苦修七年，下山弘揚此心中心法，當時皈依受法者不下數萬人，入室弟子亦有二百餘人，誠如李鐘鼎先生所形容：「**一時轟動大江南北**」，⁸就以一個宗教學派來說，學界上卻很少人注意到印心宗，也沒有人研究它的法門，實在是一件很可惜的事情，王驥陸居士受命為印心宗二祖，接引後進不遺餘力，創立印心精舍廣傳心中心法，授徒亦不下萬餘人。筆者想了解王驥陸居士的佛學思想是什麼？他詮釋經典的特色為何？因此，本論文的研究目的有二，其一為研究王驥陸居士的佛學思想，其二為研究王驥陸居士之經典詮釋及其特色。



⁸ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁2。

第二節 研究方法

撰寫論文所選擇的研究方法是否適當，將會影響其研究成果的有效性，話雖如此，研究方法的選擇或許會影響到研究的成效，但是「方法」只是用來完成研究目的的工具之一，研究論文，還是應該根據論文的研究目的來選擇研究方法，中國哲學與西方哲學，通常在研究目的上就會有所差異，牟宗三先生說：

中國哲學，從它那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命學問，它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。⁹

所以中國哲學大多重視生命的學問，所謂「生命的學問」就是能調整、安頓、潤澤「生命的學問」，這裡的生命不是指「生物學」上的「生命」，而是傳統「心性學」上的生命。蔡仁厚先生也提到：

西方哲學，首先正視「自然」，故以「知識」為中心。中國哲學，首先正視「人」，故以「生命」為中心。¹⁰

由兩位學者的論述結果得知，就研究方法而言，中國哲學與西方哲學會有明顯的不同。現代西方的佛學研究者其研究方法與方向，基本上是依循文獻學的工作路線，從出版、校訂、翻譯、注釋、字彙、索引來走。日本佛學界在研究禪學與禪宗語錄、典籍，也是採用文獻集體合作，研究方式的程序是校訂原文、訓讀、現代日語翻譯、解題、注釋、字彙、索引等，他們所編的佛學專門辭典，就足以代表文獻學研究的尖端發展。¹¹有關佛學方面的研究，學術界使用的研究方法也有很多種，吳汝鈞先生指出：

佛學研究方法是對佛、菩薩、祖師或其他有關者的佛學，以各種的進路來理解。佛學研究方法，實是佛學方法之方法，是對前人的佛學成果，進行理解研究的方式。¹²

例如文獻學方法、考據學方法，思想史方法、哲學方法，維也納學派的方法、京都學派之佛學研究方法、實踐修行法以及白描法等等都適用於佛學方面的研究。

⁹ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁15。

¹⁰ 蔡仁厚：《中國哲學史大綱》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁1。

¹¹ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（臺北：臺灣學生出版社，2006年），頁97至103。

¹² 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（臺北：臺灣學生出版社，2006年），頁91至180。

而對經典詮釋的方面，高柏園先生對「詮釋」的意涵，做了簡扼的說明如下：

所謂詮釋(interpretation)，其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，面對詮釋對象加以認識與瞭解，並進而對詮釋對象的意義加以掘發與建構。原則上，詮釋的對象主要是人文科學的內容為主，因此，詮釋與解釋(explanation)不同。解釋是指自然科學在處理對象時，乃是以因果關係來說明其現象之產生。因此，解釋重在對因果關係之掌握，而詮釋所處理的人文現象乃是重在對意義的理解、創造與傳達的問題。¹³

詮釋的對象是以人文科學的內容為主，著重在詮釋者對詮釋對象的理解，並對其意義進一步建構與創造。筆者在進行本研究之際，也將積極收集與王驥陸居士相關之資料，加以認識與了解。除了先明白詮釋的定義之外，袁保新先生也說明了一個合理的詮釋，應滿足以下六項原則：

1. 一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
2. 一項合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋就愈成功。
3. 一項合理的詮釋應該盡可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。
4. 一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
5. 一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於他們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且盡可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
6. 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。¹⁴

袁先生這六項「合理詮釋」的原則，基本上，是我們要研究各家學說的立場或方法，例如第4項，我們有時看到某些研究者輕率地判定研究對象思想矛盾，而不多方考慮其他詮釋進路，這都違背了詮釋者應該有的立場。¹⁵底下，在詮釋王驥陸居士著作的同時，當先謹守上面這六項原則。

對上述詮釋意涵以及合理詮釋原則有初步的認知之後，關於學問的詮釋學又該如何展現呢？在學術界佛學造詣受到公認的傅偉勳教授覺得：

做為學問活泉之一的詮釋學，始終要在具有思想獨特性的特定主張與普遍

¹³ 高柏園：《中庸形上思想》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁50。

¹⁴ 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1997年），頁77。

¹⁵ 學術上，最常見的應是對劉戡山思想的判斷，判其「混亂、矛盾」，關於此現象的檢討可見廖俊裕：《道德實踐與歷史性——關於戡山學的討論》（臺北：花木蘭出版社，2008），頁23-87。

性方法的理論探索之間，繼續不斷地自求發展，自求充實。¹⁶

針對中國哲學以及佛學傳統的時代課題，傅教授最先在其英文論著中提出這個觀點，並正式於 1984 年，在台大哲學系以「創造的詮釋學」做專題演講，提出這套適用於詮釋中國思想典籍，專為中國思想傳統建構的「創造的詮釋學」(creative hermeneutics)方法論。

本文要研究王驥陸居士的佛學思想邏輯，以及他對經典的詮釋方式，筆者將藉由傅偉勳先生所倡導的「創造的詮釋學」方法作為探討進路的運用。在他五謂詮釋的第一個實謂層次，「必須先對原思想家的文本做文獻的蒐集、閱讀、分析探討，」這也是文獻資料研究必用的方法，通常要先校訂、整理原典的資料，再將此成果與其他的註解版本做文字上的比較研究，有關於「創造的詮釋學」五個層次，傅偉勳先生對於他的這一套方法論相當有信心，他認為它的建構與形成，是從現象學、辯證法、實存分析、日常語言分析、新派詮釋學理路等等西方哲學特殊方法論之中，吸收了海德格到伽達瑪的新派詮釋學理論探討的成果，是綜合英美與歐陸兩大方向的詮釋學系統，又參考中國傳統的訓詁學所創立出的「創造的詮釋學」，過濾了其特定的哲學觀點，以及能與我國傳統以來的考據之學與義理之學，乃至大乘佛學涉及方法論的種種教理之間融會貫通。具有辯證開放性格的創造的詮釋學，它不斷地吸納新進、強而有力的東西方哲學方法論，也不斷地自我修正，自我擴充。¹⁷不限只用於哲學方法論上之使用，更具有其實用目的，也就是做為可操作的「詮釋方法」，傅偉勳先生這套「創造的詮釋學」的理論，主要是建基在〈創造的詮釋學及其應用〉，¹⁸他也將此套方法具體示範在他的幾篇論文當中，¹⁹由此可知傅偉勳先生透過理論與應用實踐的雙重辯證，落實了「創造的詮釋學」不只是適用在方法論層次，而且還可以有具體的實踐功用。它不但可以詮釋一本書，例如他對《六祖壇經》的詮釋；也可以用在對一個主題的詮釋，例如「緣起思想」與「四聖諦」思想的詮釋學考察；還可以用在一個觀念學術史的研究上，例如在「老莊、郭象與禪宗」哲理聯貫性的詮釋學試探；因此傅偉勳先生下了一個結論：

¹⁶ 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》(台北：東大圖書公司，1990)，頁 27。

¹⁷ 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》(臺北：東大圖書公司，1990 年)，頁 9。

¹⁸ 參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》(臺北：東大圖書公司，1990)，頁 1-46。

¹⁹ 傅偉勳：〈老莊、郭象與禪宗——禪道哲理聯貫性的詮釋學試探〉，《從西方哲學到禪佛教》(臺北：東大圖書股份有限公司，1986)，頁 399-433；傅偉勳：〈壇經慧能頓悟禪教深層義蘊試探〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》(臺北：東大圖書股份有限公司，1990)，頁 209-242；傅偉勳：〈大乘起信論義理新探〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》(臺北：東大圖書股份有限公司，1990)，頁 265-304；傅偉勳：〈關於緣起思想的詮釋學考察〉，《佛教思想的現代探索》(臺北：東大圖書股份有限公司，1995)，頁 51-92；傅偉勳：〈四聖諦的多層義蘊與深層義理〉，《佛教思想的現代探索》(臺北：東大圖書股份有限公司，1995)，頁 195-217；傅偉勳：〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題——從當代德法詮釋學爭論談起〉，江日新主編：《中西哲學的會面與對話》(臺北：文津出版社，2005)，頁 127-152。

創造的詮釋學」就廣義的適用度而言，不但可以擴延到文藝鑑賞與批評，哲學史以及一般思想史的研究，還可應用在一般語言的溝通、思想交流、東西文化對談等方面。²⁰

依據這個廣度的適用性而言，此套方法是適用於本文的研究。「創造的詮釋學」，共分為以下五個不得隨意越等跳級的辯證層次：

(一)「實謂」層次—「原思想家(或原典)實際上說了什麼？」("What exactly did the original thinker or text say?")「實謂」屬於純粹客觀而不可推翻的原初資料，在原典研究上如何找出原原本本或至少幾近真實的版本，乃成為考據之學的首要課題。²¹

傅偉勳先生認為在這第一個實謂層次關涉到原典校勘、版本考證與比較等等基本課題，是比較具有客觀性的，也是創造的詮釋學必經的起點，但不是終點。筆者在開始進入這個主題之後，首要工作為收集王驥陸居士所有的著作，王居士一生的著述非常之多，但大部分都在「文革」時代已被銷毀。筆者集中王居士目前尚有流傳的著作文本，將他所說的話一一著實呈現，讓大家聽到實際上他曾經說了些什麼，藉此對他有初步的了解。筆者實際的做法如下：先行蒐集王驥陸居士生平所有著作，因為著作裡會記載作者的言行及思想。然後將其著作分類作一歸納整理，藉由整理的同時，希望能理出其基本的思想脈絡，本文在文字上的表達盡量終於原貌，以王驥陸居士的用字遣詞，來詮釋他的佛學思想。王驥陸居士對《心經》、《金剛經》、《圓覺經》和《阿彌陀經》這些經典所作詮釋與分判，筆者將這些經典的分判內容逐一陳列，解析其解經方式與詮釋途徑，並找出大正藏紙本第四十八冊第 2007、2008 經的《六祖大師法寶壇經》，²²對照王驥陸參考丁福保居士所著《六祖壇經箋註》²³的內文，比對王居士所著《大鑑禪師法寶壇經述旨》註解所建議的增刪改文，探討他改文之依據，解析他的佛學思想內容。第二步是參考學者前輩們的研究成果與出版品，雖然目前研究王驥陸居士的博碩士論文尚無，但在部分期刊論文有幾位學者有引用或提及王驥陸的佛學論點，以及學者對於王居士刪改經文的看法，在期刊裡所論述的內容，都是筆者參考的文獻資料，此方法可以幫助筆者瞭解佛教不同宗派傳法的差異性，以及在普羅大眾心理，接受不同法門的程度又是如何，還有《六祖壇經》流傳的基本思想。利用文獻的蒐集，介紹中心無相密法的宗旨及修法次第，和印心宗發展經過及法脈傳承之演變。

²⁰ 傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》(臺北：正中書局，1998)，頁 226。

²¹ 參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》(臺北：東大圖書公司，1990)，頁 10、13。

²² 大藏經刊行會編：《大正藏》(臺北：新文豐出版公司，1995 年)，頁 349。

²³ 丁福保：《六祖壇經箋註》(臺北：佛陀教育基金會，2008 年)。

(二)「意謂」層次—「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」("What did the original thinker *intend* or *mean* to say?")通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消、原思想家時代背景的考察等等功夫，盡量「客觀忠實地」了解並詮釋原典或原思想家的意思或意向。²⁴

本文於此層次的運用，在閱讀王驥陸居士的文本之後，透過分析歸納，盡量如實客觀地理解，王居士所講的那些話，真正要表達的到底是什麼？什麼才是他原原本本的意涵。

(三)「蘊謂」層次—「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」("What *could* the original thinker have said?", or "What *could* the original thinker's sayings have implied?")在第三層次關涉種種思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討、歷史上已經存在的(較為重要的)種種原典詮釋等等，通過此類研究方式，了解原典或原思想家學說(已成一種伽達瑪所云「歷史傳統」)的種種可能的思想蘊涵，如此超克「意謂」層次上可能產生的詮釋片面性或詮釋者個人的主觀臆斷。²⁵

藉由意謂層次瞭解王驥陸居士所要表達的意思之後，接下來探索王居士之所以做如此的表達，是不是可能言下另有什麼意涵存在？他的佛學思想依據是沿承自他的師父大愚法師嗎？或者是王驥陸居士所說的那些話，是希望將之連貫，傳承給後代的繼承者？

(四)「當謂」層次—「原思想家(本來)應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼」("What *should* the original thinker have said?", or "What *should* the creative hermeneutician say on behalf of the original thinker?")第四個層次詮釋者設法在原思想家教義的表面結構底下掘發深層結構，據此批判地考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊或蘊涵，從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理出來，這就需要他自己的詮釋洞見，已非「意謂」層次的表層分析或平板而無深度的詮釋可比。²⁶

²⁴ 參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》(臺北：東大圖書公司，1990)，頁10、19-20。

²⁵ 參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》(臺北：東大圖書公司，1990)，頁10、27-30。

²⁶ 參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》(臺北：東大圖書公司，1990)，頁10、33-35。

在這個層次，我們必須進一步思索王驥陸居士學佛歷程結構之下，所暗藏的深層意義，設法與王居士的修證體系做比對，探查掘發出王驥陸居士自己可能沒發現的義理，替他說出來給後人聽。

(五)「必謂」層次—「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼」("What must the original thinker say now?", or "What must the creative hermeneutician do now, in order to carry out the unfinished philosophical task of the original thinker?")²⁷

接續上面幾個層次，最後一個層次，是所謂的「必謂」層次，或「創謂」層次。傅偉勳教授在創立他的創造的詮釋學之後，經由霍韜晦先生的建議，把「必謂」層次，改名為「創謂」，可以更適切的表達創造的詮釋學之「創造性思維的理趣」，但其意涵不變。²⁸因此他的創造的詮釋學五層次便成為「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」與「創謂」。在這個「創謂」層次詮釋者得批判超克原思想家的教義內在難題，並解決原思想家所未解決的思想課題。在當今的時空背景之下，我們應該替王驥陸居士說出什麼更適合現代時機的法？現處於新世代，每個人的思維模式懸殊迥異，要如何能呈現王驥陸居士的佛學思想，將心中心密法門介紹給更多的人知道，讓印心宗的存在更具意義與價值？

大致上就以上傅偉勳教授「創造的詮釋學」來說，從第一個實謂層次到第二個意謂層次，就如同用「依文解義」在解讀佛教經典。第三個蘊謂層次則是類似「依文解義」的尾端，又是「依義解文」的開端階段。第四個當謂層次跟第五個創謂層次階段，除了純屬於「依義解文」的功夫之外，如傅偉勳先生所自述：**「且帶有超越的批判與思維的創造雙重性格」**。²⁹在第五個「創謂」層次，身為創造的詮釋學家，不但要講活王驥陸居士的思想體系，還得要批判超克王驥陸居士佛學思想教義上之侷限性，以及佛法修持上的內在難題，並為他實現尚未完成的思想課題。筆者礙於修學時間的限制，以及個人能力所不及，本文目前只處理到第四個「當謂」層次，試著在王驥陸居士佛學思想結構之下，探索可能暗藏的深層意義，設法與王居士的修證體系做比對，探查掘發出王驥陸居士自己可能沒發現的義理，替他說出來給後人聽。至於在第五個「創謂層次」不但要批判超克王驥陸居士佛學思想教義上之侷限性，還有佛法修持上的內在難題，以及王驥陸居士未完成的宏願與修行之實踐，則留待將來印心門人為其宣揚流傳。

²⁷ 參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》(臺北：東大圖書公司，1990年)，頁10、39-40。

²⁸ 參傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》(臺北：正中書局，1998)，頁228。

²⁹ 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》(臺北：東大圖書公司，1990年)，頁348。

第三節 文獻探討

目前關於王驥陸居士的佛學思想專書，以及學術上的研究論文幾乎都還沒有，筆者擬依本文寫作方向與論述進程序，將與王驥陸居士有相關之文獻，分為《六祖壇經》惠能思想以及心中心法門之探究兩大主題。前人學者作品當中有論及王驥陸居士經典增刪改文、以及印心宗的心中心密法門相關研究，分開書目闡明文獻個別的論述主旨，窺視學者對於這個二十年代新興法門的觀點為何，關於王驥陸居士在經典上的改文，學者又是站在哪個面向看待，在不同人的身上，是否有不同的立足點。藉由前人的研究成果反觀自己，期許能找出不一樣的體悟。

一、惠能思想相關文獻

(一) 何照清：《在般若與如來藏之間—從《壇經》諸本及相關文獻探《壇經》屬性》³⁰

此論文作者試圖藉著《壇經》諸多版本，來考察一些問題。從《壇經》初現以來，有關《壇經》的版本以及作者等等問題，一直都是《壇經》的愛好者乃至學者專家有興趣的焦點。有關《壇經》版本考證學界上已有相當豐碩的成果，然而本篇作者認為關於《壇經》的研究，應該走出更廣闊多元的未來，期望藉由了解不同版本的背後，反映出那些不可忽略的問題。本論文首先從《壇經》最核心的屬性問題著手。以《壇經》為核心，往上溯源達摩初祖以來的禪法，往後考察惠能以後的法流，更從《壇經》諸本及與惠能有關的相關文獻各角度，廣博深入探討，再進一步探《壇經》之屬性。作者在本文當中提到王驥陸居士指出「至宗下微妙之旨，全由自悟，非文字語言之可及」³¹這段話，闡述《壇經》中不可說的部份，並非識智辯聰可知可解。

(二) 何照清：《〈壇經〉研究方法的反省與拓展—從《壇經》的版本考證談起》³²

本文作者以《壇經》的版本考證談起。談起有關《壇經》版本的問題一直受到極多爭議，也是許多《壇經》研究者注目的焦點。作者反省當下過度注重版本，甚至想恢復《壇經》原貌的做法，指出此種做法對《壇經》實有侷限。首先分析

³⁰ 何照清：《在般若與如來藏之間—從《壇經》諸本及相關文獻探《壇經》屬性》(臺北：輔仁大學中國文學研究所博士論文，2003年)。

³¹ 何照清：《在般若與如來藏之間—從《壇經》諸本及相關文獻探《壇經》屬性》(臺北：輔仁大學中國文學研究所博士論文，2003年)，頁27。

³² 何照清：《〈壇經〉研究方法的反省與拓展—從《壇經》的版本考證談起》，《中國禪學》第二卷(2003年)，頁97-111。

還原主義與恢復《壇經》原貌的互動關係，再從歷史上流傳的《壇經》諸本來看法統，最後回到現代對《壇經》版本研究的方法與意見分歧，並從《壇經》的還原到多元作探討，論文中引用王驥陸居士所說：「文字乃可思議之物，但求義理通順而已。」本文作者研究結果認為恢復《壇經》原貌，是一種不可能達成的理想。《壇經》版本之多，不但不會造成研究障礙，更可以發掘出特殊的價值與貢獻，為日後的研究呈現更多元開放的新風貌。

(三) 胡祖櫻：〈定慧與「觀看心念」〉³³

「定」、「慧」兩者，是修行者所追求的重要目標。本論文作者提到修行是在心上下功夫，因此要修得定慧，就得從了解定慧在心中的運作著手。由佛經可以了解到，「定」在心靈的運作方式是止、靜寂、不動；「慧」則是觀、明、照，亦即清楚明白的覺知。心能保持在「觀看心念」這樣的狀態，就是定慧雙修，即可修得定慧。作者文中引述王驥陸居士在《大鑑禪師法寶壇經述旨》機緣品裡的改文註釋，闡述「定」、「慧」之間的關係。作者在研究結果表示，蓮花生大師的「觀看心念」這個重要的修行方法，包含了修定與修慧，是定慧雙修的，因為「觀看心念」包含了修定的心靈運作，就是要讓心不動，漸漸達到寂靜；以及修慧的心靈運作，是在做清楚明白的覺知，持續的保持寂靜的覺知，就能真正的清楚明白世間的相，也就得到了智慧。心保持在「觀看心念」這樣的狀態，就是定慧雙修，即可修得定慧。

二、心中心法相關文獻

(一) 元音老人：《佛法修證心要》³⁴

元音老人，是心中心法門的第三代傳人，早年曾著有《略論明心見性》一文，對明心見性的內容、要領、涵義、悟前悟後用功的方法、證體起用等問題，闡述精詳。在這本書中其中有一篇對王驥陸居士所作〈悟心銘〉進行逐句詮釋，就元音老人自述：

〈悟心銘〉一首共四十句，雖文短字少，但義理豐富深長，整個成佛之真諦和修心要訣，均宣示無遺。³⁵

³³ 胡祖櫻：〈定慧與「觀看心念」〉，《佛學與科學》第12卷第1期(2011年)，頁12-19。

³⁴ 元音老人：本名李鐘鼎法名元音。1905年出生於安徽合肥。初學佛，隨台宗大德興慈老法師習台教，修淨土。課餘隨范古農老居士學習唯識，再依華嚴座主應慈老和尚學華嚴，習禪觀。一日往聖壽寺聽王驥陸居士講《六祖壇經》頗多契悟，乃受法歸依，潛修心密，打開本來，得見真性，為印心宗三祖。元音老人：《佛法修證心要》(臺北：財團法人佛陀教育基金會，2014年)。

³⁵ 元音老人：《佛法修證心要》(臺北：財團法人佛陀教育基金會，2014年)，頁389。

目前對王驥陸居士的作品有直接作詮釋的，只有元音老人這篇，所以《佛法修證心要》為筆者很重要的研究文本之一。

(二) 呂雄：〈心中心密法的特質〉³⁶

本文作者認為我們所需要的「宗教」概念，必須符合人類文化的多樣性，應該把各種不同文化的宗教，視為獨立存在之宗教。內容概述心中心法門的修持法要和修法次第，以及修法特質，心中心密法是「無相密」，是「禪密」，也是一種顯教與密、禪、淨三宗合一之修持法門；六個契印的心密修法直透三關，開悟前不參閱經論，密法加持可以速見本性等等修法特質，在研究方法上作者採取我國傳統的佛學研究「文獻分析法」，蒐集本門祖師言論集與相關法本，綜合整理、編纂，將心中心法門的特質介紹給讀者。本文作者最後研究結論指出，心中心門派以「學佛研究會」的形式推動教法，是個合作修行性質的團體，善根屬於行者自己，因緣有賴師友，合之則成就無上福德。並提出密法為不共之法，心中心法又與他密不同。修法期間勿與「未修」、「未證」的人談及本法，學問在自己得知，勿妄測他人意境，不可不慎也。

(三) 呂雄：〈《易經》研習對全人教育及生命教育的意義〉³⁷

《易經》所談論者乃宇宙內萬象之道、吉凶消長之理、人倫處世進退之據。本論文作者以《易經》作為統合，並條理生命教育的思想經緯。藉由對「易理」的探討，認識「實在」的本質，進而了解宇宙生命的本體。本篇論文作者在文中大量引用王驥陸居士的修行思想。研究結果本文作者認為擔任「生命教育」的教師，必須是一個能夠帶領學生在生命成長過程中，向內心省察；同時在學習、研究的領域中，又是肩負拓展新知的領航人。「生命教育」的教師應該先具備身、心、靈統合的自省、自覺能力，以及擁有和自然、社會、人倫相諧互動的成熟人格之後，才有可能為學生傳道、授業、解惑。《易經》實乃我國儒、道群經之首也，亦為會通「三教」理論之觸媒。因此，欲整全「生命教育」的經緯，欲統合並條理「生命教育」的學說思想，《易經》之概念及其基本原理，乃是不可或缺的通識門徑。

(四) 師玉紅：〈心中心法初探〉³⁸

本文作者介紹心中心法是近代居士中興起的一種佛教修行法門，以法而論屬於密部，修習過程中又通於禪宗和淨土宗。作者首先概述心中心法門的思想特

³⁶ 呂雄：〈心中心密法的特質〉，《台灣密宗國際學術研討會》第1屆(2004年11月)，頁42-87。

³⁷ 呂雄：〈《易經》研習對全人教育及生命教育的意義〉，《人文及管理學報》第5期(2008年11月)，頁111-171。

³⁸ 師玉紅：〈心中心法初探〉，《天府新論》第1期(2006年6月)，頁9-10。

色，以及簡介本宗法脈之傳承，由初祖大愚法師傳予世人，繼後傳至王驥陸居士為二祖，再由王驥陸居士傳至三祖元音老人。作者提及此法一經問世，就經歷了矛盾的複雜關係，至於是怎樣的爭議話題，並未對此議題多做論述。作者研究結論為：

心中心法，已經得到許多高僧大德的肯定，如柏林禪寺的淨慧法師、近百歲的本煥老和尚，以及素有國學在家維摩詰之稱的南懷瑾老先生等等。心中心法已經在國內外得到了高度的讚揚，真正的佛法是經得住時代考驗的。

39

本文作者藉由諸位高僧大德，曾經對心中心法有所論述做為初探依據，這個民國初期在家居士興起之方便法門之修法內容。

(五) 談玄：〈心中心咒的研究〉⁴⁰

本文作者提到密教之作法，注重儀軌，陳設繁重，非每個人能力所及，因此有學法者，為令其不失福田，而有一印一明之產生，這也是密教以方便為究竟所許可的。作者說心中心咒，為近幾年來流行頗盛之秘咒。首先闡述密教之源始，解說心中心咒之由來，是由《佛心經品亦通大隨求陀羅尼》，三藏菩提流志奉詔譯。再分析心中心咒之教理，研究結論作者認為此咒為偽造之咒，心中心經非佛說，非菩提流支所譯。此文作者之研究重在辨心中心經咒之真偽。

(六) 劉亞休：〈評心中心咒的研究〉⁴¹

本文作者主要針對談玄先生之「心中心經非佛說，非菩提流支所譯，疑此是摩尼教。」等論述作回應。並舉三例以證明心中心經咒為佛所說，據以大隨求陀羅尼儀軌、大寶樓閣經軌、諸阿闍梨密教部類總錄為證，本文作者研究結論為佛說心中心經確為佛說秘典，毫無疑義。

(七) 熊道瑞：〈佛說心中心經釋疑〉⁴²

本文作者同樣對談玄「疑心中心經為摩尼教所偽造說」作回應。作者自述：

修持心中心經超過五六年，深知此經足以濟人慧命，恐真偽不明之論有誤眾生知見，特作以下幾點論證說明：一、心中心經非摩尼妖教所偽造；二、

³⁹ 引自師玉紅：〈心中心法初探〉，《天府新論》第1期(2006年6月)，頁10。

⁴⁰ 參張曼濤編：《密宗儀軌與圖式——儀軌·真言與手印》(臺北：大乘文化，1978年)，頁171-184。

⁴¹ 參張曼濤編：《密宗儀軌與圖式——儀軌·真言與手印》(臺北：大乘文化，1978年)，頁185-190。

⁴² 參張曼濤編：《密宗儀軌與圖式——儀軌·真言與手印》(臺北：大乘文化，1978年)，頁191-196。

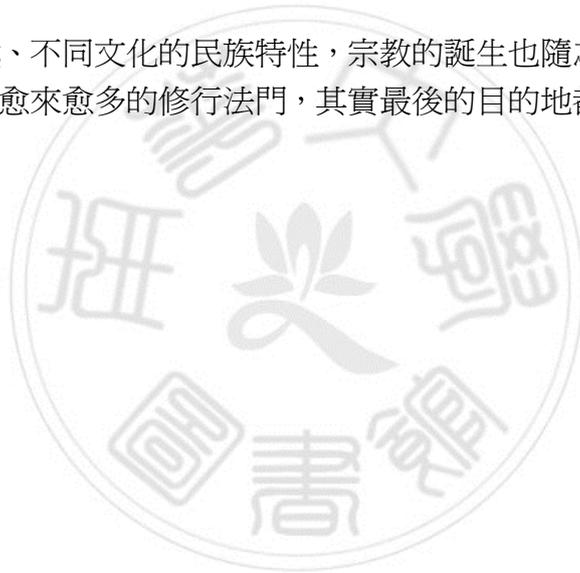
心中心經不能斷為非佛說；三、心中心經不能斷為非菩提留支所譯；作者並另有五大鐵證，斷定心中心經確為佛說：一、開元錄貞元錄未列心中心經為偽經；二、心中心經已見於弘法大師御請來目錄；三、信受菩薩阿闍黎傳授；四、一切佛心中心咒見於大隨求明王陀羅尼儀軌；五、心中心咒見於西藏密教經典；⁴³

本文作者所做研究，是為證明心中心法為佛所說，駁斥談玄之說。

以上為與本論文研究有相關之文本資料，對於前人研究後之成果，進行比對分析，期望能探索出，面對相同的宗教，修持不一樣的法門，大眾接受的廣度為何。呂雄先生認為：

我們所需要的宗教概念，必須符合人類文化的多樣性，同時應該把不同文化的宗教，視為獨立存在宗教。⁴⁴

為了符合不同時代、不同文化的民族特性，宗教的誕生也隨之多樣化，愈來愈多的新興宗教，也有愈來愈多的修行法門，其實最後的目的地都是一樣的，只是在於方法的不同。



⁴³ 張曼濤編：《密宗儀軌與圖式——儀軌·真言與手印》(臺北：大乘文化，1978年)，頁195。

⁴⁴ 呂雄：〈心中心密法的特質〉，《臺灣密宗國際學術研討會》第1屆(2004年11月)，頁1。

第四節 論文架構

本論文將從幾個不同面向進入，研究王驥陸居士的佛學思想脈絡，以及他對經典詮釋之特色。首先第一章，筆者摘述本文研究之緣起，第一節介紹筆者個人的研究動機與目的，在閱讀王驥陸居士《大鑑禪師法寶壇經述旨》的同時，對其經典詮釋方法甚感興致，進而想探究其佛學思想修證系統為何，印心宗成立之因緣以及法脈之傳承經歷，印心宗第二代傳人王驥陸居士之生平事略還有他的佛學思想，都是本文將進一步研究探討的主題。

第二節介紹本文的研究方法，依循傅偉勳教授所提倡的「創造的詮釋學」五個層次，由外向內，由淺入深，從有相到無相，探索佛法的奧妙。由於「創造的詮釋學」屬於一般方法論，可擴延其適用功能，成爲一種思想的延續、繼承、轉化或現代化等等廣義的詮釋課題，不僅能統合我國傳統以來的「考據之學」與「義理之學」，藉由此研究方法也可以對詮釋對象做出「批判的繼承」與「創造的發展」。筆者先將王驥陸居士所有著述做全面性的蒐集，再予以分類及歸納整理。王驥陸居士生平的重要記事，所有流傳於後代的論著做詳細的研讀。從他的著作裡將他實際說過的話整理出來，藉由他對經典的解釋以及他的演講語錄當中，探尋他想要表達的是什麼？盡量如實客觀地詮釋原典內在的意義。接著從王居士種種思惟理路找出線索，探討他可能想要表達說給後人聽的義理是什麼。進一步找出更深一層結構，設法探查身處於現代的我們，可以爲王驥陸居士補充些什麼給與他有緣的學佛者，再將建言陳列在此篇研究論文當中。

第三節文獻探討筆者將所有的參考文獻分作兩類，一類是有關《六祖壇經》的惠能思想，另一類是有關於心中心法相關研究文獻。對前人學者在其作品上有論及王驥陸居士《大鑑禪師法寶壇經述旨》的增刪改文意見，或引用王居士著作思想的這些作品，都將成爲筆者研究的參考文本，逐一呈現在此章節裡。第四節則簡略地介紹本文的主體架構，敘述各章節題綱以及簡介各章節內容。

第二章主要闡述王驥陸居士與印心宗之因緣。首先在第一節先介紹王驥陸居士的生平事蹟以及學佛的歷程。以二十二歲的年紀就立志要弘揚正法，王居士弘法本來想出家度眾，但大愚法師指示他，就以居士身分弘法更爲方便。王驥陸居士修心中心法印入心地之後，再重新研究佛經，體悟到明心之後再學經與以往截然不同。在天津十年，王驥陸居士除了灌頂授法之外，他還完成許多釋經著作，以及演講語錄。

第二節陳列出王驥陸居士之著作，王居士生平著作很多，可惜大都於文革時期遭毀之殆盡，所剩之著述由後人結集整理，大致可分爲經文抉隱跟講演語錄。所詮釋之經典皆爲世人喜讀之了義經，王驥陸居士認爲各種經文佛學名詞很多，古文又艱深難明，以致青年學子讀經會感到困難重重，不得其門而入，王驥陸居士對經典之解釋遣詞，盡量簡單易於明瞭。除經典之分段貫釋之外，王居士另著

有《乙亥講演錄》、《入佛明宗答問》、《學佛叢談》、《印心隨筆》、《觀微雜說》、《養生論》、《淨語錄》等等，皆為淺顯易懂之文章。

第三節闡述民國初年密教的復興概況。近代佛教復興運動的先驅楊文會居士，早在一八七八年隨曾紀澤出使英法，在倫敦結識日本佛教學者南條文雄，此後雙方展開佛學研討，在南條的協助之下，楊文會居士從日本陸續搜尋到不少中國佚失已久的佛教著述，開啓中日佛教的頻繁往來。日本佛教有東密、台密兩大系統之分，皆傳自中國，但也都在日本有教理組織跟儀軌上相當的發展，成為日本重要的佛教宗派。民國初年復興唐密的主要人物，有純密、大勇、持松、顯蔭、曼殊揭諦、又應、慧剛、海印、談玄、悟光等諸位出家僧人，以及桂伯華、王弘願、程宅安、顧淨緣、江味農、陳濟博等諸位在家居士，其中又以桂伯華東渡時間最早。本節擇以東渡之後歸國弘揚密教影響最大的僧人：大勇、持松、顯蔭三位法師之弘法過程做簡單介紹，並探討民國初年杭州靈隱寺方丈慧明法師弘揚之禪密雙修，與印心宗的禪淨密三修之關聯性。

第四節印心宗綜述，簡介印心宗之成立。乃民國二十年代行於世之無相密心中心法，此法旨在「以心印心，直下見性」，修行此宗以「明心見性」為主，《佛心經》為印心宗之法本，六印一咒為其修持之方法，此法「以禪為體、以密為用、以淨土為歸，融禪、淨、密於一爐」，一切修法內容，皆為印心宗始祖大愚法師親證實修後所定，只要能坐上兩小時，無論男女老少皆可修持，為當時方便修持的法門之一。大愚法師於一九三一年傳法給王驥陸居士，任命為印心宗二祖。

第三章王驥陸論佛教各宗。王驥陸居士在兒童時期即能讀誦《金剛經》，背誦《心經》。初期學佛修淨土法門進而參禪，最終虔修無相密乘心中心大法，如他所言已「深得三昧，明心見性」。本文要研究「融禪淨密於一爐的心中心大法」，就得先將王驥陸居士，對於淨土宗、禪宗、密宗的論點做一番考察。第一節先藉由前人知識介紹淨土宗基本理論，再詳述王驥陸居士對於淨土修持的問題，以及念佛法門之觀點。例如念佛之前應先具備幾個先決條件、念佛的要義以及淨土修持的種種問題。

第二節關於禪宗的法意如何，以及修習禪定法門之要點，王驥陸居士都有所著墨。心中心法兼弘禪淨各宗，第三節是談到關於修持密宗應該以何為主，以及密宗「即生成佛」之義，王居士都有所論述。王驥陸居士說每個人學佛的機緣不同，法亦隨異，告示行人「可取密宗實義之事修，以證顯教圓義之空理。」

接著第四章進入王驥陸居士佛法實踐的體系做探討，他對於一個學佛者，從初發心、正修、到證道啓用的修證系統，以及發展歷程及修法次第作介紹。接續開啓王驥陸居士學佛的思想中心，第一節對於修行的緣起，王驥陸居士是如何啓發大眾的信心、痛切心、勇猛實行心，使與佛菩薩所說的經論相契合，「轉迷為覺，度苦厄、了生死。」第二節在學佛發心之後，探討修行實踐的方法，首先「正因地」，將修行的經緯劃定擬綱目，然後依「信願行」做三大綱，有條不紊地如實修行。第三節談「修行的結果」，修行法門，不外乎「修以開悟」，和「悟後正修」二門。修行之後開悟者，悟此心地，認識「本來面目」，得「先破無明。」

悟後正修者，是在「明心見性」之後，起「般若妙用，掃蕩習氣。」前為「明體」，後為「啓用」，「定慧交資，體用合一」是心中心法之特色。印心宗以「總持法識自本性為體，般若法啓發方便為用，淨土法證入圓覺為歸。」從修行的緣起，進到修行的方法，再將修行所悟得證得的結果，自己加以考證印之，「借鏡自照，下座後時時觀照自己」，這是心中心法修持的另一個特色。

第五章為王驥陸居士的經典詮釋。王居士修心中心法「印入心地」後，再重新研究佛經，深覺明心之後學經與以往截然不同。在天津十年除了灌頂授法之外，他還完成許多釋經著作。第一節為王驥陸居士分判《般若波羅密多心經》為七分的分段貫釋。第二節為《金剛般若波羅蜜經》二十分的分段貫釋。第三節為王驥陸居士《大方廣圓覺修多羅了義經》之抉隱。第四節為《佛說阿彌陀經》分段正義。王驥陸居士對經典之解釋，所做詮釋淺顯易懂。筆者並在本章第五節，探討王驥陸居士在《大鑑禪師法寶壇經述旨》經典原文後面，所建議之增刪改文，將原文及改文一一列出，附上王驥陸居士改文之理由，以方便原文與改文之對照，探索其經典詮釋之特色。學佛者閱讀佛教的經典文字，理當「依義不依文」，不執著於文字而起紛爭，只要義理能通順，不著意於文字，即可自見「本性清淨」之相，法露均霑。

第六章結論，首先淺談筆者研究此篇論文之心路歷程，從初次閱讀《大鑑禪師法寶壇經述旨》裡，針對神秀大師以及惠能大師所作的偈，王驥陸居士也回應了一個非空非有，不空不有的四句偈，產生了筆者研究的原動力，一路走來深入經典教理，對佛教不同法門度眾之異同，以及研究過程當中所得到的智慧的啓發與生命的成長做一回顧。也回顧本文各章節的內容主題，詳細檢視一番，做為本文之總結。

第二章 王驥陸與印心宗

第一節 王驥陸的生平事蹟

一、海鹽出生、天賦聰穎¹

西元一八八五年三月二日，在浙江海寧市鹽官鎮，有一望族「有懷堂」王欣甫君，與海寧硤石望族蔣氏生下第六公子王驥陸，諱名幸基，字驥陸(相六)，號「仁知居士」，著作上的署名是：「菩薩戒多傑海鹽王驥陸」、「浙西菩薩戒優婆塞王驥陸」。王驥陸居士的父親一生正直，因守正而去官。母親蔣氏為一個虔誠的佛教徒，擅長畫蘭花國畫，號稱「硯香老人」。王居士誕生的時候，與虛雲老和尚一樣呈「瓜胎」狀，初墮地為一肉團，破之得男，時人視此現象為瑞兆。

王驥陸居士在年少的時候，曾多次跟隨母親去普陀聖山朝拜，觀世音菩薩大慈大悲的弘願深印其心，在此時已扎菩提心根。小時候就能讀誦《金剛經》，《心經》也能背誦如流。

青少年時期「熟通經史」，十八歲即中秀才，在上海聖約翰大學攻讀英文。二十二歲擔任翻譯官隨欽差大臣赴印度南洋一帶考察，一一朝拜佛陀修行聖地，並學習梵文，「謁高僧，求佛法」，立志為弘揚正法、利益眾生實學苦修。

二、供職政府、初修淨土²

從印度回國後，供職北洋政府交通部，初修淨土，皈依霞光和尚。那個時期學佛，正如王驥陸居士自述：「雖痛切學佛，惶惶若恐不及；雖未能發明心地，然已知不可限於一宗矣。」³故廣求各宗，進而修禪。

二十年代擔任川、康、藏、黔、滇五省電政督辦，設督辦衙門於成都，與四川軍閥劉湘等人周旋數年，目睹軍閥火拼荼毒黎民，遂看破仕宦浮沉，放棄高官厚祿，離開四川，返京之後拜廬山東林寺大愚法師為師，成為法師門下得心髓之大弟子，虔修無相密乘心中心大法，據他所說已經「深得三昧，明心見性」。

三、修無相密、深得三昧⁴

¹ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁9。

² 參王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁10。

³ 王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁10。

⁴ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁11。

二十年代至三十年代，王驥陸居士創辦「學佛研究會」(即印心精舍的前身)開壇講經傳法。王驥陸居士弘法本欲出家，但大愚法師覺得當時以現居士相弘法，更為方便，故令其以居士身份弘法。

印心宗——無相密中心法，是本世紀二十年代行於世之法，其宗「融禪、淨、密於一爐，破一切法見至極究竟地」。儀軌簡單不必設備種種供養，只要能坐二小時者，無論男女老少貧富貴賤皆可修持。印心宗之開山祖師大愚法師，目睹二十年世界大戰後民苦動亂，社會動盪，天災人禍，恐怖不安，修行條件極差，且修行人不得要領。爲了「濟世救苦」，大愚法師苦修七年，於定中得普賢大士灌頂，傳授此密部最高之「第四真如門，直證心田之妙法」。此密「不取於相也不離於相，三分之二爲佛力，三分之一爲自力，從八識修起，首破無明，後降蓋障，於短期內可使行者證入無念時之本來面目」。「悟後修」，是印心宗的特點。

爲使世人知道有此善巧方便法門，大愚法師下山之後，所到之處略顯神通，求法者竟雲集而至。當時正值軍閥混戰，有軍閥妄圖藉「神通之力」獲勝，大愚法師以佛門大悲之義勸其息戰，卻未獲軍閥所接受，法師遂易裝隱遁四川，當時大愚法師識王驥陸居士弘法因緣已屆成熟，令王居士「灌頂授法」。囑咐王驥陸居士正式繼紹法位嗣法傳道，後人尊爲「印心宗二祖」。

四、灌頂授法、釋經著作⁵

自三十年代起，王驥陸居士在天津、上海等處相繼成立印心精舍，灌頂授法。兩年之內在天津講座四百餘次。王居士傳法強調「法之當機，乃名正修」，隨其機之利鈍而予以正法，使其先「明心見性」，證得「根本智」後再勤除習氣，方可了生死。王居士印入心地之後了知，明心後再學經與以往截然不同，平常除「灌頂授法」外，也完成許多釋經著作，計有《乙亥講演錄》、《入佛明宗答問》、《心鎧》、《金剛經分段貫釋》、《心經分段貫釋》、《學佛最初之決定》、《六字大明咒修法》、《修心要訣》、《金剛壽》、《我有煩惱嗎》、《千偈瑜伽焰口》等。

抗戰中期，王居士應居士們之邀請，由天津赴上海傳法，在海寧路錫金公所設「印心精舍」繼續灌頂授法，王驥陸居士生活樸素平等待人，選擇弟子重德重修不求供養。並常諄諄告人：「學佛是要認識自己，了達人生觀，明白做人的所以然。」⁶

五、現病於滬、安然而終⁷

抗戰勝利前後，王驥陸居士先後在上海、天津啓建四十九天護國息災法會。

⁵ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁12。

⁶ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁14。

⁷ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁15。

一九五八年，王居士現病相於上海寓所，仍諄諄開示學人。同年十二月十六日預知時至即將離去，特召大弟子李鐘鼎、吳禮門等人及長女佛寶(漱文)重囑：

此中心法是末法時代最易親證本來面目的最好、最迅速、最簡捷的大法。修禪宗靠自力，無二三十年甚難徹了，且痛師資日少，時代不同，求其普及甚難，而心中心法，儀軌簡單，證得尤速，專心修持二、三年可抵得上二、三十年之功。⁸

並再交代：

我大愚師尊千辛萬苦，七載修行，於定中親得普賢大士灌頂傳授開此法門，大事因緣，其在此乎！吾恐人之未明因緣，當廣為弘揚以告他人，幸勿因人事而誤大法，務必以大局為主則護法功德有勝於三千七寶之施矣！切記，須以此大法廣為弘揚，濟世度人。⁹

至此，王驥陸居士遂結「隨心陀羅尼印契」，右側吉祥臥，安然辭世。



⁸ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁15。

⁹ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁15。

第二節 王驥陸居士的著述

(一)《般若波羅密多心經分段貫釋》¹⁰

《心經》，是闡述大乘佛教的空與般若思想的經典，是大品般若及小品般若的實相教理，也是《般若經》系列之中一部極為重要的經典。王驥陸居士在一九五〇年開講此部經。他將《心經》判分為七分，各分大意：「總持分第一」：總持《心經》之全義，故曰總持；「色空分第二」：外無境則心不起，內無見則心不立，以慧照破內外二色，心空矣；「本來分第三」：法本不有，法本不無，心本不生，本體不生滅，本分專言本來之體；「法用分第四」：般若本體用而顯，般若之妙能起用，法之妙用在無著，解空當能無執取，此分專言啓用之法；「果德分第五」：三世諸佛果德圓成者，必依於般若修，修至一切空淨，方名波羅蜜多也；「證知分第六」：此分專言行者證知境界；「祕密分第七」：此分意謂心地祕密不可言表，但以咒表而已總結全文。前五分為前半部《心經》，表無實，皆在功用地，尚可言說者而說，由有轉空。下二分為《心經》後半段，表無虛，已離功用地，非可言說者而說，由空轉有，總合表「無實無虛」之義，亦即如來諸法如義之意。

(二)《金剛般若波羅蜜經分段貫釋》¹¹

此部《金剛般若波羅蜜經》，是大乘佛教般若部重要經典之一。這部經的中心思想，是藉由說明實相的本質即是「非空非有」，要我們學佛要懂得布施，讓我們學習放下一切執取。此經王驥陸居士在一九三三年，在浙江所開講，他參無著大士之經意，將此《金剛經》判之為二十分，再附以小分分段貫釋，闡釋初修人降心之法要，與本經主要綱領。

(三)《大方廣圓覺修多羅了義經抉隱》¹²

此部《圓覺經》主要內容是釋迦牟尼佛回答文殊、普賢等諸位菩薩，就有關修行菩薩道所提出的問題，以「長行」和「偈頌」形式，宣說如來「圓覺」的妙理和方法。王驥陸居士在印心精舍講演過兩次，兩次講法不盡相同，為使讀者了然經義，抉取十二分精義分為十二分，最後加一總抉，欲將經內隱義詳盡解釋清楚。

¹⁰ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁677—686。

¹¹ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁711—824。

¹² 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1073—1184。

(四)《大鑑禪師法寶壇經述旨》¹³

《六祖壇經》是王驥陸居士在一九四三年所開講的。王居士以丁福保居士所著作《六祖壇經箋註》為底本，若覺文字上有不通順之處，即量予補充，增刪改文註明於後。其改文與原文之對照，本文將另立章節陳述，以便窺探王居士之經典詮釋方法，以及其增刪改文理由依據為何。

(五)《佛說阿彌陀經經義略說》¹⁴

諸佛隨機施化眾生方便多門，但歸元無二。然而在一切方便法門之中，最直接簡捷至圓頓者，則莫若念佛法門求生淨土。王驥陸居士在此經義略說開首就提到千百年來唸佛的人眾多，成就的人卻很少之原因，無非貪便宜不耐吃苦，不明心要力量不足，分宗立派穢淨之見橫生，以及不得持名法門之訣竅。¹⁵王驥陸居士首先解釋淨土之義，簡介「念佛法門修持之方法」，種種都屬起用之法，反問自己即屬「觀照妙用」，以能觀之心破所觀之境，最終「能所兩忘」，念佛三昧，為無上寶王，此為不思議法門。

(六)《乙亥講演錄》¹⁶

這是王驥陸居士於歲次乙亥(一九三五)年，在天津印心精舍所講演的開示語錄。此講演錄分為三分，初為啓機分，以「啓發大心承當為因」，次為正修分，以「當機授法實修為緣」，三為印證分，以「修後開悟印心為果」，是學佛者自始至終，從發心、正修、到證道啓用的修證著作。本文將在第四章學佛修證系統詳加論述。

(七)《入佛明宗答問》¹⁷

此文是王驥陸居士在庚辰(一九四〇)年，以問答方式將學佛人在修行的過程之中，所遇到的疑難問題，或可能會發生的學習困障，以及處理在「定境中」可能出現的種種現相，又該怎樣掌握「開悟」的時機，以「親見本真」等等，皆一一詳細說明。為使初發心者，能得入佛之門，已入門者，能得「明宗」之路，必先知道所以謂的「佛」與「宗」，究竟是一還是二，然後豁然於所謂的「入者明者」，如此而已。很多人學佛不明宗旨，非但不能入道，也可能造成分門別戶，道此長彼短，更有走火入魔之虞慮。王驥陸居士說：「宗既不明，佛固不可得而

¹³ 王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁873—1055。

¹⁴ 王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁1185—1208。

¹⁵ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁1185。

¹⁶ 王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁59—266。

¹⁷ 王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁267—374。

入。」¹⁸世人在佛法上分宗立派之執見，猶如黃金在火爐裡漸漸鎔化，方能「同歸性海，共證菩提。」

(八)《印心語錄》¹⁹

這是王驥陸居士在一九四八年，有感於現代人修法之「因地不正」，或道德淪喪，社會風氣不良，而需要用以矯正者；或有志學佛弟子想要進修，而不知道該從何處下手，或不明「心與性」之區分和聯繫，而為他們啓示者；或雖然已經修習多時，仍不明如何能「明心見性」，或於見性後，又如何向上起用打成一片而為之指點、教導者……種種有益身心，窮理盡性之要語紀錄流傳以維護世道人心。內容有印心學人「入佛門明宗旨」之〈入道指南〉；「闡釋心性非一非二」的〈明心別錄〉；「念佛法門要義與修持問題」的〈淨土法要〉；「初學佛如何分清理路、如何了生死」之〈學佛叢談〉；談「養生之道、養身要訣」的〈養生論〉；「觀人百喻、雜談苦惱」的〈觀微雜說〉；以及談簡捷禪定與放下法門「真心息妄」跟六字大明咒之〈修心數法〉；淨語錄的「悟心銘」²⁰以及開示法語，內容在在都是為了告誡以後學子，欲了生死者，唯從此「心地法門」下手。

以上的著述大約可分為兩大類，一類為經典之注疏，如(一)、(二)、(三)、(四)與(五)，另一大類為王居士之講座紀錄或著述，如(六)、(七)與(八)，此二大類經由明真居士重整結集為《王驥陸居士全集》。

¹⁸ 王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁268。

¹⁹ 王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁399-414。

²⁰ 「悟心銘」：不是有心，不是無心。不是不見，不是不聞。了了覺知，不著見聞。蕩然無住，是名無心。心若無住，妄依何立？妄既不立，夙障自除。問心何來，因境而起。境亦不有，同屬幻影。妙用恒沙，盡是緣心。緣心息處，頓證無生。無生實相，非可眼見。杳杳冥冥，其中有精。證悟之者，名曰見性。是故無求，心自寧一。無心可惑，即是大定。得大定者，無動無靜。無得無失，無喜無瞋。本位不移，起應萬機。不變隨緣，即無生死。成佛要訣，如是而已。見王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁669。

第三節 民國初年密宗概況

密宗，是中國佛教八大宗派之一，原本佛教是沒有顯、密的分別，但在不同的時空因緣之下，爲了救度各類的眾生，因而產生各種不同的教相、教法，而這些種種教相、教法甚至有其矛盾之處，因此後代祖師大德爲了安立這些不同的教法而有了種種的判教，並且藉由判教以標舉所學爲最究竟、最高深的佛法。例如天台宗以《法華經》爲最高的經典，依此經而安立佛陀的五時說法，並以藏、通、別、圓來建立各教法的差別。而密宗的修法儀軌相當複雜，從皈依到灌頂至金剛上師，都有它一定的程序，與顯教簡易修法之方便迥然不同，爲了與其他宗派有所區別，才會有顯教密教之分別。就中國現在傳行的密宗而言，可分爲日本密宗（東密）和西藏密宗（藏密）兩大系統。唐代密宗東傳日本，主要是在中晚唐，也就是日本的奈良末、平安初期。在此之前，只有三論僧道慈於開元初入唐，問道於善無畏。後來取回《求聞持法》及《大日經意釋》等，但並沒有發生多少影響，九世紀開始才有不少日本僧相繼入唐求取密教，密宗教法於是東傳日本。在入唐求密的日本僧人當中，有八人後來回國創宗立派，弘揚密宗教法，史稱「入唐八家」。其中空海建立了真言宗，最澄建立天台宗。這兩個宗派都與唐代密宗一脈相承，所傳之教法均屬密宗。真言宗是完全密教派別，天台宗則並傳天台宗和密宗兩種教法，顯密各半，故後人言及日本密教，稱天台宗之密教爲「台密」，而真言宗以東寺爲根本道場弘傳，稱其爲「東密」。²¹在東密方面弘法大師在其所論的《辯顯密二教論》、《寶鑰》、《十住心論》中就有明確的說明，西藏密教在宗喀巴大師的《密宗道次第廣論》亦有其判教的方式，來解說顯密的不同。王驥陸居士則說「顯爲方便，密爲真實。」²²

從中國佛教的歷史上來看，密教曾經盛行於唐朝，衰敗於宋，而禁止於明。雖然有「蒙元敬崇番僧，滿清奉仰喇嘛」，但當時的西藏密教，也僅傳播於宮廷之內，並非漢地一般民眾可聽聞學習之佛法。密宗作爲一個獨立宗派，從唐代後期就一直未再流行於世。漢地的佛教徒得以再度接觸密宗，是在一八九五年，中日甲午戰爭清廷割讓台灣，日本的佛教隨著軍隊傳來台灣的「隨軍佈教」。當時，日本佛教界派僧侶們來台灣成立臨時局，以慰征討的日軍及其家族，待各地平定之後，即開始他們的佈教活動，日本真言宗便是此時比較受到注目的宗派之一。那時候在台灣日本人並不多，所以展開佈教活動的時候連漢人也成爲傳教的對象。

民國初期漢代佛教重新復興，而密宗也順藉這股復興之風傳播開來。太虛法師曾說：

²¹ 呂建福：《中國密教史(二)》(新北：空庭書苑，2011年)，頁274。

²² 參王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁139。

近數年來，中國大乘八宗，漸次流行而耀光彩，密宗亦應時崛起。先則京也、粵也、鄂也、蜀也，密風密雨，櫛沐已久。今則江浙亦莫不披靡其風化焉。²³

秉持八大宗派共揚的理念，太虛法師相當支持密宗的復興。一九一五年日本對袁世凱政府提出「對華二十一條」密約當中，其中第五條第七款是日本人在中國可以有自由傳教的權力，正式展開日本的佛教返回中國。²⁴此時密宗的一時復興，也跟大家團結反日愛國也有關係。日本指出密教在日本相當風行，而在中國是為「絕學」。這種說法引起中國佛教界相當不滿，並開始留意密教，希望重新建立屬於中國自己的密法宗風，所以有不少僧人去日本或進西藏學習密法，在這些東渡日本學法的人物中，出家僧人主要有純密、大勇、持松、顯蔭、曼殊揭諦、又應、慧剛、海印、談玄、悟光等人，在家居士主要有桂伯華、王弘願、程宅安、顧淨緣、江味農、陳濟博等人。²⁵對於這些人太虛法師則認為：

此數人中，於教理素有研究者，只大勇、持松、顯蔭諸師耳；故真能荷負吾國密教復興之責者，亦唯其三人耳。²⁶

由此看來東渡到日本學密的人數雖多，但因為時間長短不一，密法上造詣也不一，學密最有成就的，應該就屬大勇²⁷、持松²⁸、顯蔭²⁹這三位法師。

民國初期，密教最先折流中國而弘傳的，就是以空海弘法大師為始祖的日本東密，接著台密，最終轉向藏密。東密為唐密的衍化法門，回流中國是為了竭力提倡「即身成佛論」，導向密教高於顯教，宣揚密教以抑顯教，其中最特別的是廣東王弘願³⁰居士以「白衣」之身的弘密活動，直接造成了佛教修持的雙重危機，

²³ 太虛法師：《太虛大師全書》第三十冊，（臺北：善導寺佛經流通處，1998年），頁2877。

²⁴ 賴永海主編：《中國佛教通史》（高雄：佛光文化，2014年），頁313。

²⁵ 賴永海主編：《中國佛教通史》第十五冊，（高雄：佛光文化，2014年），頁512。

²⁶ 太虛：《中國現時密宗復興之趨勢·太虛大師全書》第三十冊，（臺北：善導寺佛經流通處，1998年），頁2880。

²⁷ 釋大勇（一八九三年出生—一九二九年），俗名李錦章，四川巴縣人。畢業於法政學校，民國初年先後在軍政、司法等方面任職。一九一九年隨太虛剃度出家，法名傳眾，字大勇。賴永海主編：《中國佛教通史》（高雄：佛光文化，2014年），頁512。

²⁸ 釋持松（一八九四年出生—一九七二年），俗姓張，法名密林，原籍湖北荊門。自幼接受私塾教育。父母亡故後，他於一九一一年投荊州鐵牛寺出家。兩年後，又到漢陽歸元寺受具足戒。在寺中聞《楞嚴經》，未達經義。翌年，適聞上海在「中華佛教華嚴大學」之設，遂入月霞法師（一八五七—一九一七）創辦的「華嚴大學」預科班，修習賢首教義。賴永海主編：《中國佛教通史》（高雄：佛光文化，2014年），頁514。

²⁹ 釋顯蔭（一九〇二年出生—一九二五年），俗姓宋，名金雲。出家後法名大明，字顯蔭。江蘇省崇明縣人（今屬上海市）。十七歲時畢業於本縣師範講習所，因感世事無常，遂前往寧波觀宗寺，禮諦閑老和尚（一八五八—一九三二）為師，剃度出家，並於慈溪五磊寺受具足戒。賴永海主編：《中國佛教通史》（高雄：佛光文化，2014年），頁516。

³⁰ 王弘願（一八七六年出生—一九三七年），原名王師愈，號慕韓，廣東潮州人，為前清秀才出身。從其師法韓愈的名號上，可以看出，王弘願在早年是崇儒反佛的思想傾向。據稱，四十歲後，王弘願因讀《華嚴經》有所省發，始信佛法，改名為弘願，號大心居士、圓五居士。賴永

以白衣之身登壇傳法，引起佛教界對於中國佛教修持禪淨雙修的有效性與合理性，以及對顯教傳統修持法門的權威性再度重視。一九一九年，王弘願漢譯日本僧權田雷斧所撰著的《密宗綱要》一書，共六萬餘言，將東密修法譯介進中國來。太虛法師爲了擴大該書的影響力，利用在杭州剛創刊不久的《海潮音》月刊，對於密宗的弘傳以及其修法的態度相當積極主動，特別推出《密宗專號》，而且還在此月刊的前二期中，專門出告示提醒讀者，如果沒有先研究王弘願居士所譯之《密宗綱要》，則雜誌的《密宗專號》將不得其門而入。經過太虛法師在《海潮音》一番明顯的宣傳介紹，使得眾多學佛者乃至佛教僧人，開始轉向對密宗修法的關注。在太虛法師的支持下，王弘願又陸續從日本著作翻譯出《曼荼羅通解》和《大日經住心品續弦密曲》等密宗書籍，同時著作了《日本密教高祖弘法大師傳》、《慧果阿闍梨傳》和《密教的數息觀》等介紹日本真言宗的書籍和文章，分別刊載於《海潮音》和《世界佛教居士林刊》等雜誌上。還託人從日本高野山購回日本僧空海在唐學習時所記錄的筆記《金剛經義訣》，並出資翻刻印行。此書的重返中土，對當時佛教界了解唐代密宗的狀況，以及對慧果的思想，提供了重要的線索。³¹隨後，《海潮音》月刊又相繼推出顯蔭、持松等人東渡學密而撰寫的相關文章。太虛法師主編的《海潮音》月刊，應該說對於民國初期的東密的弘傳，起了輿論宣導、推波助瀾的作用。一九二二年，曾在杭州就讀於華嚴大學的持松法師，會同太虛法師的弟子釋大勇，一同東渡到日本修學密教。一九二四年七月，高野山東密師尊權田雷斧親自到中國灌頂傳授密法，王弘願以白衣居士的身分，竟在短短的十二天當中，就獲得東密師尊阿闍梨的資格，此舉開例現代白衣灌頂傳法之先河，直接引發了日後民國佛教界的軒然大波，竟至成爲著名的「王弘願風波」或「王弘願事件」，不僅使得以白衣之身弘傳密宗的王弘願，成爲弘揚密宗的功臣，而且還使得談論東密修持成爲當下時尚話題。³²

大勇法師是太虛法師的弟子之一。一九二一年大勇在北京廣濟寺聽太虛法師講授《法華經》，當時日本真言宗僧佐伯覺隨正在北京宣傳日本密宗的教義。覺隨邀請太虛法師一同前往日本學習密法，太虛法師並無意願，而大勇有此意隨即跟覺隨一起前往日本，到了日本之後因爲覺隨另有圖謀，兩人不久即分道揚鑣，大勇法師經輾轉訪得天德院金山穆韶阿闍梨，卻因學費不足，不久即被迫中止。一九二二年再次東渡並邀請持松法師一起同行，到了日本直接入高野山密宗大學專修密宗，在金山穆韶阿闍梨將近一年的指導之下，接受傳法灌頂，順利取得阿闍梨位後並於一九二三年歸國。回國後接受上海江味農和吳璧華等居士的邀請，在滬杭兩地開設灌頂壇場，傳授十八道等修法，與之皈依跟隨學法者人數頗多。接著受太虛法師之招前往武漢，於武昌佛學院內先後十次開壇傳授密法，灌頂受法者達二百三十七人。其中除了佛學院的學員之外，還有李隱塵、趙南山、孫自平等當時一些社會名流。於此同時，持松法師也在武漢寶通寺開壇傳法，密法也

海主編：《中國佛教通史》（高雄：佛光文化，2014年），頁517。

³¹ 佛光山文教基金會總編：《中國佛教學術論點》第42冊，（高雄縣：佛光山文教基金會，2001年），頁202。

³² 參賴永海主編：《中國佛教通史》（高雄：佛光文化，2014年），頁518。

因此在武漢盛極一時。³³

持松法師到日本高野山真言道場，禮天德院金山穆昭阿闍黎，受古義真言宗中院一派之傳授，獲得第六十三世阿闍黎位。一九二三年學成歸國後先在杭州弘密。在普提寺做為傳法灌頂的弘法道場，開壇傳密，從之習咒印密法者，多達百餘人，盛行一時。太虛法師因籌創「武漢佛學院」，漸把弘法中心移到武漢。因此持松法師的傳密活動亦即跟隨轉往湖北武漢，赴武昌住持洪山寶通寺建立瑜伽堂，購置法器，繪曼荼羅，並講經說法，開壇灌頂，成立真言宗根本道場，使武漢洪山寺成為近代密宗復興的一個中心道場。一九二六年持松法師又至京都睿山延曆寺，學習天台密教儀軌以及教法，又重返高野山，依金山穆昭阿闍黎尊者，受三寶院安詳寺各流傳授及口訣，兼習梵文悉曇。學成回國前，金山穆昭傳付其珍藏的金剛界、胎藏界兩幅大曼荼羅。持松法師此趟日本東行不但從權田雷斧僧正受學新義真言宗各流曼荼羅，也修學台密儀軌及其教法，更加鞏固了持松法師回國之後弘傳東密的正統地位。持松法師論密宗，是深入顯密經論，並基於華嚴立場而對真言密法加以會通闡釋，超越了譯介日本密宗著述的初期階段，開始進入顯密對話的義理闡釋。以華嚴判教攝取東密的識見，堪稱是民國初期出家僧人對密宗研究的一大進展。³⁴

顯蔭法師十七歲就在慈溪五磊寺受具足戒，受戒之後回觀宗學社學習天台教觀，是所有學僧當中最年輕的。從觀宗學社畢業之後繼續留在社中研究經藏。一九二二年到上海就任「世界佛教居士林」編輯部主任，一九二三年，顯蔭法師即東渡日本求學，成為民國初期第二批東渡學密的僧人。到了日本，顯蔭法師直接上高野山學密，依天德寺穆昭阿闍黎研究密教，學習密法儀軌接受灌頂法門，佩法身佛心印。同時他並考察日本佛教的現狀，致力於中日佛教文化溝通。當時顯蔭欲促進在日華僑對祖國佛教文化的認同，曾草訂〈遠東佛教協會組織大綱〉，意以傳播中國佛教文化。一九二四年，正值太虛法師發起召開「世界佛教聯合會」。顯蔭法師即在日本鼓吹與做聯絡的工作，極力促成日本佛教界與學術界組團，參加在廬山召開的「世界佛教聯合會」。這其中與日本佛教學術界廣泛聯繫，顯蔭法師對日本佛教佈化的政治性也有了相當深刻的認識。一九二五年顯蔭在高野山完成學業，回到上海。回國時，曾經受日本佛教著名學者高楠順次郎之請託，為日本藏經刊印會，提供尚未入藏的中國重要佛學著述。由於顯蔭法師在日本高野山修學密教時，身體已染上疾病，回國之後又忙於搜集佛學著述，最後病重終致病逝，得年僅二十四歲。顯蔭法師「學通經藏，融會空有，兼攝禪教，文擅詩賦。」雖然生命只如曇花一現天才早逝，但留下了一些珍貴的佛學著作，例如翻譯《真言宗綱要》，著作有《密教傳燈之根本要義》、《日本之密教》、《妙法蓮華經秘要記》、〈佛法救世之根本要義〉、〈真言密教與中華佛法之關係〉、〈再論真言密教與中華佛法之關係〉、〈十八道加行作法秘記〉、〈顯密對辯章〉、〈丁福保佛學大辭典

³³ 佛光山文教基金會總編：《中國佛教學術論點》第 42 冊，（高雄縣：佛光山文教基金會，2001 年），頁 513。

³⁴ 陳永革：〈民初顯密關係論述評——以密教弘傳浙江及其效應為視角〉，《普門學報》第 24 期，（2004 年 11 月），頁 139-180。

序)、〈新修大藏經序〉、〈一切經音義彙編序〉、〈梵字源流考〉以及《留東隨筆》等。對於真言密法，顯蔭法師則認為，唯有通過「口誦真言，手作契印，心觀阿理，身、口、意三業相應」，才能獲得法身如來的「三密加持」，收「即身成佛」之速效。³⁵

當東密在長江以南諸省方興未艾之際，中國本土的藏傳密教亦在民國十二、三年間傳入內地。一時之間，東西密法共同影響漢地佛教。民國初期，先有東密的傳介，後有藏密的傳播，二者在時間上雖有交叉之處。但影響的方式及方法卻有所不同。東密的傳弘與修學，表現出較為自主且自發，主要屬於漢地顯教佛僧的個體行爲；而藏密的弘傳，則表現爲準官方的形式，通過舉辦諸如「金光明法會」、「時輪金剛法會」等藏密法會而展開。在持松、大勇、顯蔭等諸位法師先後東渡日本求學東密，大勇、持松法師學成回國後，也都曾在杭州展開弘揚東密的傳法灌頂活動。在一九二四年間，密教班禪、白普仁、多杰尊者集於北京弘揚藏密，聲勢也非常浩大，影響地區波及江南，此時在浙江地區開始有藏密之傳揚。這個階段的主要特點，是東密與藏密同時並傳。一九三二年，由密藏院發起，首先在北京雍和宮太和殿啓建時輪金剛法會，常惺法師還專門爲此發布了一篇題爲〈時輪法會勸發起文〉爲之鼓吹，並強調藏傳密法有著秘密加持的非凡他力，效用將更爲宏大和殊勝。所謂的「時輪金剛」，是西藏黃教密宗無上瑜伽五大金剛密法之一，對於設壇、供養、灌頂、誦咒等修持儀軌都有相當複雜的嚴格規定。而身爲黃教宗主的九世班禪，親自出席主持法會，勢必引起佛教界對密法修持的興趣。班禪在杭州靈隱寺舉行法會時，太虛法師亦從寧波趕往杭州，參加法會活動，並隨喜從九世班禪受金剛阿闍黎灌頂，執弟子之禮。太虛法師禮敬班禪之舉動，無疑更助長了佛教界對藏密修法的更多關注。事實上，班禪的時輪法會活動，政治意味遠多於傳法的宗教意味。在這種從密法流行，造成對中華佛教傳統修行範式的衝擊，以及其流弊的深切反思中，太虛法師逐漸形成了「中華佛教的特質在於禪」的識見。太虛法師明確的提出：

晚唐來禪、講、律、淨中華佛法，實以禪宗骨子。禪衰而趨乎淨，雖若有江河就下之概，但中華之佛教，如能復興也，必不在於真言密咒與法相唯識，而仍在乎禪。禪興則元氣復而骨力充，中華各宗派之佛法，皆藉之煥發精彩而提高格度矣。默察中華佛法將來之形勢，禪宗內感衰弱之隱痛，外受密術之逼拶，旁得法相唯識研究之結果，欲求實證乎離言法性，則禪宗之復振，殆為必然之趨勢！³⁶

九世班禪的時輪法會，爲漢傳佛教與藏傳佛教之間的會通，透露出一個重要的訊息，就是「即身成佛」與「見性成佛」之間的共通性。在漢傳佛教當中與藏傳密

³⁵ 陳永革：〈民初顯密關係論述評——以密教弘傳浙江及其效應爲視角〉，《普門學報》第24期，(2004年11月)。

³⁶ 太虛法師：〈評寶明君中國佛教之現勢〉，《太虛大師全書》第四九冊，(臺北：善導寺流通版，1980年)，頁103。

教最為相近的，也就是太虛法師所指的，最具中國化特色的禪宗修證法門。而這也是曾任杭州靈隱寺住持的慧明法師所闡述的一個重要立場。³⁷

擔任杭州靈隱寺方丈慧明法師³⁸基於禪修立場，在民國初期也展開他的顯密之論，但直到今天仍不為學界所注意。他倡導「禪密兼修」，與印心宗提倡「禪淨密」三修的態度是相差不遠的，故在本文特別提出探討。慧明法師的「禪密會通論」，其思想實質是「禪密兼修、會歸心宗」論。他在《慧明法師開示錄》第一座中，首先以「信願行」為題，明確闡釋「信願行」三字，皆由心發。他說：

大家現學心地法門，更當時時在心上用功。……望大家依心起信，依心立願，依心力行。心是真如，真如是真實不虛、如如不動之義。³⁹

這個跟王驥陸居士所言的修行要從心修起，是一樣道理的。慧明法師比較了禪密二種法門的異同之處，他曾指出「禪是自心，密是佛心。佛心自心，本來一心，皆為妙用圓覺之心。」又指出「密仗佛力，禪憑自力，禪密皆修，就是要把佛力與自力合二為一，如此整合，方可應機，深入究竟。」他特別提到末法時期眾生根性鈍劣，業障深重，因此，應兼修以密，借仗佛力加持以證得無上實相法門。由「禪密兼收」而達到「禪密互救」，這是慧明法師倡導「禪密兼修論」的現實立場。對於這個論點他開示說：

唯禪密兼收，取禪宗之自心是佛，實相無相，以救密法著相入魔之險；取密法之專重事修，藉不可思議之威力，感化有情，以濟禪宗淺悟即了，無相無得，不起度生之偏執。故禪密兼修，不偏執事壇，不具習漸次，只要根機相應，因緣成熟，無論貧富老幼，皆可修持。一面知道禪宗心即是佛，而不廢事修；一面知道密法以佛力加被故，心外有玄，而不著玄相。如此定能即身成就。末法時代，這才是應機普攝的法門。⁴⁰

針對當時東密、藏密風行全國的現象，慧明法師有所感觸而告誡學子，密法重興，

³⁷ 賴永海主編：《中國佛教通史》（高雄：佛光文化，2014年），頁523-530。

³⁸ 慧明法師（1859年出生—1930年）清末民初僧。法號圓照。福建汀州人，俗姓溫。家貧未曾讀書。九歲，於福建鼓山出家，執役於無量寺。十八歲，赴天台山。翌年，受戒於國清寺。二十一歲，朝禮普陀。後於九華百歲宮任維那，復入天童，任悅眾引禮諸職。此後，經常往返於寧波、上海、育王、普陀之間，從學於妙智、大海、卍蓮諸師。三十二歲，應邀於法雨寺開講《法華經》。此後，講經法緣甚深，以普陀山、天童山、靈隱寺三處居多，尤以阿育王寺之《涅槃經》講期為最長。師之說法，辯才無礙，不滯於文字，發揮玄悟，雜以因緣譬喻，或禪宗公案，頗能吸引聽眾。又，師生活淡泊，一衣一衲之外，不蓄一物。嘗任靈隱寺住持十一年餘，然其日常生活，清簡不異往昔。三十二歲時，嘗於迴龍真寂寺置一寮，除應邀講經及充戒期教授等職之外，即歸棲此處。1930年，示寂於靈隱寺，世壽七十一，僧臘六十三。遺有《慧明法師開示錄》一書。

³⁹ 陳耀智記述：《慧明法師開示錄》（臺北：眾生文化，1994年），頁21。

⁴⁰ 陳耀智記述：《慧明法師開示錄》（臺北：眾生文化，1994年），頁53。

從表面上看，確實可說是佛法興盛的勝緣表現。但同時也不可避免地引發了一些負面的影響。針對於此，慧明法師明確提出方法。他說：

佛說一切法門，究竟都歸一心，因眾生著相，恐其執著文字，乃於教外別傳，離言絕相，以顯心即是佛之體，特說密法，以示諸佛菩薩微妙本心之用。如來如此慈悲，以種種方便，顯示心要，而眾生是顯非密，是密非顯，自遺衣珠，良可悲憫！慧明現弘禪密兼修之心宗，是以禪為體，以密為用；以禪攝密，以密護禪，亦即以心攝心，以心護心。大家須知，禪也密也，其名雖二，其實則一；惟禪密兩宗，一則重悟，一則重修，禪密兼修，即應修悟並重。⁴¹

慧明法師所倡導的「禪密兼修」，具體涵義應該是「禪體密用」，這是歸宗於心性法門的立論，也是所謂的「心宗」；而在修證的工夫上，則主張「禪悟」與「密修」並重。他所說的「禪密兼修」，最根本的事情就是要回復到以「救世度生為心願」，決非只滿足於我相與法相。密教的修持需要很多壇場上儀軌的規定，即注重於「相修」或「相教」，而禪宗修證則重視於自心的自修自證，不執著於事相修行。印心宗的「心密」則為「無相密」，既不取相亦不離於相，跟「有相密」的修法完全不同。「印心宗」相關內容本文將在下一節詳加介紹。⁴²

綜觀上述，我們可以看到民國初期無論是日本「東密」的折流中國，還是「藏密」的日漸東化，都給漢傳顯教系統造成相當的影響。當代出家僧人對於顯密關係的見解，貫穿了一種以中國社會、以佛法為本位的思考立場，也主動回應了密法流行的民族立場，無論是對於藏密還是東密，都不至於令世俗社會對佛法修持產生過多不必要的誤解。

⁴¹ 陳耀智記述：《慧明法師開示錄》（臺北：眾生文化，1994年），頁55。

⁴² 陳耀智記述：《慧明法師開示錄》（臺北：眾生文化，1994年），頁52-58。

第四節 印心宗綜述

印心宗，乃二十年代盛行於中國之無相密心中心法。傳法不拘定使用何法，無論是淨土、密法、禪修，只要當機即可授法。修戒、修定、亦修慧，順其自然而受持。旨在「以心印心」，求心中之心，修行要先從心修行，從根本下手，「直下見性」，這是心中心「由體起用」之法。印心宗的心密不取於相，亦不離於相。三分之二由佛力加持，三分之一是靠自力修行。修法首先要「打破無明」，開悟之後再「勤除習氣」，「悟後修」是印心宗的特點。印心宗以「明心見性」為主，跟禪宗一樣是從「第八識」修起，不重視一切有相，使修行者可以「直證心田」。心中心法看是密宗，實際上它是「以禪為體、以密為用、以淨土為歸」，融合禪宗、淨土宗、密宗於一爐，所有修持的方法，皆為印心宗開山始祖大愚法師親證後特定之修法，為宗下開設一個方便的法門。⁴³

「無相密」跟有相密不一樣，不須要從有相過渡到無相，或得先修種種加行。心中心法修法的儀軌簡單，「六印一咒」之修法，修法不須要設立壇場、或受觀想等等的拘束，不必準備繁雜的供養，只要能坐上兩個小時者，不分男女老幼貧富貴賤，隨時隨地人人都可修。在西藏要修此法門，必得先修密十二年至二十年以後，才能修無相密乘心中心等法，因為根器不同之緣故。

據王驥陸居士所言，印心宗傳法的對象，是以居士學法最為適宜，傳法之前「會先考察此人本身之根器、地位、時間、體力」等等，然後再付予適合的法，以避免中途產生懷疑而引退道心。心中心法並不是一般人都能接受的法門，必須具有「禪宗根器」的人來學法較為適當，修法途徑得經由「面授」方能修習，因為每個人學法的機緣不同，所受的法亦不同，得當面傳授隨機啟發，再與禪宗、淨土法門匯合。修心中心密法，第一不許求神通，上座修定的時候，如果有見光見佛等等，皆為修法者個人幻心所起，這是修此法門最大的忌諱。修心中心密仰賴「咒印」之力，與修法者自己修持用功之力，身口意「三密成就」，咒印與自修相合而成。心中心法是「非空非有」。說空，它尚且有個印咒在。說有，則這印咒並無意義可言，毫無思想可動，所以可說非有。至於「六個印契」之內容，留待下一節「心中心修行法要」再詳細介紹。⁴⁴

一、成立緣起

王驥陸居士為「明心見性」⁴⁵這個因緣而成立印心精舍，世間萬法皆由心而

⁴³ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁13。

⁴⁴ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁217。

⁴⁵ 元音老人對於「明心見性」一詞，作簡約總括的解釋如下：從究明人們的「心」（本心）的形相與作用，而徹見、領悟、神會生命的根源——「性」（本性）之妙體與真理，以覺醒迷夢，而了生脫死，證大涅槃。它是這一代時教的精髓所在，可以說三藏十二部都是它的註腳。明

立，而「心」，也得藉由萬法才得以所明。王居士首先為印心精舍釋名，說道：

今以印心名者，欲人決定自心真實立信，使知人生至當寶貴之物，無過於心。心何由而明，則必符合於性體者方知。而一切般若妙用，皆資於心，以發揚者也，可不敬而尊之！至於心之相貌如何信入，亦惟以心密印於自心而已。心合於空，心不可得，如幻三昧，無量妙義，無不資于一印，其所包者廣矣大矣。且夫宇宙萬有，一切唯心。凡屬有相，何莫非心，諸幻皆滅，非幻不滅，能實證乎此者，是謂印心。然吾人日處於萬象森羅列布之中，本與冥合而無毫末之間，此心能與息息相通，斯無往而不融洽。倘吾心雖明，而與此有一息之忘，不能相印，當下便成窒礙矣。故曰印心之要，不是一印便了畢也，無時不印，無境不印，古人之風可尚也。然能印者，此心也；所印者，亦此心也；在我則以心印心，對境則心心相印；何心不印，何印非心，能印所印，非一非二，能所雙泯，則無心無境，證入心境雙融，是謂真能印者。⁴⁶

王驥陸居士說眾生因為不明「心」之不可得，一切皆為幻化，卻拿此「幻塵幻心」枉自繫縛，欲求解脫唯有印合於「自性之清淨覺地」，知道此心雖有，卻不可得，畢竟虛幻不實，但也並非落入斷滅，而覺其確無所有也。「空、有」兩邊皆不住著，「煩惱跟菩提」就能在此一轉。「無時不印，無境不印」即是王驥陸居士所謂的下座後之考證「即境練心」，平日之用功，無時無刻觀照證空，如果察覺到明知其為幻而不知該如何對應之時，則再上座修定。雖然談到要「印心」，而所謂的這個「印」，也仍舊是虛妄。如果有所能印，則「全妄皆真」，不能印，則「全真成妄」，無論是真或是妄，都屬於假名，「非一非二，皆不可得」。佛佛相傳之法，不論是禪或淨或密，莫不以印得「心」本不有，為究竟之會歸，如果能進一步徹底了解此「印」亦不可得，即名「清淨」，最後連這個「清淨」都沒有，則十方佛土，就在眼前。所以王驥陸居士說：「印心門下，無一法可執，無一法不立。」⁴⁷底下略述印心宗法脈之傳承。⁴⁸

印心宗初祖大愚法師，西元一八八八年出生於湖北武漢李家，俗名叔倍(宗唐)，號時諱。二十四歲時參政辛亥革命，目睹諸軍閥為爭霸稱王，搶奪地盤，互相殘殺，置國家危亡及人民生靈塗炭於不顧，於是痛心疾首棄官出走，三十二歲那年在北京聽太虛大師講解《維摩詰所說經》、《大乘起信論》而種下學佛種子，隔年在武昌依太虛法師座下受三皈依，再至廬山東林寺閉關念佛，因緣成熟之後

心見性的含義包括以下五點：(一)明心見性者，明心虛妄不可得，息下狂心見真性也。(二)明心見性者，乃明白心之妙用，皆依性體而起；從用見體，從流得源也。(三)明心見性者，明心本無，見性本有也。(四)明心見性者，明悟即心即性，即性即心也。(五)明心見性者，明心性無住，一物不立，歸無所得也。參元音老人：《佛法修證心要》(臺北：佛陀教育基金會，2014年)，頁26-37。

⁴⁶ 王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁17。

⁴⁷ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁19。

⁴⁸ 王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁220。

出家修行。剛開始修的是淨土念佛法門，歷經幾場大病幾乎病死，感觸人生苦短與佛法之難遇，乃發奮苦修「般舟三昧」，經過三、五日後，雙腿浮腫已寸步難行，大愚法師為貫徹初衷決不退道心，咬緊牙關，走不動即用手爬行，再經過一、二日後連雙手也相繼浮腫，每進一步必須付出莫大艱苦的努力才能成功，爬不動時則以身體滾動前進，立誓除死方休。在一日入定之時，忽感普賢菩薩現身為之灌頂，授以「心中心密法」，並謂《大藏經》中原有此法，可檢視印證後再參學，大愚法師即按菩薩所授予《大藏經》秘密儀軌《佛心經品亦通大隨求陀羅尼》所說之「六印一咒」⁴⁹修持，經過七年苦行之後成就下山，民國十七年開「印心法門」，為印心宗初祖。法師下山後為使世人得知有此方便修行法門，所到之處略顯神通，但廣大信眾卻只重神通而不重於道，有違法師所望，大愚法師乃易裝歸隱四川成都，囑其心髓弟子王驥陸居士嗣法傳道，接任印心宗二祖。⁵⁰

王驥陸居士接法之後本欲出家，惟大愚法師囑咐其以居士身份弘法，並示意此法以居士身份弘揚更為方便故。關於王驥陸居士之生平事蹟，本文將於本章第二節詳加介紹，在此只做簡介。王驥陸居士修心中心「印入心地」之後，重新研究佛經，了知「明心見性」後再學習經典，與以往之體悟截然不同，遂對《金剛經》、《心經》、《六祖壇經》、《圓覺經》、《阿彌陀經》等經典做詮釋，並創辦「學佛研究會」（後改為印心精舍）開壇講經傳法。王居士在天津、上海等處相繼成立印心精舍，灌頂授法。傳法強調「法之當機」，應各人之夙根不同，「隨其機之利鈍而予以正法，使其先明心見性，證得根本後再勤除習氣，方可了生死」。明真居士有云：「王驥陸居士講經乃悟後開示，有實體修證體會，深入佛理，精深通達。」⁵¹一九五八年付法予心髓弟子李鐘鼎居士（元音老人）為三祖，之後現病相於上海寓所，仍開示學人傳法必須嚴格選擇，切勿輕易授法。王驥陸居士離世之前囑咐弟子云：

此心中心法是末法時代，最易親證本來面目的最好、最迅速、最簡捷的大法。修禪宗靠自力，無二三十年甚難徹了，且痛師資日少，時代不同，求其普及甚難，而心中心法，儀軌簡單，證得尤速，專心修持二三年可抵得上二三十年之功。我大愚師尊千辛萬苦，七載修行，於定中親得普賢大士灌頂傳授開此法門，大事因緣，其在此乎！吾恐人之未明因緣，當廣為弘揚以告他人，幸勿因人事而誤大法，務必以大局為主，則護法功德有勝於三千七寶之施矣！切記，須以此大法廣為弘揚，濟世度人。⁵²

至此，遂結「隨心陀羅尼印契」，以右側吉祥臥的姿勢，安然離世。王驥陸居士

⁴⁹ 「六印一咒」為心中心修法之六個印契：菩提心契、菩提心成就契、正授菩提契、如來母契、如來善集陀羅尼契以及如來語契，內容於下一節心中心法修持法要詳論之。王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁196。

⁵⁰ 參王驥陸：《王驥陸居士全集·大愚阿闍梨略傳》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1227。

⁵¹ 引自王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁12。

⁵² 王驥陸：《王驥陸居士全集·仁知阿闍梨略傳》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁15。

臨終前所言「最好、最迅速、最簡捷之大法」，正與現代人凡事講究效益的需求相對應，用最少的時間可以有最大的成果。

心密三祖「元音老人」，原名李鐘鼎法名元音，一九〇五年出生於安徽合肥市，小學時期隨其父親讀誦《金剛經》，空暇時間常與同學結伴去佛寺隨喜。長大之後在工作與讀書的過程中，深覺世人的紛擾與鬥爭，皆是因為金錢與愛情的矛盾所引起，當時他正遭逢喪父之痛，研讀先父所留下的佛經與禪錄，初步理解佛所說之妙理與祖師大德所發揮的精闢玄微言論，便發心開始學佛，立誓不事婚娶。元音老人學佛初期，先跟隨天台宗大德興慈老法師學習天台，也修習淨土，後隨范古農老居士學習唯識，再依應慈老和尚學華嚴，習禪觀。一日經由道友介紹，前往聖壽寺聽王驥陸居士講演《六祖壇經》，自覺契悟頗多，即於會後跟隨王驥陸居士回其住所，元音老人深覺王驥陸居士所言懇切有理，乃歸依學法受灌頂回家修習，感知此法與其它法門之不同，即潛心循序修習這個法門，不再改修他法，於一九五八年受二祖王驥陸居士灌頂後忝列師位，成為「印心宗三祖」，代師弘化宣揚此法。元音老人著有《略論明心見性》、《悟心銘淺釋》、《碧巖錄講座》、《禪海微瀾》、《心經抉隱》、《談談往生西方的關鍵問題》等，皆匯集在《佛法修證心要》中，另外還有《中有聞教得度釋義》、《恆河大手印淺釋》及《佛法修證心要問答集》、《問答集》等。元音老人於西元二〇〇〇年二月五日往生。印心宗自「三祖」之後，即未再有祖師法脈正式之傳承。⁵³

二、印心宗旨

印心宗傳法，不會拘定採用哪種法門，無論是禪宗、淨土宗、或密宗，選擇以「當機」的法門授法，修戒、修定、亦修慧，順應自然而持。要「以總持法識自本性為體，般若法啟發方便為用，淨土法證入圓覺為歸。」戒定慧三學並重，「說戒，則重戒體而慎防戒病；說定，則言正定而除邪見；說慧，則證慧力而戒狂妄。」因為每人根器不同，所適合的法門就會有所分別，不能以一個定法通用全部的人。有的人適合念佛，有的人喜愛禪修，有的人偏好學密，各個引入的初機法門皆有所不同。即便同樣修持念佛法門，方法也會有所差異，這是印心宗傳法相當特殊的地方。在現今之佛教，有的進了這個山門就要你放棄那個寺廟，修這個法門就要你斷了其他法緣，萬一有「法不當機」之時，也可能因此而斷了他人的法身慧命。「法無定法，修法各異」，各人根器有所不同。印心宗所修心中心密法，在於「求得根本」，目的是在「印心」，得到「真實受用」。印心宗雖然不是研究教理文字之宗派，但也不會因此而廢除教義，故訂立了「印心宗旨」⁵⁴條文如下：

(一)通釋淺近教義以啟其機，以堅其信，以正其因。

⁵³ 參元音老人：《佛法修證心要》（臺北：佛陀教育基金會，2014年），頁11-15。

⁵⁴ 王驥陸：《王驥陸居士全集·仁知阿闍梨略傳》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁61。

- (二)以印心爲宗，以般若爲用，以總持爲法，以淨土爲歸。
- (三)第一明體，第二起用，印證心地，開發佛慧。使親見般若相貌，即生成就。
- (四)空破無明，徐除習氣，使其頓悟漸修，以佛法通於世諦，斷除情見，得真實受用，至如實知自心爲止。
- (五)修根本大戒於因地，勵行《佛心經》⁵⁵十大行願。
- (六)破一切疑惘，轉惑業苦爲定慧空。

「宗旨」明示印心宗是以淺顯易近的宗派教義，用來試探啓發各人不同之契機，堅固對學佛路程之信心，端正其「學佛之因地」，因爲因地不可不正。並以印心爲主要宗旨，用「般若觀照一切」，總持所有一切法門爲本法，以淨土爲圓覺之歸。明體之後起用，印證心地才能開發佛的智慧。使修持者能親見般若之真實相貌，得以「即生成就」。首先空破自己的無明，慢慢再勤除習氣，無論是頓悟或漸修，以佛法通於世俗諦法，斷除人我情見，得到真實受用直至如實知自心爲止。修「根本大戒於因地」，勵行《佛心經》「十大行願」。破一切疑惘，才能將惑業苦轉爲定慧空。王驥陸居士說中心法跟其他法門不一樣，不可以跟「未修未證」的人談論此法，因爲可能會造成他人之懷疑與毀謗，「學有所成」也只有自己知道，不得隨便猜測他人意境，與人較量高低，或知言不知，不知言知，做言不做，不做言做，這些都是不如法的。

三、十大行願

印心宗旨有提到修持中心法得勵行「十大行願」，可見對印心宗而言其重要性非比一般。筆者在《大藏經》搜尋《佛心經》經文，並未找到「十大行願」，只見這段經文，內容是如來告訴諸大菩薩，證修佛地必得成就的「十持」，經文似乎與「十大行願」有所對應：

爾時如來告諸菩薩諸善男子。今當宣說。證修佛地有十種持必定成就。何等為十。第一持心。於法無礙於佛生信於心平等。於眾生生慈於色無著。第二持戒不闕。常攝在定修不妄語。好施眾生斷除憍慢。第三莫行惡。修不殺戒勿食惡食。慎莫自讚莫見他過。第四於諸求法莫生譏嫌。於諸佛教遮護過惡。於師僧中如父母想。第五若行願教慎莫遺失。於諸貧富等心觀察。須懷世諦而順諸人。第六於佛句偈常須警察。所修諸法必須遍持。有所乞求應心即施。慎莫觀察上中下根。第七所持契印。莫不淨行莫非時結。莫為名聞利養而用。有所行法亦不得捨非眾生。第八於一切所有莫生偷竊斷非理惡莫行諂佞。於佛法要護如己命。乃至良賤莫存二心。第九所救諸苦際不至誠者。實莫退心。莫自輕法莫使他輕。須斷己謗莫使他謗。必須

⁵⁵ 《佛心經》即《佛心經品亦通大隨求陀羅尼》的簡稱。CBETA, No.0920, T19, 0002b07。

質直常行栗語。勸存善道起大慈悲。第十斷除邪行莫損虛空。志信堅固不辭疲苦。常勸不捨慕善知識。或於林泉清淨之處發廣弘願。慎莫怯弱。念念存攝勿令邪見。常住大乘有善知識承迎禮拜。如是十事能斷除者是持法證。決定直至無上菩提更不退轉。⁵⁶

比照結果得之，大愚法師開宗立派之後，取《佛心經》這段經文，將上段經文消化之後改為印心宗的「十大行願」：⁵⁷

- (一)佛佛俱信，法法無礙。清淨僧眾，尊視如師。
- (二)持戒不缺，攝心常定。諸法空相，平等無著。
- (三)慈心眾生，勵行戒殺，視眾生如己，不忍食其肉。
- (四)人有所求，等心施捨。溫和謙下，驕慢不生。
- (五)不違本願，常利自他。不自稱讚，不見他過。
- (六)貧富貴賤，性本不二。口常軟語，令生歡喜。心意質直，遠離諂媚。隨順人情，善轉俗諦。
- (七)佛說教誡，體會力行。護持佛法，如護己命。救護眾生，而不望報。眾生驕慢，亦不退心。
- (八)不輕正法，不使他輕。不謗三寶，不令他謗。有輕謗者，善言開解。令其信入，不墮邪網。
- (九)常護正念，不虧暗室。勝行堅固，不厭疲勞。發弘誓願，攝心不退。常住大乘，破除邪見。
- (十)所修本法，一一遍持。清淨密印，莫污染結。須為自利利他而修，不因名聞利養而用。

指示印心宗門徒，修根本大戒於因地，得勵行「十大行願」，分述如下：⁵⁸

(一)佛佛俱信，法法無礙。清淨僧眾，尊視如師。無論哪一尊佛菩薩，東方淨琉璃世界藥師佛，西方極樂世界阿彌陀佛，或者圓通教主觀世音菩薩抑或者幽冥教主地藏王菩薩，每尊佛菩薩所發的本誓與願力都不同，爲了要度化不同的眾生，不要說這個佛好，那個佛不好，起分別比較。相同的道理，種種不同的法門也是爲了引渡不同法緣的眾生，不要修禪宗的批評淨土，修淨土的漠視修密，佛佛俱信法法平等無礙。見到嚴守戒律修行的清淨僧眾，得尊敬如見本師，不得對修行僧眾無禮失恭敬心。

(二)持戒不缺，攝心常定。諸法空相，平等無著。修法要嚴持戒律，無論是比丘

⁵⁶ 《佛心經品亦通大隨陀羅尼》(CBETA, No.0920, T19, 0003a04)。

⁵⁷ 王驥陸：《王驥陸居士全集·仁知阿闍梨略傳》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁61。

⁵⁸ 本段之標楷體黑體字爲十大行願原文。

或比丘尼之具足戒，在家修持的人也得謹守五戒菩薩戒，但守的重點是心守戒而不是只外相守戒。藉由這些戒相，時時刻刻不為所動，時時對境心不迷惑，即是持戒不缺，攝心常定。有了定之後智慧就隨之而起，就能看清一切事一切物都是空的，緣起性空而已，自然不會有所執著，以平等心看待一切，離證道就不遠。

(三)慈心眾生，勵行戒殺，視眾生如己，不忍食其肉。我們學佛的人要勵行戒殺，不能殺眾生的肉來吃，要以慈悲平等心看待一切眾生如同視己，怎堪忍心吃自己的肉呢？更何況心佛眾生皆為平等，眾生也有成佛的一天。

(四)人有所求，等心施捨。溫和謙下，驕慢不生。學佛法的人一定要懂得謙退，對人說話要用溫和語氣，柔軟語對待，對於他人的求助，量己之力用平等心助之，以人飢己飢的精神行菩薩道，對人施捨更不能懷有驕慢的心。

(五)不違本願，常利自他。不自稱讚，不見他過。有句話說得好：幫助別人，就是在幫助自己，因為世間上的事沒有恆常不變的，今日別人的困難可能將成為明日自己的問題，諸佛菩薩不違本誓憐憫有情眾生，所以我們得學習菩薩慈悲的精神，助人常利自他。不語自己是，不自我稱讚肯定自己，不道他人非，不見他過否定別人。

(六)貧富貴賤，性本不二。口常軟語，令生歡喜。心意質直，遠離諂媚。隨順人情，善轉俗諦。無論是貧賤的人或富貴的人佛性都是相同的，對人不能有分別心。要常口吐蓮花說好話令人歡喜，心性耿直裡外合一，忠誠用心待人不要對人阿諛奉承，因為你怎麼對待別人，別人一樣會怎麼對待你。只要是正確的事情，隨順人情世故善巧的將世俗諦轉為第一義諦，不但皆大歡喜也成功地轉凡成聖。

(七)佛說教誡，體會力行。護持佛法，如護己命。救護眾生，而不望報。眾生驕慢，亦不退心。佛所說的一切教法與戒律，除了用心體會其中的奧理之外，身體更得知行合一，理事雙融。護持佛法猶如保護自己的生命一樣重要，護持眾生要不著相，就不會有期待眾生將來回報的心，就算遇到眾生生起驕慢態度對待自己，也不能打退自己原本要助人的心，因為初發心最重要。

(八)不輕正法，不使他輕。不謗三寶，不令他謗。有輕謗者，善言開解。令其信入，不墮邪網。面對一切正法不但自己要尊敬不能輕慢，也應該護持正法使他人也不輕慢。相同的自己不謗三寶，也得令他人不毀謗三寶。如果有人是因為一時不查或不知而誤解，產生輕微毀謗三寶者，則以善言開導解釋使之重生信心，免墮惡道惡報之苦。

(九)常護正念，不虧暗室。勝行堅固，不厭疲勞。發弘誓願，攝心不退。常住大乘，破除邪見。這點是要提醒我們，不論是人前人後所行都要一致不變，隨時維護自己的正念，無念之念方為正念，對所有現前的境都能了了分明。對於所修勝行要信心堅固，永不覺得厭煩或感到疲勞而退道心。也要隨時發四弘誓願，才能攝住自己精進的心永不退轉。

(十)所修本法，一一遍持。清淨密印，莫污染結。須為自利利他而修，不因名聞利養而用。所修本法，指的就是心中心法，心中心法是一個咒六個手印，各個手印作用不同，一一遍持，就是要依次序一個一個印修，非修行之時不隨便結手印，修行之時也得以恭敬心結印持咒。而且必須是為自己或利益他人而修持，不得為自己之名聞利養而使用這些咒印，如此才是究竟。

以上為印心宗「十大行願」的詳細內容，大致上跟世尊所說修證佛道之「十持」內容相仿：第一要持平等心，第二要持戒不缺，第三莫行惡，第四求法之時莫生譏嫌，第五若行願教慎莫遺失，第六於佛說偈言須常警戒覺察，第七所修持的契印非時不結，第八於一切所有莫生偷竊斷非理惡，第九所救諸苦際不至誠者，實莫退心。第十斷除邪行莫損虛空。經過比對之後發現大愚法師大量刪改《佛心經》的經文內容，至於大愚法師為何改經？刪改經文後之差異性為何？此非本文論題所需處理，留待他日機緣而研究之。

第三章 王驥陸論佛教各宗

中國佛教過去出現過許多派別，最主要的有以下八宗。一是法性宗，又名三論宗。二是法相宗，又名瑜伽宗。三是天臺宗。四是賢首宗，又名華嚴宗。五是禪宗。六是淨土宗。七是律宗。八是密宗，又名真言宗，這些就是通常所指的性、相、台、賢、禪、淨、律、密八大宗派。王驥陸居士在其學佛歷程中，曾經廣求各宗，首先修學淨土並進而習禪，其學多面向，為了解其思想，底下論述王居士對各主要宗派之意見。

第一節 王驥陸論淨土宗

「淨土宗」是以往生西方極樂淨土為主要目的之宗派。所謂的「淨土」乃是指清淨國土、莊嚴刹土，即「清淨功德所莊嚴之處所」。此宗又稱為「蓮宗」，東晉時期慧遠大師在廬山結「白蓮社」，取義自西方淨土都是由蓮花所化生，而極樂國土亦名為「蓮邦」，所以淨土宗又稱之蓮宗。淨土宗是以「稱念佛名」為主要的修行方法，藉由阿彌陀佛本願之他力，修習淨土法門者祈願將來獲生於西方極樂淨土，故此宗也稱為「念佛宗」。西方淨土的思想，乃是依據釋迦牟尼佛於耆闍崛山所說之《無量壽經》、在王舍城所說之《觀無量壽經》，以及在祇樹給孤獨園所說之《阿彌陀經》等三經為主。在佛陀入滅後約九百年，天親菩薩造《往生淨土論》，以及馬鳴菩薩、龍樹菩薩等諸位論師贊述以上三經之要義，弘揚傳此淨土法門。北魏時期菩提流支來華，授曇鸞法師《觀無量壽經》，傳承完備之淨土經論，使得我國淨土法門有快速之進展。慧遠大師精修「念佛三昧」，依據《般舟三昧經》修持以期能往生見佛，此為我國「結社念佛」之緣始，亦為我國淨土法門之主流。唐朝開元初期，慧日法師從印度歸國，提倡了「念佛往生」之必要，並主張「戒淨並行、禪淨雙修、教禪一致」，以一切修行，皆是為了迴向往生淨土為首要目的。

淨土宗有「三經一論」之說，即《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽佛經》與《往生論》，做為淨土宗成立之最重要典據。清朝末年魏默深居士把《華嚴經》最後的一卷《普賢行願品》加在三經後面，稱為「淨土四經」。民國初年，淨宗祖師，印光大師把《楞嚴經》的「大勢至菩薩念佛圓通章」也附在淨土四經之後，成為「淨土五經」，所以後來也有「五經一論」之說。《阿彌陀經》是描述阿彌陀佛成就的西方淨土「依正莊嚴」之事相，並說明「發願往生」的意義及其方便，讚歎阿彌陀佛之不可思議功德，持誦《阿彌陀經》是修習淨土法門者的定課；《無量壽經》內容詳述法藏比丘，在因地修行時所發之四十八願，並載明「三輩往生」

之條件；而《觀無量壽佛經》，則旨在說明欲生西方極樂國土之眾生，所必修之淨業正因，並以「十六觀法」諦觀阿彌陀佛之身相及西方極樂淨土相，又釋九品往生之因果；《往生論》以「五念門」修行之成就，令眾生畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛，以助往生極樂國土。當阿彌陀佛在因位為法藏比丘的時候，曾經發四十八種大願，其中的五個願是攝法身、攝淨土願之外，其餘的四十三個願，誓願將來成佛之後攝取一切有緣眾生，能夠同生極樂世界。尤其是「攝眾生願」其中的第十八願「念佛往生願」：「設我得佛，十方眾生至心信樂，欲生我國，乃至十念；若不生者，不取正覺。」此正是法藏比丘之本懷，亦為《無量壽經》之宗要。所以想要往生淨土，就必須內因外緣皆具足方可得生。淨土宗法門的修行途徑，首先必須集「信、願、行」三資糧，修「十善」作為基本，然後再廣修功德迴向願生西方極樂淨土，更得慎重於臨終前之一念。

王驥陸居士說所謂的淨土，是「心無染著，歸入本元」，眾生因為性情太過活躍無法專一，所以佛陀說有此「西方」，用以堅固眾生的信願，後人遂立為宗。淨土禪宗本不分家，唯有此法上中下三根皆可普被，中下根人得有西方歸納之處，而上根人直證惟心淨土，既可種下現在因，更可成就未來果。修持念佛法門，只是眾多方便法門之一，所以不可以專執持名為「念佛」。必須「內觀自性、外參經論」，平日行住坐臥，待人接物，一切皆是在念佛。千百年來念佛的人多，成就的卻很少，主要的原因不免為不明念佛的「念」屬何念，「佛」又是指何物；很多念佛的人只為貪得便宜，不肯吃苦耐勞，不明白「念佛心要」，以致於力量不足，分宗立派，產生淨穢之見，或不得持名法門之訣竅。所以先要明白此「念佛之物」為何物，終日受苦「顛倒流浪生死之物」又為何物，然後再去念佛，心地明白才有辦法做到可「我不離佛，佛不離我，佛我同光，體用如如，在在淨土處處西方」。修持淨土法門是要「雙修」，不要「單修」。單信西方有阿彌陀佛，只肯發願往生仰賴阿彌陀佛來接引，自己卻不用功改除習氣，口說而心不行。或執持名號，心不作觀想，此謂單修。雙修者得先明白自己心地之光明無量，壽命無量，「我與彌陀不二，十方盡是西方，在在處處，開口閉口都是念佛，無能念，無所念，不立彌陀之見，不立穢淨之見，當下即是往生，是為雙修」。念佛之前，須先認識何為淨土，明白「阿彌陀」三字作如何解釋，修持法門的次第為何才是最重要的。明白我的自性清淨土，心遍一切處，皆是西方，十方與西方不異，故曰「圓覺」。掃除一切習氣無污染，我們眾生的本覺妙體也是光明無量，照十方國一樣無所障礙，壽命亦無量無邊與佛同體不二。¹

念佛法門「信願行三資糧」，要信一切眾生皆可成佛，只是迷悟之別，信一切眾生以及我自己，因地皆可成佛。初發心即可成大覺，是要以「信」為諸行之母。發願成佛，立無上之志。「願」非大不可，大願有大成就，小願僅達小成就，想要「成就如是功德莊嚴」者，就必須發大願，謂「我今願生彼國，為自己成佛故，為度一切有情故，非為貪得故」。修行當中時時厭離生死，念念不忘彌陀，口持心念，綿綿密密，專一誠修一日至七日，心不顛倒，連「不顛倒」的這個心

¹ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁136、177、442、465。

也不可得，終能「一心不亂」，一心就是無心，心不可得，就是所謂的正修行，以「信堅願大」，合之才是「正行」，並不是一般人口持誦佛號即是所謂的修行。正念思惟與執持名號，其實並非為二。以思惟之時不離口念，口念之時不離心行。據王驥陸居士所述：「民國十八年秋修心中後，再回頭行念佛法門，方知此念佛法門之微妙，並悟得阿裨跋致之意境」。所以「一心不亂」一定要在平時就做到，不是臨時加緊修行即可成就的法門。由此可知「執持名號」，為修淨土眾多方便法門之一，一切法皆為佛法，「修一切善法，即得無上菩提」，豈有修他法而彌陀不許往生之理？一句彌陀，念至「萬法歸一」，再念至「一不可得」，方為成就。念佛的人改掉念貪、念瞋、念痴之惡習，轉為念佛、念法、念僧之善業，常常念佛，時時不忘覺性，也就是所謂的「不離本來」，這才是「真念佛」。執持他法，也同樣可以成就，唯有往生西方之願力不得有二，要念到一念無念方為「實念」，見一切相無相，斯名「實相」。到了真見實相的時候，心自然無所繫念，即是真正的解脫。《大方廣如來不思議境界經》亦云：

如是修習初見佛時，作是思惟：為真佛耶？為形像耶？……一切眾生諸佛及土，皆唯自心識想所現。識想為緣，所生諸色，畢竟非有。如來已離一切識想，是故不應以色像見。知所見像，隨想生故，乃至虛空毛端量處一切真佛，皆亦如是，猶如虛空，平等無異。若我分別即見於佛，若離分別即無所見，自心作佛，離心無佛，乃至三世一切諸佛，亦復如是，皆無所有，唯依自心。菩薩若能了知諸佛及一切法，皆唯心量，得隨順忍，或入初地，捨身速生妙喜世界，或生極樂淨佛土中，常見如來，親承供養。²

因此見一切相皆為虛妄，若離分別，即無所見，到了「見一切相無相」，方名實相。淨土宗所謂「華開見佛」，是自己華開見佛，見「本性佛」要與阿彌陀佛相印，才能同入極樂境界。念佛的方法如子憶母，淨念相繼得三摩地心不散亂，斯為第一，西方是成就門，「成就」是果位。佛法的目的在為了讓眾生能了生死，了生死得先破「見濁」，「西方」有沒有？若一心執著為有，「有」則依賴心隨之而起，得用「無」破這個「有」見，且得靠自己深深一參究竟。若人不信為有者，則是偏執於「無」見，乃以「有」破之，西方確實是有，但這個有為「幻有」，就性分上來說盡屬「性空」。所以念佛之首要第一義，在於「息機忘見」，是修淨土的正路，理路上要先分清楚。³

王驥陸居士宣揚一個「往生西方」之法。他說淨土法門是佛法眾多方便法門之一，當人面對娑婆極苦之時絕無可戀，斷必想要尋找一個安心歸納之處。在未法時代，學佛之人的根器不利，離「般若性」相較甚遠，勢必很難人人得以入於禪定，盡轉為專求念佛求生西方，希望能有證得果位之機會。最上乘的人懂「十方淨土」之義，入成就門，開妙觀察智識法法平等，同證毗盧性海。佛法雖然以

² 實叉難陀譯：《大方廣如來不思議境界經》卷1，CEBTA，T10，no. 0301，0911b19。

³ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁179、446、459、1188。

方便爲究竟，但斷無特開迷人法門之道理，如不覺此「淨土自淨土，迷人自迷人」，迷人學禪未必不迷，只因迷人不肯念佛，只知求佛，性存依賴於佛。不知得自淨其心，枉自顛倒全失淨土之宗旨，若修行人可自淨其心，方是真正淨土。現在修淨土法門的人，有的太偏重持名，以爲「十念」即可往生，其實是懶惰貪好省事的修行者，佛陀開此方便法門，甚爲可惜也。王驥陸居士竭力提倡三密之法，用資補救。說「般若法者，義無不圓，法無不周」，曾經傳示「往生西方之法」：先令其人自觀有相的身體在何處，其人答曰坐在椅子上，身體之小還不出這張椅子之外，這是有相。接著再令其觀，我之「念頭」一動，這個現前的道場，即在我的「一念之間」。在一念間，天地之大亦可包羅入此念，再往外推而廣大，所謂的中國、日月星辰，乃至於三千大千世界，沒有一個不能包羅在我的性海之中，如此無量數之三千大千世界，我皆可以一一容納之，一切皆不離我之性海，於是西方極樂世界，亦在我念當中，正如穀倉裡爲小之一粟。所以我與西方，不是相對而是爲互攝，我有西方，西方有我。所謂「往生」，只不過是一時權宜給的假名，若我一念動，西方即在現前，即是名往生，所以所謂的「生西」只不過在剎那間的事。《普賢菩薩行願品》早有明示，「惟此願王，始知心行爲主，念之至切，油然而口誦矣」。所以「持名」是心持，因爲心有影像而產生持名念佛這個關係，往生則「不生而自生，不往而自往」。但眾生有時候會因爲人事念切而中斷或者放棄，所以非念念不可，念茲在茲，久久自能打成一片，緣熟之後必至果熟，不必再先作觀想而可以永遠如是修持。⁴

王居士認爲學佛得從「智慧、慈悲」下手，才能成佛。而智慧與慈悲的具體表現，即是福慧兩具足，唯有「修福修慧，積極利他，莊嚴國土、利益有情，功行圓滿，才能成佛」。所謂的修福，即是在我們人的本位上，從事利益群眾的事業，促進人類健康幸福，社會進步國家繁榮，廣修菩薩大行。我們身爲佛教徒要誠誠懇懇地做到面向群眾，面向社會，開創「大乘入於世間以普度眾生」的精神。要深深認識到不但釋迦牟尼佛是在人間成佛，十方三世一切諸佛，也都在人間成佛。至於修慧，即是學習，增長知識，尊重知識。「佛」者，「覺」也，具有高度覺悟、高度的文化修養和道德修養。就算有人擁有各種語言、文化、哲學、數學、天文、科學等等學科方面的知識，並且成績優異，一旦面對人生的生老病死問題，也得另外尋找人生和宇宙的真理。這些課題，讓知識豐富的人百思不得其解，毅然決然發願剃髮出家修行，追求人生真理願望。以自己本具的天然智慧，洞切宇宙人生的實際真理。修行之後發現原來是一系列無有窮盡的緣起現象，這時才恍然開悟，一切都只不過是不同的「變遷過程」。例如生理現象有生、老、病、死的變遷過程；心理現象有生、住、異、滅的變遷過程；物理現象有成、住、壞、空的變遷過程；這些都是剎那剎那永不停息地在急速變遷。所謂「諸行無常」的法則，能使人奮發向上，以變化和發展的觀點看待一切事物，愚者經過認真學習，可以成爲智者，而我們眾生經過修福修慧，一定也可以成佛。要成佛得先有菩薩心，每個學佛者，在對待眾生上，都應該具有以下這幾種心：「將眾生當成父母

⁴ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁465、468、933。

和諸佛一樣看待的平等心；不捨一切眾生，以眾生的利益作為自己第一生命，永遠為眾生的利益而工作、奮鬥、無有止息的不捨心；難行能行，難捨能捨，難忍能忍的無畏心；於一切時，一切處都去學習，要有增長道種智，一切種智的學習心。」⁵

綜觀王驥陸居士的淨土思想，在修持念佛法門方面，不可專於執持名念佛為唯一路徑。必須內觀那永不生滅的自性，外參佛典經論內外齊修，平日行住坐臥，待人接物，一切皆是念佛。念佛時心地要明白，「我不離佛，佛不離我，佛我同光，體用如如，在在都是淨土，處處皆為西方」。而修持淨土法門要雙修不可以單修，開口閉口都是念佛，無能念，無所念，能所雙忘，不立彌陀之見，不立穢淨之見，當下即是往生。並且時時厭離生死，念念不忘彌陀，口持心念一心不亂，誠修一日至七日，心不顛倒，意不亂行，一心即無心，念至萬法歸一，心不可得，是為正修行。修行人得自淨其心，學佛要從智慧、慈悲下手用功，難行能行，難捨能捨，功行圓滿，才能成佛。⁶



⁵ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁142、441。

⁶ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁447、467、934。

第二節 王驤陸說禪宗

禪宗是以傳佛陀所證悟真理之「心印」為宗，故名為「佛心宗」。因習坐禪，自從李唐以來通稱為「禪宗」。禪宗的傳承，在我們中國是以世尊在靈山會上拈花，迦葉破顏微笑為其起源。這個說法是強調六祖以來，禪宗「以心傳心」、「教外別傳」，故特別重視此「迦葉付法」相承之說。達摩祖師於梁武帝普通年間，傳此宗入中國，故成為我國禪宗之初祖。迦葉付法相承，經阿難、商那和修、優婆鞠多、提多迦、彌遮迦、婆須蜜、佛陀難提、伏駄蜜多、婆栗濕婆、富那夜奢、阿那菩提、迦毘摩羅、那伽闕刺樹那、迦那提婆、羅睺羅多、僧伽難提、伽耶舍多、鳩摩羅多、闍夜多、婆須槃頭、摩拏羅、鶴勒那、師子菩提、婆舍斯多、不如蜜多、般若多羅，至菩提達磨，總共二十八人，為「禪宗西天二十八祖」。達摩祖師，付法衣鉢將「不立文字，直指人心。見性成佛，教外別傳」之心印傳給慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍再傳惠能，惠能成為禪宗六祖，自此衣鉢不再復傳。從此之後禪宗分道別傳。道信門下，慧融禪師一支派於牛頭山別建一宗。弘忍門下，神秀禪師一支於北地大弘「漸教」法門，不久即消滅。惠能大師門下的得法弟子，唯有南嶽懷讓與青原行思二流，繁衍於後世，臨濟宗、滄仰宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗，以上即所謂的「禪宗五家」，至今只有臨濟宗及曹洞宗二宗尚有流傳。

禪宗有南宗、北宗之分，是指神秀大師建法幢於北地，惠能大師揚宗風於南方。「南宗」的禪風，擺脫教網不落於名相，不滯於言句，唱「修證不二、迷悟一如」，舉揚「一超直入如來地」，即頓悟之第一義；後世稱之曰「南頓」，又稱「祖師禪」，意謂嫡傳初祖達摩之心印。「北宗」談佛性涅槃唯心等義，論修證，落階級，起「漸漸修學悉當成佛」之宗風，故稱為「北漸」。「牛頭宗」開祖是慧融禪師，牛頭宗的宗意是體解「諸法如夢，本來無事，心境本來寂靜，並非現在才空無，若迷之為有，則見榮枯貴賤等事，故生愛惡等情，情生則又為諸苦所繫，此以忘情為修」。而「荷澤宗」，則是曹溪之法，無別教旨。此宗宗意為「妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧，即此空寂寂知，是前達摩祖師所傳的空寂心」。任迷任悟心本自知，不藉緣生不因境起。「洪州宗」，是馬祖道一於洪州開化寺，弘傳南嶽懷讓之言旨，當時的人號稱為洪州宗。此宗的宗意「起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性全體之用，更無別用全體」。禪門有分如來禪與祖師禪。若指「功勳修證」，則為如來禪，意謂為如來所傳的禪法。若說「本來尊貴，不假功勳」，即為祖師禪，意謂達摩祖師所傳的禪法。宗門之下各家各有其家風；例如臨濟宗之家風「機鋒峻烈，如迅雷之走疾風，或喝或棒，或豎拂明」；曹洞宗的家風「穩順綿密，其接化學人，諄諄不倦」；滄仰宗的家風「頗類曹洞，師資唱和，事理並行」；雲門宗之家風「孤危險峻，簡潔明快，其接化不用多語饒舌，古來稱雲門三句，三句者：涵蓋乾坤，截斷眾流，隨波逐浪」；法眼宗之

家風，「簡明處似雲門，穩密處類曹洞，其接化之言句似頗平凡，而句下自藏機鋒，有當機靚面能使學人轉凡入聖」者。印心宗是以「禪」為體，底下，略述王驥陸居士之禪宗思想。

王驥陸居士認為佛教傳來中國，潛在勢力最大的是禪宗。不問男女老幼識不識字，沒有不喜歡讀《金剛經》與《心經》的，就算是十惡不赦的人，只要一反轉，放下屠刀，即可立地成佛，然則是因為此人的夙根近於禪者。「禪」，法法皆可禪，只因眾生的根器不同，上上根器人是可以直接入禪的，修禪如果只仗自力，非一、二十年時間是無法參透三關親見實相。所謂「三關」者，是由參話頭引出無漏慧，由無漏慧，明自本心，見自本性，名為「初關」；既見性之後，以無漏慧對治煩惱，到煩惱降伏而不起現行，方名「重關」。然煩惱之伏，猶得賴對治功用，必至煩惱淨盡，任運無功用之時，斯能透末後一關。因此可借徑以通，由「修淨土入禪門，或以密法反證，借仗佛力合以自力，方能快速成就」。禪宗一門，教外別傳，只以「心印」，而「心」無可印，無可表證之處又何由之印可，是為「不落言詮，不落斷滅，直證心要，摩訶般若波羅蜜，非上上根人是無法領會悟入」。禪宗最重在是在師資，伺機方便引入禪門，可惜現代人根器太過薄弱，日常生活艱苦，眾生業障太厚，只顧生活而無暇專修。師資缺乏造成習禪因緣已少，而自力的因緣終究不夠，所以還得倚仗佛力，例如「修淨土或修密做為先導，引開其機然後步步逼入，逼至山窮水盡，路絕穀斷之處，自然豁然開朗，親見本地風光」。修禪如果有一定的修法過程，即不名為禪。禪宗，不假文字以及語言諸法，若仗修行者自力一意尋參證入，非得二、三十年的時間是無法徹了。禪宗的師資日劇減少加上時代不同，現代人的根器薄弱，無人敢於問津，不得已求過渡法以自了，再轉入他門。惟「佛法無滅」時，因為「佛性無滅」時，現今入佛門修習者，皆是具有夙世因緣，就算擁有利根的人，仍然因為師資太少，缺乏有善知識接引入門，禪宗已漸漸衰落，王居士云：「正此之時有異軍突起，為宗下開一無上方便法門，即為無相密中心法。此法於民國十七年行於世，親證心地見諸實相者，無不與禪宗相接，世人遂以『禪密』名之」。⁷

禪宗至為簡捷了當，以「無教相」可名，故曰宗下。不知禪定法亦尚未歸宗，「宗者，究竟寂滅之圓覺實相也，空淨無染，更無法之可言」。今言禪定，即未離法，即不是本相，故未名宗。禪宗者，以禪定法歸宗也，並非指「禪」即為宗也，及至歸宗，「禪」亦不有爾。禪宗之妙妙在「無形無相」，更不能藉由指導教授可得，所以「不可說」，已知道者則不必說，不知道者，雖說也無用，同證意境者，亦非不可說。禪宗在逼其覓見「自己之本來平等不動之相貌」，利根者一覓即得可立刻承當，一承當即通達無餘，知其「凡所有相與所有一切法，當體解空淨盡，即是成佛」。禪宗攝念觀心之時，正是持戒，為最上乘之法門，難與初學者並相討論，學習禪宗時時在練心，有時舉動非人可測。禪宗之法意，是「以妄念打除妄念，歸入無念時之本來面目，人人具足佛性，具足本宗而不自知，有時剎那間狂心頓息，或平淡之氣時，本來面目，常常顯露，而人不知，不知即不

⁷ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁184、286。

能歸宗，乃用以心制心法，萬念歸一，一歸於空，使自知其無念時之本來面目而已，故曰歸宗，只為無念時之本來面目而已」。修習禪法全仗自力，法取於祖，上上利根人至少七年，多則二、三十年不等，在今日之環境想修此法實在艱難，尤其居士身分的業障較重，不適宜修習此法。王驥陸居士接著談「禪宗之修法」。他說修禪宗者的人必具有下面數種資格：

一、夙世有禪宗夙根者。二、可放下一切，預備十年功夫，不與世染，先行身出家者。三、其人性情，必肯吃苦，量大能捨，活潑而不浮躁，堅定而不固執，意氣爽逸，善惡之見不深，於世事曾經滄海，不可以世榮動者，又其人之相貌，必厚重多福，或清瘦而秀在骨者，年齡未過老者，少年時有不羈之才，中年時有出塵之想，垂老時身無疾病，不自以為老，又於教下或文字未深入固執者，此為上上資格。⁸

而所跟從的禪師，亦必須為「能觀機者，不拘於法者，能得學人信任者，資望具足者方能為師」。禪宗下手之方法，切勿先看語錄等書，此等書籍乃「悟後參證」之用，為比較力量之書，非可「藉以開悟」之書。禪修坐香起初為攝受心念，若心念難以攝於一，則可借「一句話頭」，此一句話頭者，乃為開起初機者之法，藉以作引導，意用在句外，非此一句話頭之中，愚人若不明所以，加意在句中求參，則將更加轉為迷矣。坐香之時得靠自力，故用力之輕重全在自己，重輕皆不可，若過重則產生執著意則散亂，過輕則放逸而入昏沉。坐香時必行香以調伏之，此名走香。走至極急極速，使無空再起妄念，無可再快之時，一板止步，剎那間，一念不著，淨空湛寂之境，如曇花一現，上上根人自能於此時一把拿住，即不復忘失再參再參。破參之後，正為入手用功之良時，當加意於心地妙用，以反證本體之力，要加倍用功於習氣上之照顧，習氣即是妄念，「妄念不覺，即成為習，起初制之壓之，次為轉而除之，次為觀照而後空之，次為覺而化之，再次為不照不空而自泯之」。若能如此日日用功，日漸反證而所悟得者，所認識明白者，肯定無絲毫可疑之處，則力量可自然而增加，平常無事時不妨稍坐，助己常攝在定，不必著意於坐，磨磚求成鏡也。⁹

禪宗最忌諱「似是而非」的理論，例如偏於文字般若，喜歡用機警鋒利文句打趣之文人禪。或者死守空定，自以為究竟之枯寂禪。又或守定死法，坐於香堂上，執定一句話頭，不得活用之香堂禪。更有故示放縱，以為是解脫之狂放禪。此些種人於禪宗仍屬外道，但亦有其意境所在，總是夙世之習氣使然，暫名為禪客，只是仍住客位，尚未見主人也。所以宗下工夫，「知見正」為第一義。在禪師之引導下，先參今日之大事究竟為何。名相之學，得略知而不宜深入。下手因地宜正，綿綿密密，自然段段有個光景。禪是心行的事業，不是口講的虛文，不能執取公案語錄，妄參我見。只需萬緣放下，於一念未起之前，看是什麼，究竟

⁸ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁336。

⁹ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁336、399-414。

本來面目是怎樣的，先把一切念打殺乾淨，纖塵不立，自然得個消息去。「真空」不是光由口說，是要實際證到，一旦落入言詮，即又不是。古人所謂「無功之用」，正是用這個無功之功，無用之用，不得有半點執著，這種意境非外人所能知之。平日要常常凜覺督察，驗證考問自己，是否還有名心、利心、法心的貪戀存在。越是貧乏窮困的人，利益心越難平淡，越是地位高的人，名利心越難打破，功夫越是高深的人，法心越難摒除。生死心之輾轉緣助，由習慣久而成爲習氣，不先拔除此根，終是大難，正如「十擔麻油樹上攤，直無從下手處」也。¹⁰

以上禪宗功夫，難在「既不可取，又不可捨」。明明就在眼前，卻無從下手，是不可取。若說即此就是，便是不明事理，所以又不可捨。宗下功夫，全是自己的事。越是不肯走冤枉路怕吃苦用功的人，功夫越做不上。只要先「識知自心」，做到「如實知自心」，是專一向上的事業，實在是至痛至切的功夫。惟有過量大人，才能得超然之境，不同於凡夫所見，左右不被法縛，得法益而無受到法害，才是真佛子。宗門功夫，用了還要放得了，「功夫不用則不實，不放則不活，不實則見不切實，不活則力不圓活」。禪宗功夫往往容易談得，難於見到。容易見到，又難於實踐到。在現代的環境之下，參禪是一件極不容易的事，即使一切條件都具足圓滿，而師資又不知何在。王驥陸居士說「心中心密法，與禪宗最爲契合，故世人以『禪密』稱之」。又說「『禪』無可談，可談者即不是禪，『宗』無可說，可說者即已離宗，當直向言語道斷心行滅處體會，會得之後切勿再執取法見，又爲自誤也。」¹¹

¹⁰ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁399-402。

¹¹ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁410-414。

第三節 王驤陸談密宗

密宗又名真言宗、瑜伽宗、金剛頂宗、毘盧遮那宗、開元宗、祕密乘。是依「真言陀羅尼」之法門，修「五相、三密」等妙行，以期能達到「即身成佛」之大乘宗派。主要是以《金剛頂經》為經藏，《蘇婆呼經》為律藏，《釋摩訶衍論》為論藏。大致上統稱密教的經典為密經，密宗之宗派通稱為密教，是顯示自宗所詮解之教理最為尊密，視其他大乘教派較為淺顯，認為法身佛大日如來所說之「金剛界」、「胎藏界」兩部教法，才是佛自內證之境界，深妙奧祕，故以「密」自稱；密教規定不得對未受灌頂之人宣示此法，故稱為密。然而就詮理之教而言，本來就無顯、密之別，惟其「攝理成規所宗尚之行軌特殊」，為區別其餘之宗派，故稱為密宗。有關密教之學問與修行，稱之為密學。修學密教之僧徒或宗家，稱為密家。修行密教之徒眾，稱為密眾。修學密教之道場，稱為密場。當時印度佛教進入全盛時期，已「有經有教，有軌有儀」，真正的密教才真正開展，以真言、陀羅尼為中心，增益大乘佛教哲學，以奠定其基礎。此為「純正密宗」，純密以《大日經》、《金剛頂經》為主。在七世紀後半時期，成立於中印度之《大日經》，將雜密經典所說諸尊以大日如來為中心，集大成而成「胎藏界曼荼羅」。其理論可能承自《華嚴經》之說法，主張在現實事相上直觀宇宙之真相。《金剛頂經》成立比較晚，流行於印度南部，是傳自佛教「瑜伽派」之說，以「心識」為中心，而言「五相成身」。以此二經做為代表之純密，不久即告消滅。八世紀時，純密由善無畏傳至我國，之後再傳至日本成為「真言宗」。從發達史而言，雜密比較早興起，繼而純密集大成，與純密平行者，為融入印度性力派等教說之左道密教。

密教以龍猛為開山祖師，根本教典為《大日經》及《金剛頂經》，信奉之教主係大日如來(大毘盧遮那佛)，與世尊之說法不同，故自稱為金剛乘。「金剛乘」一詞，在日本是指「純密」，於印度及歐洲之間則慣指為「左道密教」，廣義之金剛乘分為二派：(一)右派：以《大日經》為主，即指純密，又稱為真言乘，自我國傳至日本，成為真言宗，稱為唐密或東密。另外在日本天台宗流傳之密教稱為台密。(二)左派：是以《金剛頂經》為主，即左道密教，稱為金剛乘、易行乘或性力派，重視雙身法(毘那夜迦雙身法，即聖天之雙身；毘沙門雙身法，即累沙門天之雙身)，以原始佛教之立場而言，此為左道之旁門，九世紀以後與印度教結合而日趨興隆，後來傳入西藏，成為藏密之骨幹。「藏密」，乃西藏佛教密宗之簡稱，係八世紀時由蓮華生、寂護等傳入。西藏所行之密法多為行、事二部，史稱舊密法；十一世紀初，仁欽桑波等翻譯多種瑜伽密教經典，史稱新密法；而後瑜伽部及無上瑜伽部密法，遂盛行於西藏佛教各派中，傳承不絕。而密宗之東傳我國亦有此二階段。

唐以前與密宗關係最深者則首推東晉竺曇無蘭，譯有《陀鄰咒經》、《摩尼羅亶神咒經》等總共二十五部，皆屬於密宗經典。唐時譯密經最多者為義淨三藏法

師，有《觀自在菩薩如意心陀羅尼經》、《曼殊室利菩薩咒藏中一字咒王經》、《稱讚如來功德神咒經》等十餘部。唐代開元善無畏、金剛智、不空三大士傳來純密之前，中土業已廣譯密宗經典。我國密宗真正成熟時間是在唐玄宗開元年間，善無畏、金剛智二位純密大師，先後於長安譯出根本經典，建立灌頂道場。另有不空、一行、惠果、辨弘、慧日、惟上、義圓、義明、空海、義操、慧則等，傳持純密。其中，日本空海（弘法大師）來唐，受法於惠果，返國之後持續弘法，成爲日本真言宗之始祖。會昌法難之後，密宗經疏銷毀殆盡，爾後所謂的瑜伽但存法事而已。宋代雖有法賢、施護，法天等傳譯密宗經軌，未光大久遠。而且此時之密宗已異於唐代，唐代密宗可謂爲有體系之綜合密宗，宋代則是分化的、通俗的，以崇拜特定之本尊，誦持寶篋印陀羅尼、觀音六字明咒、準提咒等真言陀羅尼爲主。元代定喇嘛教爲國教，喇嘛教實際上即是以密宗爲骨幹之西藏佛教，其後乃有宗喀巴之改革，而形成新舊之黃教、紅教。

顯密二宗最大不同點，在於修持上之傳承與儀軌。顯宗理論固然有師承傳授，而修持法門卻不一定要遵守嚴格之師承、儀軌；反之，密宗之儀禮繁複，從皈依灌頂至金剛上師都有其一定之程序，與顯教之簡易方便迥異其趣。就教義而言，「顯教爲應身佛說法，密宗則以法身佛說法」。依顯教修行者，認爲須經三大阿僧祇劫，修六度萬行方能得證佛果；修密宗者，則認爲僅修三密之妙行，現生即可成佛。又有六大即地、水、火、風、空、識緣起之說，此六大乃一切諸法之本體，能造一切佛，乃至一切眾生之根身器界，即自性等四種法身，眾生國土等三種世間，皆爲六大所生。依此六大緣起，故立「生佛平等」之義，大曼荼羅、三昧耶曼荼羅、法曼荼羅、羯磨曼荼羅等四種曼荼羅，亦由「六大緣起現法身德相。」

眾生若依三密妙行修持，契證性德時，即得以父母所生身立證大覺位。所謂「三密加持妙行」，即手結印契，口誦諸佛真言，心住三摩地。在修行之時，行者之身口意能與諸佛之身口意相應，則可速得成佛。諸佛之身口意，即「大、三、法、羯」等四種曼荼羅：「大曼荼羅」即諸佛之身密，「三摩耶曼荼羅」即意密，「法曼荼羅」即語密，「羯磨曼荼羅」即其餘三曼荼羅之業用。四種曼荼羅具有諸佛之三密而皆不可缺。此四種曼荼羅賅攝一切曼荼羅，依《大日經》建立之曼荼羅，稱爲「胎藏界曼荼羅」；依《金剛頂經》建立之曼荼羅，稱爲「金剛界曼荼羅」；前者表示「本覺之理」，故又稱因曼荼羅；後者表示「始覺之智」，故又稱果曼荼羅。又對《依餘經》所立之別尊曼荼羅而言，此金、胎二部稱爲「總德曼荼羅」。一切佛菩薩都爲大日如來法身所流出之別尊，各代表其別德，爲一門之本尊，所以大日如來即是「總德普門之本尊」；一門之諸尊中，阿閼、寶生等四佛表大圓鏡等四智；四佛又各有四菩薩，合爲十六大菩薩，與「四波羅蜜」、「四攝」、「八供」等，總計三十七尊，皆從大日法界體性智流出者。修行者若常以白淨之信心，自住「金剛薩埵」三昧，修「五相成身」等妙行，即現得契證佛智，圓滿佛身，成就利他之事業。

在思想特質方面，顯教爲應化身釋迦牟尼佛教主所說，密宗爲法身佛大日如來教主所說。顯教的理體法身無形無相，而密宗的法身有形有相，而且還能說法；

依自所說法觀之，三論宗「八不之中道寂滅境界法」、法相宗之「離言勝義諦境界法」、天台宗之「一念三千不可思議境界法」、華嚴宗之「性海果分不可說十佛境界法」等皆畢竟皆可說。自真理之表現觀之，一切諸法皆是真理象徵，具體表現即密宗之儀軌；如果從成佛遲速觀之，除禪宗之外，其餘諸宗均須經過「三阿僧祇劫」，而密宗則主張「即身成佛」；從宗教立場來說，密宗兩部曼荼羅表現以人格主義思想為基礎之世界觀，由無量無數之諸佛菩薩，構成「一即一切、一切即一之輪圓具足之世界」；從教義體系上觀之，密宗為一種「理智不二」之宇宙人生觀，大日如來即具此偉大人格，智法身之世界稱為「金剛界」，理法身之世界稱為「胎藏界」。由修持之力，可將智之世界擴大至與理之世界一致，此即所謂的「理智不二」。

王驥陸居士解釋「密宗」又名真言宗，乃教主法身大日如來之密語。「真言」是「佛之自性真身，法身如來之語言」，能顯諸法實相之真實義，又名「陀羅尼」，乃「總一切法，持無量義」的意思。又名「明」，代表「如來智慧光明輪，顯現自體清淨圓明」。念誦真言者，可以滅無明業障。又名「秘密」，秘為秘奧之義，言其「法門之深奧」，密為隱密，以「真言」乃法身如來內證之言說。或又名「瑜珈」，言身口意三密相應也，三密加持，必得即身成佛之勝利，非等覺十地等所能知之。神咒者能顯不思議之「六通」及「五神通」，故如天之有「自在悅意咒」，一唱即得。密號者，不與他共，惟自家眷屬能測得，就如軍行密令之嚴密。三密加持，故又稱「瑜珈宗」以表行法也。密宗分事相、教相二門。教相所指的是教理之分齊，可分為二，一為「顯密對辨門」，分別顯密二教之優劣，判「十住」之淺深，明密教無上之真實義諦。二為「自宗不共門」，說明《大日經》、《金剛頂經》兩部大經，依「阿」字、「訶」字等字之真實義，解釋種種妙理名義，說明教理，故總曰教相。至於事相，則言「修行之四種軌則」：一為息災：消滅自己與他人罪障及不吉祥等事。二為增益：除苦消災延壽，集出世之福德。三為降伏：降伏自己的無明惱亂，對治國家怨敵。四為敬愛：受人敬愛，廣生無礙平等大悲心。此四相軌則名曰「四秘法」。¹²

王驥陸居士說顯教與密教不同的地方，在於顯教為方便，密教為真實。二種雖有遲速優劣之不同，但在成就無上菩提則歸趣無二。馬鳴菩薩在《起信論》有總示顯教成佛必須經三大阿僧祇劫，而真言密教則專談「即身成佛」之旨。依「一念一生一時之修行，具足無量福智，將凡夫有漏的肉身，轉成大日法身無上之果德」。密宗是由「八識起修，由果尋因」。顯教的淨土、法相、天台等宗，都是由六識修起，依因尋果，遲速會有所不同。密宗則「依仗毗盧遮那佛威德力加持，於須臾間即能證得無量三昧耶，以不思議法，將眾生的我執種子，轉生金剛種子」。「密」有東密跟藏密之分別。在日本尊弘法大師為始祖。藏密即西藏所傳之密，先是紅教，後有宗喀巴出現之後別立黃教，在修法上則大同小異。黃教有一定程式較按部就班，修法偏於有相居多。紅教則跟心中心法門一樣修的是無相密乘。達摩初祖在東土傳禪宗，在西藏則傳無相密乘，諾那活佛對此言之甚詳。現代所

¹² 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁137-139。

傳之大乘要道「大手印要門諸法」，其中有「頓入真智」一訣要門，就是法身禪定之理，只可惜當初紅教所傳非人，大多偏空流弊或竟作惡，不合應於西藏人之機，這也就是後來宗喀巴出現之緣由。東藏密宗，修「萬法歸一」，以一相除一切相，只是未說明此「歸」至何處，只有禪宗，直指心田，不論階級。近世諾那活佛所傳之法，稍稍引入禪宗相與契合，亦推重中心法，屢次讚嘆此法門為無上密乘。¹³

藏密最初本無紅、黃二派之分。紅教密法完備，但效力太大，趨近於神秘，往往傳非其人，流弊滋多。黃教祖師宗喀巴，不得已而改整教法，然而舊弊雖除，新病又起。因為黃教所學皆得按一定程式，不得越過年限，太過呆板反倒使利根人不得速即成就，甚為可惜。就如修無相密乘中心法等法，如果是在西藏，必得先修十二年至二十年之後，才可修習此法。但人之根器利鈍往往不同，導致有些利根人不能直詣深造空費時間。蓋如喇嘛功行雖深，卻未能盡了。師資太缺，所以在東土所得密乘，只有儀範未臻玄要。近代諾那大師開示無相密，漸漸啓引，在諸多喇嘛當中識得心中心法者，僅此一人。心中心法為佛之正傳，在東藏密本所固有，非為個人私造也。故修法當先明其法意，處處不忘根本不被法所誤，密宗得到諸佛加持之助力偉大，但終必得靠修行者自己用功。修密法的人可能出現的第一種習氣就在求神秘，一切只依靠佛而自己不動，偏重於儀軌不明心要，如果不先明白自己心地，習氣終究難以消除。¹⁴

再談修密法門，王驥陸居士說有數點應注意之：例如持咒時以音準為第一義，字句中若有重輕、段落、連斷等法，必一一詳盡參究，音似神似，熟則成自然。所供之香花水燈都屬表法，目的是在使自己之「毗盧佛性，與佛相應」，如香表無穢，花表妙用，水表湛淨，燈表光明，皆是表「自己和眾生之如來藏性，妙德莊嚴，與佛不二」。觀自己是佛，主要的意義重在心地，故曰「心佛眾生三無差別」。修行時，借此有相表法，用於一時攝心而已。修法的儀軌有一定的法門，切切不可自以為意而為之，而且密宗重視師承，依照其所定年限修法次數，專心一門深入必有所得。修密者切忌勿與修顯教者談法，因為兩者立場不同，每多有誤會而影響個人的精進。密宗與禪宗，都是從「八識」修起，「先破無明，後除蓋障」，根本不同耳，顯教視「破無明」為極難之事，必經過三大阿僧祇劫，卻忽略到這「阿僧祇」是不可算、不可說之時，我們學佛者不可以只有今世論，故遲速非有定時，不可執著在此文字相上。修密法以「信」為主，故有「五信」：一者要「信大日心王遍及一切處，一切處無非大日如來」。二者要「信一切法，不離體相用三義，然當知此三義亦屬假名」。三者要「信一切無非『六大』所造成，當知一切不離六大，無自性也」。四者要「信此生決定成佛，仍知成佛是剎那間之開悟」。五者要「信心色是一，一切有情，齊成佛道」。以上名為五信，但密宗仍以「信師」為最重要的事，與前面五種信要同一深信不疑，故能專一不退

¹³ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁139-140。

¹⁴ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁139-140。

者，才易於證入。¹⁵

密宗的「四曼」，即四種曼荼羅之簡稱，一者「大曼荼羅」，是指佛菩薩之莊嚴色身而言，如雕刻塑繪之像皆是，若廣義言之，則十法界一切有情之身乃至萬法色相，都是大曼荼羅。二者「三昧耶曼荼羅」，是指佛菩薩所持之標幟而言，若廣義言之，則攝一切器世間，指一切器與非情之物，悉皆不離佛性而平等。三者「法曼荼羅」，指佛菩薩之種子及真言等而言，佛菩薩之名號、經典之文義，乃至於一切言語、文字、名稱、記號，一切有情無情之音聲色塵文字諸法表詮物義者，都是法曼荼羅。四者「羯摩曼荼羅」，指佛菩薩之一切威儀動作而言，若廣義言之，則吾人乃至萬物一切事業之動作皆是。融合此四者而會合，故「曼荼羅者，猶如圓輪一般圓滿無缺，圓輪具足義」也。密宗的「即生成佛」，在明心之後顯法身見實相，惟有證法身之後，除習氣才有辦法，方入正修，所有一切習氣淨盡無遺。密宗最重視戒律，故戒定慧三德，缺一不可，惟修法方式與他宗不同，在定慧之中得戒矣。戒有兩種，菩薩尚未證得佛果，在因中修行時的「因地戒」，與在因位修行而得妙覺果滿之「果地戒」兩種。若「以定為體，慧為用，則體用一如，心自空寂，空則自定，定則生慧，定慧交資，念不妄發，便無惡可戒，此為真戒者」也。如當手結印之時，則不能作殺盜淫，此身戒也；口中持咒，則不能行口四惡業，此為口戒也；心無妄緣，貪瞋痴等自止惡念，此意戒也。身口意三業齊修，既能清淨更有何惡之可現，惡既不有，戒亦有何用，「不戒之戒，不修之修，證得在於日日時時之自然，非他人可見」，這也是修小乘者偏於有相，而著重威儀得真實者少之原因。¹⁶

從上文整理得知王驥陸居士之密教思惟，「顯教若為方便，密教則為真實」。二種雖有遲速優劣之不同，但在成就無上菩提上則歸趣無二。如能三密加持，必得即身成佛之勝利。密教專談即身成佛，依「一念一生一時」之修行，具足無量福智，能將有漏的肉身轉成大日法身無上之果德。密宗修法是由八識起修，由果尋因，先破無明，然後再除蓋障，依毗盧遮那佛威德力加持，明心之後顯法身以見實相，除習氣才有辦法入正修，於須臾之間即能證得無量三昧。王居士再強調心中心法為佛之正傳，在東密藏密本所固有，非個人私造。雖曰為密，實乃密部最高之「第四真如門」，不取於相，亦不離於相，「三之二為佛力，三之一為自力，於短期內，必可使行者證入無念時之本來面目」。¹⁷

以上關於王驥陸居士論各宗各派之修習方法，他曾說：「我人所修，在於求得根本，目的是在印心，得真實受用。」所以對於一味毀謗他宗分門之輩，王居士也諄諄告誡：「已背淨義，非佛弟子，斷不能往生。」而且分宗，是為了便於眾生修行專一起見，乃一門深入之意旨，只因各人的根器不同，故立有先後之分，等到將來到達彼岸之後，則萬法同歸一宗。佛教各種宗派各種修法，都只是在借用，必等修到「法空」，歸到心地「本來面目」，才是真正的了悟。¹⁸

¹⁵ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁369-370。

¹⁶ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁277、298、370。

¹⁷ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁11、139、370、。

¹⁸ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁13。

第四章 王驥陸佛法實踐的思想體系

在第三章論述了王驥陸居士對各宗派的意見，乃是其思想之見於各散論，此章要綜攝而言之，以見王居士之整體佛學思想。分成三節做論述，第一節修行的緣起，第二節修行的方法，第三節修行的結果。

第一節 修行的緣起

一、明學佛之緣起

修行人最怕因地不正，導致愈修行愈糊塗，學了很多法門，入了很多宗派，對於所學所修，卻不知個所以然。所以一開始，就得先把學佛的根本弄明白。知道自己為什麼要學佛，明白為什麼要聽法，「反觀自性再自性反問」，清清楚楚明明白白，要辨明因果，認清路頭，這樣自己學佛才不會走上很多冤枉路。學佛一開始要先發菩提心，發大願、立宗旨。想要成就一件事，「發心」是最基本的條件，有心就能有願，我們常常聽到要「發願」，而發願也不一定是等遇到有問題才發願。發願是用理智的心態去發願，用智慧去判斷，好比如果想要成佛，發願求無上佈道，廣度眾生；或用悲心、智慧心，幫忙眾生，救眾苦難，成就自己的願力。發願要有力，同時要不能間斷，如果發願無力，則成了「空願」。王驥陸居士說：

發大願者，願我生生世世，發菩提心，捨諸身命財產，救度眾生，不但令眾生得安樂，且令眾生了明心性，使之成佛。¹

發願生生世世要發心救度眾生，使之成佛，這是一個了不起的大願，現在願意拉人一把的人已少之又少，更遑論「願眾生了明心性，使之成佛」。學佛之人不但得發願，而且還得要發大願。願大則業宏，要發願能「轉邪歸正，轉凡成聖」。凡事未行之前先發正願大願的人，即為大心凡夫。至於發什麼願呢？諸如王居士提到，要發以下種種「大願」：「願此生一定要見性成佛，不猶豫；願由正知見，進入正修行之路，斬斷眾生知見，以開佛知見；願不起劣慧小願，有負諸佛菩薩慈悲加被期望之恩；為報四恩故，願度一切眾生皆成佛，我以所證得者，方便引導之；願依《仁王般若經》十四忍位，精進勤修，不退本誓；願此報生盡後，隨

¹ 王驥陸：《王驥陸居士全集·仁知阿闍梨略傳》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁110。

緣往生何土，如西方極樂，東方琉璃佛土，或成就後再來娑婆度生；願發四無量心，勿輕後學，勿貢高我慢，平等慈度；願依普賢十大願，自利利他，並迴向法界無量國土，無量眾生。」所以他教學佛者要時時發大願，願「速開佛知慧，即生成佛，救度眾生」，除了皈依三寶之外，更要歸依自己的大菩提心，這是修行的第一個目標。「發願要大，因地要正，志趣要高，信心要堅，行持要恆，見地要圓，意境要空」。王驥陸居士特別叮嚀：

上報四恩，下濟三苦，共同參究學佛法門，自利利他，使未發心者，自啟發心之門；已發心者，同入精進之路，以抵於成；已精進者，直登修證之堂。²

此三層志願，「上仗佛慈，下賴眾力，共同荷擔無上菩提，精進勿退」，指示印心門徒將以上數語當成佛前發願之詞。³

發願之後，學佛一定也得「立宗旨」。首先要開智慧，唯有開佛知見才能自覺覺他、廣度眾生，脫離苦海、了脫生死。除了「了脫分段生死，不再陷入生死的迴圈當中」；也要「了脫變易生死，打開般若智慧，了達生死本不可得，不再受世間與出世間一切的苦厄」。所以開智慧起般若智，乃為成佛的唯一法門，唯有「以般若方可得度登上彼岸」。學佛貴在「自求自修、自除苦惱、自開智慧、自成佛」，至於成與不成，還在自己。所謂的「學佛」，是學「與佛無二」，佛的慈悲與佛的正知正見，離一切相，修一切善，圓滿無上智慧，是我們學習的榜樣，學佛不是要把自己變成佛。學佛的目的是在「斷一切苦，得究竟樂」。而要能得到究竟樂者，只有如法坐定，虔修打開智慧，明心見性。若能在學佛前定下宗旨與目的，學佛的過程中如果遇到困境，才不至於產生懷疑而退道心，這樣的修行此生方可成就，不論是修淨土或禪宗抑或修密法，都得遵照這個宗旨，同此目的，才能離苦得樂得究竟解脫。⁴

二、正修行之因地

上一段談到「因地」如果不正，則修行是愈修愈糊塗。拜佛是求佛抑或是求己，一開始先把學佛的根本弄明白，王驥陸居士說因地要正，將來果地才可能會正。我們眾生所受的苦，都是自作自受，歸根於眾生的不覺，由於不覺，所有貪嗔癡慢疑樣樣都來了，但背後的罪魁禍首，還是因為那個「我」，「我」是眾苦之根。所以我們得學佛，「由迷轉悟」，藉由佛法斬除「我」這個病根。第一要務得明白「佛、法、僧」之意義，才知道我們所學者何。「佛」是大覺的意思，就其德以立尊號，本名佛陀，簡稱曰佛，又名曰「智覺」，自覺覺他，又名一切智，

² 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁59。

³ 參王驥陸：《王驥陸居士全集·仁知阿闍梨略傳》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁59。

⁴ 參王驥陸：《王驥陸居士全集·仁知阿闍梨略傳》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁51。

覺知圓妙，「覺知一切法之事理，了了分明，無有迷惑」。法，指的是方法，通於一切的方法，但一切的方法終究是「空」，只是暫時借用，等修到證「諸法皆空」的那天，仍得將法捨去。至於「僧」呢，是稱謂「有德行之清淨眾」也。這樣說來「我」又是誰？要明白我為何物之前，應該先明白「三身」：一曰「色身，乃皮毛骨肉有相有色之軀體」也。二曰「法身，乃人之性靈也，不動者曰性，見境而動念者曰心」。三曰「化身，以色身與法身相合，起種種妙用，變化不測」。如以燈光做為比喻，有電與燈的相結合才能出現光。故將「色身為相，比喻為燈」。「法身為體，比喻為電」。「化身為用，比喻為光」。世間萬物皆是此道理也。「我」這個色體，是因為因緣而假和，散之即為微塵，所以哪裡有我呢？所謂的「真我」，亦屬性空，「心本無生，依境假有，故名幻心」，我們所做諸惡，所受諸苦，所染諸習，皆由此幻心作祟而成。修行人當以無限量之勇猛精進心，從明心下手，方有出路，免墮沉淪。⁵

所謂「聖凡不二」，佛法僧三寶為我之榜樣，但我與佛「體本不二」，凡夫只是暫時迷惑，以致造諸惡業遂受諸苦，等到夢醒之日，一樣可以成佛，免再受娑婆世界以及生死輪迴之苦。人生的痛苦有「生、老、病、死、求不得、愛別離、怨憎會、五蘊熾盛」等八種苦。更有「刀兵、瘟疫、饑饉」等三災，以及「地獄、惡鬼、畜生、生北俱羅洲、生長壽夭、盲者啞啞者、世智辯聰者以及生於佛前後」等八難。一切苦的總因皆由「生」而起，從無始以來，顛倒苦因苦果苦緣，從無到有，果轉為因，因復生果，輪迴不已。如果可以明白「世間一切本來假合，何必認妄為真，一切皆空，虛妄不實，苦就無從依據」，何來得生。欲「破苦之方法」，即得「知苦、忍苦、解苦、習苦、空苦」，具體修行才能離苦得樂。佛出世度眾，只度這幻心，使其「由迷轉覺」，曰「了生死」。要了生死，得先了此幻心，了知「生死」乃為我迷惑的「幻心」，知心為幻，幻滅即了，才是所謂真了生死者。了生死之路，得先「了分段生死」，進而去其法執，再「了變易生死」。此即王驥陸居士所云：「**我所修必先明心見性，證得根本智後，再勤除息氣，方可真了生死。**」⁶

人如果能夠了知生死是由無明幻心所造而成，屬於「理上」了生死。但若能夠真實修行修持，求明心解縛，痛心除去自己所有的習氣，這才是在「事上」了生死。「生死」這個東西，就是無明幻心的「一念之動」起了作用，如果能痛切覺知生死為可怖者，則應當拔除其根，那麼必得先「破無明」，而無明又為貪嗔癡慢疑邪見六大根本煩惱所合而成的，無明是「幻心妄執」，非有實體可破，「未覺之前皆屬無明」，仍是生死，所以開覺之後無明自滅，無明為父、愛為母，為生死之根，一切種子所自發，故不可以不除滅之。但業障深厚無明又如何可除之？業障即是我們的習氣，都是自己造做所得的惡業，可以障道。只有發明心地的人明白「業」由心所造，如果明白心屬於幻，業就不會有了。除業障的方法，在滅無明，無明滅了之後，業障不消自毀。生死之苦，以「無明為因，業障為緣，受

⁵ 參王驥陸：《王驥陸居士全集·仁知阿闍梨略傳》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁72。

⁶ 王驥陸：《王驥陸居士全集·仁知阿闍梨略傳》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁87。

苦爲果」，務必得找出解脫之方法，「解惑業之縛，脫三界之苦」。過去未來一切事，皆有其前因與後果，如是「因、緣、果、報、受」。在這個心未動之前，如果可以早早覺照分明，自然不會輕易造惡因、受惡果，所以「明心」乃爲一切事業善惡成敗之總關鍵。世人總認爲明心與見性爲二事，又無從辨別「心與性」，不知「性若爲體，則心爲用，體用不二，心性亦不二」也。修行要先從心修行，從根本上下手，這是心中心由體起用之方法。三界之中，以心爲主，心名爲地，以此心法通入法界，故名法門。學佛的人能觀心者究竟解脫，不能觀心者當下沈淪。一切法從心生，一切名也因法而立，如果能做到「心境兩空，具無處所」，無心則無一切名字，以心隨緣應物，皆屬緣空。佛說法四十九年，無非是度衆生之心，使之安樂。心地未明，舉心動念，即是業障，脾氣習慣，就是業障。王居士明示若能「空諸所有」，自然瞭解世間法一切不實。「開般若慧」，爲成佛根本資糧，明心見性之第一關鍵，無第二條門路可通，知道一切法皆無自性，則「能知一切智，能得一切智，即能見性成佛」。⁷



⁷ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁91-98。

第二節 修行的實踐

一般人認為念經、拜佛就是在修行。「修行」二字在字面上的意思，是指「修正錯誤的行為」。王驥陸居士說修行人究竟明白，修行是要「修什麼」，修個什麼？「怎麼修」，用什麼來修？用何法來修，又該「如何修」嗎？其實修行是為了修個「佛」，我們之所以為眾生，就是因為「迷而未覺」。「佛」之所以成佛，乃因為佛「覺而不迷」。所謂「人身難得今已得」，我們今世就得修，修個因地佛，即生成就。時時刻刻要發大願，速開覺慧，即生成佛，救度眾生。除了皈依佛、皈依法、皈依僧，皈依三寶之外，更要皈依自己之大菩提心，皈依自己的自性佛，這是修行的第一個目標。至於修行要用什麼來修，當然是用「心」來修。但心不可得，拿什麼來修呢？王驥陸居士云：「**要以心修心，修證到心不可得，真證到無智亦無得時，才是正得。**」⁸沒有修行的「我」，沒有修行的「心」，最後要連「沒有」都沒有了，才是真正用心在修。我們學佛真正的意義，是要「去迷轉覺，開佛知見，依般若法門修行，才可能登上彼岸」。修行的法門有八萬四千，但法法無上，門門第一，最重點是能應機，「應機者即是正法」。所以修行該用何種法門來修，並沒有一個法門是可以適用天下所有人之根基。無論是禪宗、淨土、密宗、律宗、天台、法相宗，各有合其因緣的眾生，正如王驥陸居士說的：

人本來不必修行，正因所行不合，於是乎要修。法亦本無邪正，以合於所行者為正。修法亦本無是非，以當機合緣者為正。⁹

修行貴在自己的恆心，找到合機之法一門深入，貫徹始終必能成就菩提。修行者在修行之前，得先定好修行的方向，以及修行的綱要。清楚綱要之後，就得明白修行的方法。提綱挈領有目的的修行，可以避免一路探索虛擲時光，下文將就「正修三綱信、願、行」，以及修行的各種方法闡述陳列，最後介紹「心中心法門的修持法要」，以助對王驥陸居士的佛法修證體系有所洞悉。¹⁰

一、正修之三綱

(一)信：

所謂「信」，是絕對不會再起疑。「信為萬行之母」，凡事只要有信心，離成功即不遠矣。學佛也是一樣，我們要信因果不二，信有其因必有其果。學佛得相

⁸ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁131。

⁹ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁117。

¹⁰ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），118-123。

信我們本來是覺，只因迷而顛倒，可是佛性始終沒有損壞，有一天「轉迷為覺」一定可以成佛。而且不只我是如此，所有一切各類眾生都具有佛性，故尊敬所有眾生如敬佛。佛不妄語，對於佛所說的法不可拘執不化，有了義，有不了義，當「依義不依文」，不可執著於字面之義。也不可以情見揣測聖意，執古不化。要知道自己「佛性雖本俱全，但因無始以來的習氣所覆蓋，靠自己力量斷不夠，一切修行法門，只要恆心老實修持，才是真正的信」。除此之外我們得信一切法皆是無上之法，以一切法皆為佛說，只因為時代與眾生根器不同，法無定法，因機所變而已。要相信人生的一切苦因，只是被個人心境習氣所纏縛，只要能斷習氣，即可入正修行之路，即可斷一切苦。¹¹

(二)願：

願為百業之先，「信堅則行力，願大則業宏」。因地如何，果地也是如此。所以發願很重要，願要宏大要痛切，真實不虛。首先「發願此生決定要見性成佛」，由正知見進入正修行路，願「斷眾生知見，開佛知見」。願度一切眾生皆共成佛，願此報生盡後，隨緣往生淨土，願發「四無量心」：發慈無量心、悲無量心、喜無量心、捨無量心。勿輕後學，勿貢高我慢，平等慈度。願依「普賢十大願」：即敬禮諸佛、稱讚如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世、常隨佛學、恆順眾生、普皆迴向等十院。自利利他，並迴向法界無量國土以及無量眾生。¹²

(三)行：

行是要實際行動，「由理證事」之謂行。行，要痛切要實在，不實行就永遠無法證得，不得受用。王驥陸居士說：「天下無難事，千里之行，始於足下。」¹³ 第一步如果沒有跨出去，永遠都不可能成功的機會。最主要是要堅定不移，精進不退。選擇修行之法，以「當機」為上，只求簡單修持，不可拘執死法。行當「依法不依人」，法如當機，即不可因人而疑法，轉以自誤。不求急進，因為欲速則不達，當「持之以恆，不疾不徐，不取不捨，不許見光見佛，或求神通」。修行法門，各各不同，不宜拘執於一法，當應機而施。所謂的善知識，乃能善巧「知我之機，識我之病，施以正法，引入捷徑」者為真正的「善知識」。¹⁴

信雖然有而不够彌堅，願雖有發而不廣大，行雖持而不恆久，這些都是錯誤不適當的。經云「發心為第一難事」，所謂的發心，是發「信願行之心」，首先要相信自己本來是佛，只是因為暫時迷而不覺，今日既已知道所以，只要肯發願虔修，回轉頭來，立地成佛，此生決定可以見性成佛。當自己有具足的信心，就不會自

¹¹ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁179。

¹² 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁179。

¹³ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁87。

¹⁴ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁180。

暴自棄。如果明白此道理，見到「沈淪的苦，彼岸的樂」，自然要於「發願修行此生成佛」，不再因循坐誤，這是所謂的「願」。既然願願已成，就務必要在事上去實行，是謂「行」。前為理，此為事，「理事相合，知行合一」，也就是所謂的「信願行合一」。¹⁵

二、修行之方法

佛教大乘法門主要的修行方法，叫做「六度」。即「布施、持戒、忍辱、精進、禪定以及智慧」。六度是用這六種方法，從「有生死有煩惱的凡夫」這邊，度到「無生死無煩惱的那一邊」去，從「生死的苦海到達涅槃」，從「煩惱的凡夫轉成菩提」。王驥陸居士敘述修行的幾種方法如下：

(一)福慧雙修

福德與智慧，為人生幸福快樂之主要條件，亦是覺悟成佛的基本因素。學佛之人若有福無慧，福盡之後還得再受生死輪迴之苦。有慧無福，亦無法莊嚴佛果成就眾生。修學佛法，力行眾善，「福」是從「修行」中得來，故名為修福。若能將所理解的佛法，不斷進修，付之實踐，解行並進，破除煩惱，入佛知見，即為修慧。想要「福慧具足，圓成佛道」，就得「福慧雙修」。王驥陸居士說過：

遇福薄人，先當使之修福，除其入道之障，有福人使之修慧，並養其福，此謂福慧雙修。¹⁶

福薄之人較難遇到善知識之指引，若有福德，則種種因緣相助，自然能引入成佛之道。修福的方法，首要為「佈施」，要能施捨，「除貪習與慳吝，種善根與福田，親近善知識求開智慧」，所以修福之時正以修慧。金剛經云：

須菩提！菩薩於法，應無所住，行於布施……若菩薩不住相布施，其福德不可思量。¹⁷

所指的「應無所住」即是修慧，「行於佈施」即是修福，如果能「修福又修慧」，其福德肯定不可思量，「福慧雙修，福慧具足」，即可「成等正覺，圓成佛道」。¹⁸

(二)定慧交資

¹⁵ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁119-130。

¹⁶ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁141。

¹⁷ 鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》卷1，CBETA，T08，no. 0235，0749a12。

¹⁸ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁141。

所謂的「定」，並非壓制一切謂之「定」，「動定一如，見境不惑，一切接，一切不染，無著無住」才是「定」。定慧非二，假名為二。慧中有定，沒有定的慧是無法作用的；定中有慧，沒有慧的定是無記空，定慧融合。《六祖壇經》云：

定慧一體，不是二。定是慧體，慧是定用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。若識此義，即是定慧等學。¹⁹

定與慧如火如光，名雖為二，其實是不可分也。世人誤認為定、慧為二事，造成「定多慧少」之分別，殊不知定慧本屬均等，無分多寡，只因世人習氣，有好動與好靜之分，遂以為「好動者為多慧，好靜者謂為多定」，事實並非如此，故定慧應當「由體起用，交資雙融」。²⁰

(三)戒合體相

「守戒」為佛法最重要的事之一，無論修習何宗何派，皆重戒律。學佛之人要先從「持戒」做起，能持戒，方能習定生慧。戒有「戒體」與「戒相」二種，戒相在於威儀，屬於身戒。戒體在於自心，屬於心戒。只要能真發心，具有真實信願行，心戒未必較難持。只因為眾生的業力未消，定力不夠，容易「見境生心」，心又再隨境轉，故對於初學者應先教守「有相戒」，比較容易入門。從「事相」的有相戒，守到「無相」的心戒，必至「淨空無我」。最後沒有能受的戒，也沒有所受的戒，「無能戒，無所戒，即是真正的具足大戒」。眾生顛倒妄想，三業不淨，所以對「下根人，要先使其達戒相，以戒其行，戒於果」。對「上根人，則說戒體，此戒其心，心淨則佛土淨，戒於因」也。對「上乘人，則說體相不二，同一緣空，心不可得，惡又從何能起，能所雙忘，名曰定慧交資」。²¹

(四)合定慧空

我們常在經典裡看到「定、慧」，「定」與「慧」就是禪定與智慧。「定」的修法動作是止；「慧」則是觀、照、覺、知、看。修止之時，心會處於寂靜的、不動的、空的，以慧破空則能自定，定能生慧，慧又復轉空，三者合之輪轉而妙用無盡。修此三者非有先後，修法之妙，不僅只在佛堂打坐時修，得處處「習照觀空」，運用般若智慧，練得「攝心歸一」，此便是起用之法，無論修淨、修禪，法法皆應如是。「隨境觀心，斯名正修」。²²

(五)大心承當

¹⁹ 宗寶編：《六祖大師法寶壇經·定慧品》卷1，CBETA，T48，no. 2008，0352c13。

²⁰ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁143。

²¹ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁145。

²² 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁147。

「發大心、立大願」，為入道學佛之第一要門。若能發大菩提心、發大志願，將來成就必大，因果也同時能成就。地藏菩薩本願：「地獄未空，誓不成佛」如此之大心大願，是因為諸佛菩薩能承當此義，即成如來種子，生如來家，此又名為本願力。「承當」即是「荷擔」，如佛所囑咐「荷擔如來無上菩提」，勿以為謙退為讓德，所有佛子應該勇於承擔。故發大心是入修行門的第一個關口。²³

(六)要真出家

王驥陸居士說如果發願「出家」，要「真出家」。聖嚴法師開示云：

想要出家，首先得放下世俗的一切牽累，接受僧侶的養成教育，並以戒學、定學和慧學，奠定入世化俗的基礎力量，然後荷擔起救世濟眾的如來家業。

24

聖嚴法師又再說：

出家修行者，應該是福慧雙修，戒定慧三學並重的。出家的身分即是戒行；將全部身心布施給三寶，以成就眾生，便是修大福行的大布施，也是忍辱行及精進行；出家後業障牽累不多，故易以修持禪定和智慧，而為六度齊彰的菩薩行。²⁵

所以「出家」，不是只有身體外相剃度出家，要心能「離世俗塵勞無所染污」，才是真正的出家。有些在家居士雖然身處於家庭之中，但心已出離「世俗煩惱」，則可謂為「在家的出家」。王居士說出家比丘則應「出家出家」，即是身、心兩出家，方能永斷煩惱，清淨度眾。²⁶

(七)謹防八忌

王驥陸居士再提醒修行之人得防以下八忌，以免障礙到自己的修行。一「忌神通」，在打坐之時見光見佛等等，皆幻心所起，懸為大戒；二「忌多疑與浮活」，不明事情之所以，得失之觀念太重。導致信心不堅，貪速而行持無恆，皆由根性貪圖便利所致，此屬大迷大妄；三「忌求速與待心」，急欲見功者，氣必粗浮，所修勢必難成。反之又因循坐誤，稍得勝境，即自滿足而怠心、放逸心起，最是障道，以不進則退也；四「忌人情與依他」，初修之人若依善知識，本屬正辦，

²³ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁154。

²⁴ 聖嚴法師：《出家的意義》（新北市：法鼓山僧伽大學，2013年），頁12。

²⁵ 聖嚴法師：《出家的意義》（新北市：法鼓山僧伽大學，2013年），頁12。

²⁶ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁155。

若因人情而改道，依賴他人，則誤己也；五「忌呆板執病」，修行如在作工，不可斷無巧思，以巧則能事半功倍。「佛法無定法，隨機而變，靈機才能啓發」，安得至自在之境；六「忌不依規矩」，凡修一法，必有師承，初學信受之後，必得依法奉行；七「忌失覺照」，修在一時，用在平日。覺照功夫，是修行人唯一目標，亦為「斷苦證真」唯一的方法。「覺照」是因地先覺，覺在事前，故名「大智覺」。照是練習抵抗，諸境前來，不動不搖，力自充足。故無論何時何地何事，皆當警覺觀照；八「忌未得謂得，未證謂證」，或任意衡量他人意境，誇大虛驕，以上這些都是衆生習氣以及好勝心所引起而誤入者。²⁷

三、心中心法修持法要

王驥陸居士後來以心中心法為主，但亦不受此限，兼弘各宗。此節論述心中心修持法要如下：

(一)發廣大心

王驥陸居士在「修持法要」裡說明，初學心中心法的人，必須先「發廣大心」，修法才能與之相應。內容如下：學法之時當生「淨信心」，信願愈堅固，學法中途自無退轉；上至佛，下至衆生，一律平等，要發「平等心」，勿生驕慢嗔恨，莫自讚，莫見他過；所持心中心法契印，非時不結，非淨不用，「莫為名聞利養而用法」；莫自輕法而妄傳，莫輕他法而起謗，若使他謗即同我謗，非佛弟子；「持戒不缺，常攝在定」，修不殺戒及諸善奉行；「敬佛敬師，敬善知識」，對同參不可生嫉忌邪見；志信堅固，不辭勞瘁，「時時發廣大心，以救度群生為宗旨」；「修六度」以對治一切病執，先破無明，勿妄求神通。²⁸

(二)修法次第

心中心法的一切修法，皆為印心宗初祖大愚法師親證之後所特定。修心中心法，約可分為五期，第一、「六印修滿之期」，第二、「繼續再修之期」，第三、「打七之期」，第四、「滿一千座之期」，第五、「放棄不再修之期」。此法最多為修一千座，如「修滿一千座還不肯放棄，便成為法執」之病。又或者「修六印滿」後，即不肯再坐，以此兩種人所犯的錯誤最多。「心中心修法的次第」如下：²⁹

- 1、不可急著要上座，得先熟讀咒文，直到可以背誦的時候，再上座。
- 2、「持咒法」有五種：一「記數」；二「不記數」；三「高聲持」，在昏沈想睡的時候，可持咒數十遍；四「低聲持」；五「金剛持」，即口微微動但不出聲，

²⁷ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁156。

²⁸ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁194。

²⁹ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁195-198。

以自己可聽分明為主。修法上座的時候，最適用「金剛持」的方法。

- 3、「六個印契」：修中心法有六個印契，所謂的印契，是以左右十指作種種印相，以標示法界之種種性德。「印」者，印可決定義。「契」者，契約不改義。六個印契各有其修持方法的相關規定與不同之功能：

心中心咒：一切佛心中心大陀羅尼

唵 跋囉 跋囉 糝跋囉 糝跋囉 印地耨耶 微輸達禰 哈 哈(二上六合同) 嚕嚕遮毗 迦嚕遮毗 莎嚩訶³⁰

- (1) 「菩提心契」：此印為「諸契之王」，修持此印的時候切忌生起瞋恨之心。乃教學人「立大志、發大願，上求佛道，下化眾生，鞏固修道之初心」。此印最為重要，為「諸印之王」，這個印的作用在「發心」。

第一先以左右二手。二無名指各屈鉤。莖於中指後。以二大母指。各屈捻二小指甲上。二頭指各屈。鉤二無名指頭。二中指直豎頭指捻。合腕當於心上。其印即成。³¹

- (2) 「菩提心成就契」：此契「專消孽障」，消除身上的惡疾。修習此印可以「消除宿障，治療諸病，為開慧之前奏」。修持此印的時候「常會出現腹瀉之現象，得此印加持之力，可將宿世汙染、垢穢隨從糞便排出體外」，此印的作用在「消業」。

又名十方如來同印頂契用前呪：先以左右二手。中指相交右押左。於虎口中出頭。二無名指並屈。押二中指背上。二母指各捻。二無名指後相拄頭。二頭指於二無名指背上頭相拄。二小指直豎合。頭相拄成。

³²

- (3) 「正授菩提契」：結此印契之前得先念三皈依：「皈依佛、皈依法、皈依僧」三遍，然後「焚檀香、乳香、沈香三種」，各別燒。或焚其他香於一爐亦可，焚香不必連燒兩個小時，因為修法的時候不適合聞好香。「此印契乃諸佛菩薩發光加持學人，使之前進，迅速入定」之要印。在修法期間，如果遇有麻煩心亂，「加持此印即能迅速改觀而且深入禪定」。此印的作用在「得定」。

又名攝授諸祕門契亦名頂輪契同一切佛用：先以左右二手。無名指於

³⁰ 《佛心經品亦通大隨求陀羅尼》(CBETA, No.0920, T19, 0003b04)。

³¹ 《佛心經品亦通大隨求陀羅尼》(CBETA, No.0920, T19, 0003b06)。

³² 《佛心經品亦通大隨求陀羅尼》(CBETA, No.0920, T19, 0003c03)。

中指頭指兩間出頭。次以二中指二頭指。並頭相捻。四指齊頭相著。二大母指。捻二頭指上節文。二小指並頭直豎。合腕成印。³³

- (4) 「如來母契」：結此印契之前，先「念南無十方佛」七遍，持咒不可大聲，應「當金剛持」。此印為「開慧、成道與往生淨土」之要印。修行心中心法的人「當六印修完，開始專修二、四印之時，第二印只修一天，而第四印須修六天」，可見此印之重要。此印的作用在「開慧」。

又名金剛母亦名菩薩母又名諸佛教母亦名諸法母亦名諸印母又名自在天母又名契持母亦名總持母：先以左右二手合掌。二小母指交屈入掌中。二頭指鈎。取二小母指頭。二大母指。並押二頭指中節。二無名指直豎頭相捻。苾二中指指向二無名指後亦相捻。四指頭齊合腕成。其座須結跏。亦得驗小聲陰誦前呪。³⁴

- (5) 「如來善集陀羅尼契」：修此印契的時候，「每天清晨念南無三世諸佛」三遍，「心向十方三皈依」，燒香方式與第三契相同。此印乃「集合諸佛密咒之功德、威力與妙用於一體」之印。修持此印者能「降伏魔障，破除外道邪法，消除翻種子等煩惱」。此印的作用在「降魔」。

亦名攝菩薩契亦名攝一切金剛藏王法身契亦名集一切陀羅尼神藏契亦名集一切威力自在契：先以左右二手合掌交二中指右押左於掌中。二大母指左押右各捻本中指如環。二無名指二小指並豎頭相捻。二頭指捻二無名指上節文成。³⁵

- (6) 「如來語契」：修此印之前「先念三皈依，修完此印時於頂上散放手印」。修持此印，可以「幫助理解諸佛所說之經，與菩薩所造之論，理解通達，無稍疑惑」。此印契為「召請十方諸佛、菩薩的加持，滿足諸願，能迅速顯發本具的神通」。此印的作用在「除障」。³⁶

亦名勅令諸神契亦名勅令魔王外道契亦名聞持不忘契亦名善說語祕門契亦名同一切眾生言音契亦名一切逆順而說無能違契亦名一切言音無錯謬契：先以左右二手合掌。以左右二無名指二小指叉於掌中。即以二大母指左押右捻二無名指小指甲上。二中指二頭指並豎直申。總折

³³ 《佛心經品亦通大隨求陀羅尼》(CBETA, No.0920, T19, 0004a03)。

³⁴ 《佛心經品亦通大隨求陀羅尼》(CBETA, No.0920, T19, 0004b23)。

³⁵ 《佛心經品亦通大隨求陀羅尼》(CBETA, No.0920, T19, 0005b26)。

³⁶ 參元音老人：《佛法修證心要》(臺北：佛陀教育基金會，2014年)，頁15-16。以及王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁195-196。

開二分計成。³⁷

- 4、「六個印契不可越級而修，必按照次第修滿，然後才可以打七」，「非經過打七，不得坐九座及修定印」，「非滿一千座，則不可放逸」，「既滿千座，即不必再修，因為再修也無用」，只要平時起用即可。
- 5、修法不滿兩個小時，「不可以下座，不得放開手印，不得停止念咒，不得說話」，念咒的時候不要太快或太慢。上座之後，切勿干涉其他事務，「所結手印用黃布罩好」，任何事一切都不管，只是專心「口念咒語，手結印契」，心不想什麼，這個叫做「三密相應」，修到「無相悉地」，就是成就。修法時間不拘，但最好在早上五、六點至七、八點，天氣寒冷的早晨不要太早修法，「每座二小時完畢之後，當至心發大願，為一切有情回向」，此為第一要緊事項。
- 6、印滿之後，「每日必出聲念慈氏咒四十九遍，終身守之」，此是在「因地上」下種，與其他咒不同。修時第一要少吃，飽食過至少一點半鐘後再上座。³⁸

(三)修心中心法之設備

一般佛教徒進入寺院參加法會共修，都會準備各式各樣的供品誠心供佛。而所供之物品皆屬外相，最重要的還是我們對佛菩薩那個清淨的恭敬之心。香花燈塗果，茶食寶珠衣，這是佛教的十供養。印心宗修持心中心法的場所環境，以及供品擺設的方式，也有其獨特的一面。王驥陸居士即說明了「修法時的設備」：平時修心中心法是不必設壇的，只要「中間供奉釋迦牟尼佛相一尊，前置三杯供水，三面鏡，三把戟（或以刀代替），三爐香，三份供品（如水果等類），左右供二瓶鮮花，中間燃一燈燭」即可。如果不方便依此擺設者，一切隨緣。再「準備一條黃布巾，用來蓋住手印。可計時之鐘錶，或一柱香可燃燒兩小時者以便參考上座時間。痰盂、蓋腿部所用毯子，以及坐處高六、七吋的座墊」，這些是「修心中心法上座時隨身的設備」。³⁹

修法的場所窗戶不可以有風跑進來，只要可能會受到風寒的地方，都不可以上座，修法的時候不可以帶帽子，室內溫度適合稍暖，但不可過熱。房間門不宜上鎖可任人出入，門外宜托人看守及隨時照料，如「遇到任何吵雜聲音干擾時，切勿生嗔，用以練心不動」。除非有緊急事件發生，「不可中途下座」，他人有要事通知，也務必小聲。「上座之前先小便、洗手後再上座」，「下座時，切忌五分鐘內小便，恐傷到氣」。上座之前，盡量少喝水或吃粥，吃太飽最易昏沈。⁴⁰

修滿時，不可急急下座，要先伸展舒緩腿臂，手心摩擦生熱之後抹面，調和血氣，徐徐而下，「下座之後宜多走路」。「上座時頭不宜仰高，以防心亂，也不可以太低，容易造成咳嗽，背部不可以往後靠，防止久靠會傷肺」，所結的「手

³⁷ 《佛心經品亦通大隨求陀羅尼》(CBETA, No.0920, T19, 0006b09)。

³⁸ 王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁196。

³⁹ 王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁197。

⁴⁰ 王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁198。

印當放心胸之前」，不可以臥倒，腰宜伸直不動，初坐的時候，或許會有一些小毛病產生，但過一段時間即沒事。「坐的中途如感覺已睡著但手印不散，念咒亦不停，此非昏沈睡著，切勿起疑而中斷修法」。⁴¹

(四)修行至如何方為究竟

修行，不免是爲了要修成佛，目標就是要由「凡」入「聖」，超越人間煩惱，朝聖人的方向行走。「由迷轉覺，轉凡夫有漏的八識成爲佛的四智，開佛知見，修到成覺」。佛教各個不同的宗派法門，各有不同的因緣與道路可修行成佛，並非孰高孰低，或孰好孰壞，一切都只是度眾權宜上之方便而已。

「顯教」是依釋迦牟尼佛所說，大小深淺之教法，依教起行，顯教的修行大部份是「靠自力往生佛國」。要「修行成佛，佛經上說得經過三大阿僧祇劫」，但有一個「快捷法門，是依照信、願、行、證四個指標，即可見性成佛」。

「密教」是依大日如來所說，「即身成佛」之教法，標示真言，「依身、口、意三密合一」修持，「實修」達於成佛彼岸。密教修行基本上還是把一切經論視爲修行成佛的指南，再與實際的修行互相配合。在「實修密法」上必須依序由「生起次第至圓滿次第，而達到即身成佛之目的」。信而行之，「三密相應，可即身成佛」。⁴²

(五)修持心中心法用功之階段

- 1、「修六印之期」：修心中心法的六個手印，必須遵照次序一一而修，不可以任意跳躍或作改變，「每個手印修八天，四十八天爲一個循環，共修兩輪」，這是在打基礎的時期。
- 2、「專修二、四印之期」：修完「六印之期」後，即進入心中心的「專修階段」，以「七天爲一期，第一天修二印，後六天修四印，循環往復一直至大徹大悟」爲止。
- 3、「打七之期」：在「專修二、四印之期間，可以插入『打七』之修法」。打七爲特別精進之法，心中心法的「打七季節選在冬天進行，時間不超過四個七，必需要有善知識主七，每日修三座，每座四個小時，前兩座打四印，後一座打二印。最後一天打三次共九座，只打四印」。修法用功主要是在平時，功夫如果做到了自然會有所相應。
- 4、「見性後保任除習之期」：修法之後如果遇到境緣，還是會再產生妄念，必需再上座修以培養定力。「上座修止，諸境前來，不理即是」。「下座起用，修觀，見境練心，以慧照力」。當「明心見性之後，不能放逸以爲無事，仍必須時時觀照，長養聖胎。不隨妄念流浪，不被外境所轉。認識本來，保任除習，站

⁴¹ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁198。

⁴² 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁200。

穩腳跟，不執保護，活潑放任，毫無拘束，方入正位」。⁴³



⁴³ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年）。頁288。

第三節 修行的結果

一、上座時功夫上之印證

上座修行的時候，因為專心於持咒打印，本應該是無可印照，因為只要想著要「印照」，即又是一個分心，在上座的時候如果遇到「諸相現前」，無論是喜歡或不喜歡，或是見光或是見佛，一切都屬於幻相，千萬不可以執著，要清清楚楚「凡所有相，皆是虛妄」，不可以因為順境就迎入，是逆境就厭惡而遠離，重點只在「不理」，只要一個不理，便得實用，「不會隨境流浪便是印證」。

心中心法跟其他法門修行不同的地方，在於「根本不取相」。但人不能無念，「無念即落斷滅」，有念不能無相，坐至雜念紛飛之時，種種的幻想都會到眼前，若起厭惡阻斷之念，即又是「相」矣，所以只有不理，「不理則聽之，來去皆不管，隨它來就來，隨它走就走」。不因為歡喜之順境而迎入，這就是心中心法門所謂的「不取」，不因為厭惡的逆境而遠離，這即是「不捨」，如果能夠真做到「不取不捨」，才是真正「不取相」。

上座的時候如果感到「氣悶性急」，是自己的「根本無明在內翻動」，只要「沈毅堅忍，與習氣奮鬥，沈著應付，絲毫不亂，毅力堅強，這樣才能達到正定」，無始以來的習氣，從此處得以改造，慢慢地「久坐便不氣悶，不氣悶，即是得定進步之印證」。

有時坐的時候心思特別的紛亂，這也是進步之印證，因為無明種子一齊翻出所造成。若「坐至數百座，反覺定力遠不如以前，這也是大進步之印證」。坐時雜念紛起，可以「隨去隨來，隨起隨落」應付，這是執著心已短，力量已鬆動，即是「覺照力堅強之印證」；眾生累積的習氣，都會讓心覺得浮動，如果能「二個小時都不覺得氣悶，這是初定之印證」也；手指不覺得酸痛，「口持咒不停，卻能見聞了了而未隨境流轉；有時就像睡著，口卻仍持咒不停，手仍結印不散；有時坐一小時方定，有時數分鐘即定，有時心極煩燥，此皆同一進步，不必強分優劣，順其自然，這些都是正定力」也。

二、下座時功夫上之印證

下座時功夫的考證，無非在於平常的「即境練心，時時觀照，綿綿密密」。「境」，有順境、逆境之不同，要能隨緣以應之，「順境不喜，逆境不惱，唯仗般若，因此乃通達世出世法圓融不二之大智慧」也。以不可得之假心，應不可得之幻境，明知其幻化而應之，「不取其真，不捨其幻，非遊戲，非不遊戲，入遊戲三昧，即是大用現前」也。⁴⁴

云何「證三昧」？三昧，華譯為「正定，離諸邪念把心住於一處，定也」。

⁴⁴ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁220。

木石之不動並非爲定，「不隨著見聞覺知而流轉，不移、不惑，謂之定」也。凡是「長時間的修法，經過四、五個小時，忽若覺得時間只過剎那，並非昏睡忘時，此即正定」也。又如眼定觀一處，耳聽、口答同時應付無誤，眼觀之處，亦不移動，是名「六根同時並用，即可謂得三昧之證」。⁴⁵

云何「無念」？念不可斷，亦不可滅，心境對時，不無「比量」，凡夫比量流浪，此爲識神用事，是在「識上」分別。聖人比量，能無住著，即用智以轉識，名「智上」分別，似比量而非比量，仍屬「現量」，以力量之充足，又名現量圓。所謂「念無繫縛，就如同鏡子照物，雖然隨物而現形，但鏡不留影，也並非無照，此即所謂的無念」。來就來，走就走，無保留。⁴⁶

云何「見實相」？明知道一切相皆爲幻化的，而不廢於幻相，只要「知幻即離，離幻即覺」，而「覺」亦是幻，故山河大地，身體六根、國土器物等等，莫不如是，若能見此即知同一幻相，即是實相。應「隨時即相離相，即相並非無相，離相則非有相，不得已而假名爲實相」，了知「凡所有相，皆是虛妄」者，即名「見實相」。⁴⁷

云何「破無明」？只要能知道「這是無明」，知道「爲何起無明」，知道「一切都是幻化的，不可隨之流轉」，「不起憎愛之情見」，「明白一切皆不可得」，知道「無明本來就不存在」，以上都是在「破無明」。⁴⁸

三、對人時之印證

人與人之間，總不外乎有喜歡跟厭惡兩種，對於自己最喜歡的人就表現出愛，對於最厭惡的人就出現有恨意，無論是愛或是恨，都是因爲有「我」，因爲愛自己，所以執著這愛、恨二見。要破此二見分別，就應該反觀自己，能否做到以下幾點：「減少對最親愛的人之愛念。去除對最厭惡的人憎惡之心。假使喜歡與厭惡的兩人同時出現眼前請求幫忙，要能平等對待之。應付一切美色顯貴，意境都能自在無所動」，若能作到以上這幾點，就是真功夫。⁴⁹

四、對物時之印證

對物之印證，得考驗在「正愛」之時。面對自己所愛之物，所執著之物，要能反觀「世間一切皆是無常，成住壞空終有散時，今日之有，將成爲明日之無」，必須在愛念生起之前先止住，即可不受世間一切幻化物質所繫縛，輕鬆自在。⁵⁰

⁴⁵ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁220。

⁴⁶ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁220。

⁴⁷ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁221。

⁴⁸ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁221。

⁴⁹ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁224。

⁵⁰ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁225。

五、對於奇突事時之印證

因為有我愛跟我執，所以當面對奇怪的事，會覺得奇怪，必定是因為「少見」所以認為奇怪，如果可以把一切怪事都「平常心」看待，就會「見怪不怪」。當明白怪或不怪，是一不是二，那麼這個產生「怪不怪」的疑惑則不攻自破。「以智破智，以幻滅幻，到滅無所滅之時，即為無智亦無得」。⁵¹

王驥陸居士的佛學思想修證系統，是一個學佛者從發心、正修、到證道起用的修證系統。從啓發大心為因，以當機受法實修為緣，再以修後開悟印心為果，這三個階段為一套完整的修法進展歷程。每個學佛者從一開始，由善知識或導師以合應個人之不同根基，使用不同的法門啓機引之入門，當然引進門的老師佔有很重要的位置。王驥陸居士傳法強調「法之當機，乃名正修」，強調「初修法時，責任在師，未經審查，不得妄傳」。他說：

民國十七、八年間，大愚阿闍黎，開山於京滬各地，當時求法者五六萬人，每日傳眾數百人，不及細談法要，世遂以普通密宗視之，大半中途廢修，或生疑謗，其深信不疑，親承左右，略得心要者，至今不滿二百人焉。⁵²

當初因為學法人數過多，大愚法師不及細談中心心的法要，導致大半的人中途廢修，甚至產生懷疑與毀謗中心法，由此可知為人師的重要性。⁵³

王驥陸居士的思想「重圓融」，無論是上中下根人，務必求三根普被，以不同之法接應不同根器的人。修法「重次第」，對一切境，不取於相，亦不離於相，無論是順境逆境，隨它來就來，隨它走就走，「知幻即離，離幻即覺」。因為凡所有相，皆是虛妄，但正合用時，不必定執為妄，王居士說「不理」就好，來去皆不管。一切本空，不著二邊，不立中道，要入於一切無礙不二之境。沒有一法可執，沒有一法不立。取法無住，不著兩邊，取捨皆要自在，過影不留，不是無影，是隨見隨空。不偏於空，也不廢於有。內無種子，外無諸緣，心境雙空。念佛要念到「一念無念，斯名實念，一相無相，斯名實相，見實相時，心無繫念，即是解脫，即是如來，即是涅槃。」學習不修之修，不念之念。念而無念，參而不參，是為修法之妙。悟後起修，要能無時無刻觀心照鏡，行住坐臥，處處是在修，在在起妙用。修行願生淨土，所謂往生淨土之物，並非有我相之軀體，乃為我本無生滅來去，恆常不變之如來藏性。

綜合本章對王驥陸居士的修證系統所作的整理，學佛的人一開始就得要先發菩提心，發大願、立宗旨，明白自己修行是為何而修，修個什麼，用什麼來修。明白修行之緣起後就要正因地，因為因地正將來才能果地才能正。修行的方法以

⁵¹ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁242。

⁵² 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁185。

⁵³ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁186。

信願行爲三綱，依戒定慧而修持。修行要以心修心，修到連心都不可得，證到無智亦無得時，才是真得。修行要能將所學以及所理解的佛法，不斷的進修予以實踐，所謂的「解行並進」，才能破除煩惱，入佛知見，至於要福慧具足，圓成佛道，就得「福慧雙修」。定慧一體，定慧等學，定與慧是一不是二。遵守戒律要從有相戒，守到心戒，最後必至「淨空無我」，沒有能受的戒，也沒有所受的戒，無能戒，無所戒，才是真正的戒。學佛者要發大菩提心、發大志願，將來才能有大的成就。王驥陸居士的佛學思想特點，對於一切境不即不離，非即非離，非空非有。如他所云：

上根人參證圓覺，由理觀頓悟，中下根人，則由對治而入，同一不可廢修。

54

王驥陸居士的思想重圓融，無論是上根的人抑或中下根器的人，他說法度眾重視三根皆能普被均霑，不會放棄任何一種根器的眾生，因為學佛的目的是在濟世利生。想要挽救眾生的心，就得要先救自己的心，要在心念上用功，時時刻刻二六時中觀照自己，檢查自己的心正不正，見一切境現前的時候要能隨即隨離，一切不理。而修法方面王驥陸居士重次第，修行心中心法一切得按照法要裡的次第來修，不可急於上座或急於下座，也不可以在非修之時妄結印契，修法要老老實實規規矩矩，最後方能解脫圓成佛道。

⁵⁴ 王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1078。

第五章 王驥陸的經典詮釋

釋迦牟尼佛當機而說各種教理，視大、小乘根基之不同，就予這些教理以不同的系統展開。佛陀所傳達的理論與思想，具有崇高的教育價值，有助於分辨是非善惡。但是哪種身分的人適合代佛宣揚正法呢？是學校裡授課的老師？還是常住在寺院的出家人？抑或是鑽研佛學有成的學術研究者？詮釋經典這個重責該交給博學多聞的學者承擔？還是嚴守戒律的修行者可以勝任？陳健民先生說：

夫學者、行者，原不可分……原夫聞、思、修三慧，前二屬學者事，行者亦不可缺也；後一屬行者事，學者亦不可少也。必三者相得，解證互彰，然後可稱為一完全之佛教徒矣。且學者、行者，亦有四句料簡：有純學者焉，如歐陽竟無，不許其徒持念珠，吾不取也。有純行者焉，如六祖慧能，不識之無，如密勒祖師，不知假卡；然以其能行，前者有《六祖壇經》，後者有《十萬歌集》，此固可敬佩者也。亦有學者之行者焉，如楊仁山先生，博學廣聞，編述繁多，此固學者也；然專修淨土得上品生，敢云非行者乎？亦有行者之學者焉，區區不敢落後也——凡所著述，皆為自修自行而作；凡所出版，皆有本人之經驗獨到之處；不惟非抄襲前人，亦且改正古人之錯誤不少；句句是學者口語，節節是本人修行之經驗。¹

聞、思、修三慧相得，「行者不可缺，學者不可少，解證互彰才能實得法要。」一般人學佛，可分成解門、行門，根據自身之特質與機緣，而偏重於解門、行門，或者兩者並重。按照陳健民先生的說法，就是「學者」或者「行者」。陳先生並以此來自我分析。如果將這架構放在王驥陸居士身上，也是可適用的。王居士也是重視「行門的學者」（如上文之行者的學者）。他初修淨土，進而學禪，最終虔修無相密心中心法，在「傳道說法暇餘之時，將歷年修行心得和佈道經驗述以文字」。眾人皆知誦經必須口誦心惟，由知而解，由解而行，王居士解行相應，理事圓融，冀能達到諸佛如來的妙理。

中國佛教解經方法演變的大致歷程，在不同時代對應不同根基的眾生，會有不同的解經方式出現與之契合。在釋迦牟尼佛的時代，雖然有書寫的文字，也相傳有抄錄經文的故事，但在當時並沒有用書寫文字這個方式來表詮佛法，作為弘揚佛法的工具。所以佛經中所說的文字，還是語言的，不是書寫的。這些間接的表詮物，以形色為主。它之所以能表達情意與思想，還是得須經過人類意識的陶鑄，否則就無所謂表詮，文字也不能成為其文教了。學佛不能止於「知解」，知

¹ 陳健民：《護摩儀軌集》（臺北：圓明出版社，1992年），頁7—8。

解之上還要有「實踐修行」，才能培養出通透的智慧，才能登「覺悟境地」。²一般具有專業知識研究、學術思想豐富的學者，所發表文章的研究成果，大多會成爲眾人知識來源的依據。可是在佛學思想上，一位修行者如果能加上個人的修行歷練，再解讀經典上的文字，「證量解經」，³往往更能完滿的詮釋佛陀所要表達的教育了。廖俊裕先生提出：

所謂證量解經，就是當在詮釋經典時，我們除了基本知識的需求外(如語言知識、歷史知識)，最重要的是在超越頭腦知識之上有一親證道體的量(標準或是程度)，依著證量，在詮釋經典時，是有其超越主客對立的一面，這時，經典的意義一方面有待於詮釋者的解讀，但詮釋者的生命狀態，亦因為經典是道的呈現而可和詮釋者印證、勘驗和引導。⁴

佛法的正見真諦，可說相近於哲學深理，但又與世間哲學的奧妙不同，不是埋首苦讀就能探究真理的。佛教「八正道」的最後一個是「正定」，是「寂然不動而能體證解脫」的。這正定的體證解脫，得從「中道」的德行中來，所以近於宗教神祕經驗的佛法，與神教者的定境、幻境是有所不同的。一位有德行的修行者在詮釋經典義理的當時，會透過自己修行的體證之後，轉成簡易明瞭的方式闡釋佛理，幫助後學與佛法相應得入甚深妙法。相傳六祖惠能大師不識文字，也不曾研究過經論，他的佛學造詣，當然也不是經由「研究佛理」，或「剖析經典而證道」，他是在聽到五祖爲他講說《金剛經》，至「應無所住而生其心」時，一聞經語心即開悟，所以六祖是「悟」出來的。

王驥陸居士詮釋經典，是用他的佛學思想融入經典之中，再用他修行的體證理解之後詮釋出來，王居士在《大鑑禪師法寶壇經述旨》裡提到：

至於因緣之是否相契，可以自問，但若讀之有味，如有人初見之似曾相識

² 吳汝鈞：《佛學研究方法論》(臺北：臺灣學生出版社，1996年)，頁616。

³ 參張念誠：《楊簡心學、經學問題的義理考察》(臺北：花木蘭文化出版社，2010年)，頁203-208。張念誠以「生命之學」爲主軸，探討楊簡心學功夫的內在問題及相應解釋，證成楊簡「心學」是以生命「內門之路」的心行實踐、及部分融攝著佛禪境界的特殊心靈體證爲基底，據以全面解經，弘揚心學。他認爲楊簡的解經模式，不能以時下某些經學史所謂「以意說經」簡單帶過，可借用佛家修行術語「信、解、行、證」的次第來解釋，並認定楊簡的心學解經模式，相當程度上便是一種含具著「信、解、行、證」的修行次第、及「有本有源」的心學現量功夫所成就的「證量解經」。所謂「證量」：是指楊簡心學、經學，不是動用意識思維之造作、據以激發「分別智」的知識產物，相反地，它乃是部分融攝著佛禪境界：「無知之知」「無思無爲」「無體無方」「常覺常明」的內門體證；楊簡依其「證量」所成就的「解經」當然不屬「智識化經學」，反宜視爲一門「生命之學」的法義教導，並且是以開發、彰顯的「本心之我」，貞定、指導「思慮我」「形軀我」的甚深課程。由上述可知，張念誠提出的「證量解經」，其「證量」純是主體意義，但本文的「證量解經」，乃廖俊裕先生所提，融合主客而超越主客意義的「證量解經」，參下文即可得知。

⁴ 廖俊裕：〈證量解經——論劉戡山《人譜雜記》之詮釋途徑〉，《文學新論》，2010年第12期，頁8。

者，即不遠矣，故曰冷暖自知。⁵

體證之後的相應，就是那種「似曾相識」，很微妙的感覺。

王驥陸居士一生的著作很多，但「文革」時代遭到毀滅殆盡。在經典部分各種經文之抉隱、述意以及白話淺顯解釋，對學佛者有所幫助。一般經文裡的涵義幽深，除非是真實修證者，否則真的很難明其萬一。本章將王驥陸居士對《心經》、《金剛經》、《圓覺經》和《阿彌陀經》等經典的分段貫釋，做分節討論，冀能藉由他對經典的詮釋，整理出王驥陸居士詮釋經典的特色為何。



⁵ 王驥陸：《六祖法壇經述旨》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁878。

第一節 王驥陸的《般若波羅蜜多心經》分段貫釋

王驥陸居士判《般若波羅蜜多心經》為七分：「總持分第一」：總持《心經》之全部經義，故曰總持；「色空分第二」：外無境則心不起，內無見則心不立，以慧照破內外二色，則心空矣；「本來分第三」：法本不有，法本不無，心本不生，本體不生滅，本分專言本來之體；「法用分第四」：般若本體用而顯，般若之妙能起用，法之妙用在無著，解空當能無執取，此分專言啓用之法；「果德分第五」：三世諸佛果德圓成者，必依於般若修，修至一切空淨，方名波羅蜜多也；「證知分第六」：此分專言行者證知境界；「祕密分第七」：此分意謂心地祕密不可言表，但以咒表而已總結全文。前半部五分，表無實，由有轉空。後半部二分，表無虛，由空轉有。底下將王居士所作之分段貫釋「分義」列出，以助探究其空義思想。

●總持分第一：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」

【分義】此四句為全經之總持，「觀自在菩薩」，又為此四句之總持，總一切法，持無量義，故名曰「總持分第一」。經文一開始，即明示我們修行成佛，須至「大自在」為止。度自己自在，也度他人自在。「觀」，時時刻刻的「觀照，是觀個本來，觀我們自己本來面目」。眾生和自己本來是自在的，只因「迷而不覺，枉自煩惱」，所以才不自在。見性之後明白世上一切都是假的，不可得的，就不迷了。「欲修復本來面目，還得起般若智妙觀之用，悟人本來之面目，以慧照力參之」，此為修心之總訣。從「觀照而證到自己本來面目」之後，好好的保護它。再言「妙觀起用」之法，觀自在菩薩道行甚深廣大、圓滿無礙，自性蓮華，行甚深之般若法，啓用眾生本皆具有之般若妙智，「照破無明，了卻生死，用以度登彼岸」，然而此「岸」仍屬假名，亦無「彼、此」，姑且暫以「迷為此岸，覺為彼岸」而已。而迷與覺之別，只在一心，心若覺悟，則名到彼岸之上。「度心得仗甚深般若，照見其本空而已」。心為幻立，境為幻有，此心境幻合之「五蘊」，本屬「憑空緣生，非有實體」，照見五蘊本空，心得自在矣。所說的「空」，並非有、無的空，是以因緣會合而有，說其體本來空，但言其用則不無，以「無自性」所以說空，以「因緣假合」，是由於各種緣所生起之法，如虛如幻，非固定永遠不變之實在，故說空。更何況「照見」亦屬五蘊之一，只是不執取而已。起「無上般若智以妙觀」，真心朗然之悟見本來，非空非有，無實無虛，此在自覺，非盡佛度，行在我而照見在自心。只要能「照見五蘊皆空，則對境不生心、不動念，時時刻刻直對現實，只見當下，現前一切皆

爲虛幻不實何須執著，即能度脫一切苦與一切厄」。⁶

● **色空分第二：「舍利子，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受、想、行、識，亦復如是。」**

【分義】世人每執「色爲實有，空爲虛無」，不知色之爲色，並非因爲存在而言有，也並非滅盡而說它空，也不是因爲已經過去而謂之空，乃是因爲正「有」的時候，「其體本空」，故曰色空不二。「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。」色空二義，如果沒有借用般若以圓義，是無法明白這其中的道理的。這個「色」包括我們身外的一切有相相，也包括身內心識的無相相，這「一切色都無自性，都是因緣和合而成」的，所以都「不異」空，跟空都沒有差異。而空之所以爲「空」，也不是因爲現前「有」，則稱它「不空」，因爲「無」，則稱它爲「空」，乃因爲正爲「有」的時候，實際仍「不可得，只是因緣假合，本來皆無自性」，故曰之「空」。所以了解「色」則能明白「空」，明白「空」則知「無色」，畢竟「空不離開色，色也無法離開空」也。色不異空是爲破「凡夫執有」之病；空不異色是爲破「二乘執空」之病；色即是空，空即是色，爲破「菩薩色空不二，尙存二見」者也。「色」既是如此，「受、想、行、識」，也都是相同的道理。色相既不可得，無色就無得「受」，無受就不用「想」，無想就沒得「行」，無行「識」也就不存在。此言五蘊皆屬於色，「外境之相是幻，內見之相亦是幻」也，色空兩者皆爲幻有，故曰不可得。且「外無境則心不起，內無見則心不立」，能以「慧」照破此「內外二色」，則「心空」矣。色蘊是有相相，與受、想、行、識四蘊這些無相相，同樣是虛幻不實，真心所現的，「一法破，法法皆可破」。以慧照破，此「慧照」亦心也，更「以甚深般若掃此慧照，外不迷於色，內不惑於法，一切皆淨，得大自在」。此分爲「色空分第二」。⁷

● **本來分第三：「舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。」**

【分義】《心經》的主體是「諸法空相」，因爲一切諸法都「空有其名並無實質」，皆是我人真心所變現的妙用，是「大圓鏡智」中的影子，也就是「真性」。世人總以爲有所修，有可得，有爲證，殊不知「一切本來就是如此」，並非修了之後才如此也。法也是一樣，「諸法本來就是空相，一切法由心而起，而心屬於幻有，所以法亦無實」，故曰「法本不有，莫作無見，法本不無，莫作有見。」五蘊既然是空，諸法當體也就「真空」無疑了。諸法就是空，空就是諸法。妙有真空，應緣現相，但皆不可得。諸法皆爲空相，所以「生滅、垢淨、增減、來去，都屬於相

⁶ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁677-678。

⁷ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁679-680。

對之幻法」而已。此惟行甚深般若，方可了達本來不生之義，「心得自在」而空，苦則可不解而除，眾生自然而得度。果能透過「相」而見「性」，即能透過一切事物，識得一切都只是「自性」的顯現，既然「性」是不生不滅的，那一切境物也就不生不滅，「諸法皆為空相」，此分專言本來之體，故名「本來分」。⁸

- **法用分第四：「是故空中無色，無受、想、行、識，無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦、集、滅、道，無智亦無得，以無所得故。」**

【分義】般若本體得由「用」方能顯，般若之妙，則在能「起用」也。而「法之妙用，在乎無著，欲無著，首在解空」，能「空」則無著無染也，故曰「空中無色」等等，此言如能「解空」，了解諸法的空相，即能無所執取。聖人明白「本來空」，所以無有法執。清楚明白「空」為何，何為空，則對一切萬物皆能無雜染也無執著，只一「空」字即可以化除一切煩惱罣礙，化除當下「煩惱即菩提」。世人誤解五蘊皆空的道理，以為要「止滅五蘊」，「斷絕五蘊」就是空，這是「落斷滅」。其實「無」五蘊的意思，不是斷滅，也不是廢除五蘊，只是「不執取」而已，知道「心境本來空，隨它來就來，讓它走就走，一切如如」。緣覺執取於「十二因緣」，尚無智以空之，未究竟。聲聞執取於「四諦法」，亦不究竟。菩薩則執取「六度萬行」，仍不離智得之法見，仍有罣礙，亦未可謂之究竟也。所以「法之妙用在一『無』字，『不執取』而已」。凡夫至菩薩，五蘊至智得，皆不可取。只因「諸法相本來皆空，所以無所得」故。五蘊、十八界、四諦法、十二因緣，一切本空，實無所得，則般若的法用，自然顯發，不偏空，不著有，妙諦妙用隨心所至。此分專言「起用之法」，總之在於「不執取」而已。⁹

- **果德分第五：「菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃，三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」**

【分義】我們的妄想執著，誤以為世間的一切皆為實有，從而妄造苦業。所以修行，就是要「覺」破這個虛妄的「有情」，恢復自己的覺體。同時還要覺破他人的情見，此即所謂「自覺覺他」，共同登上「不生不滅的涅槃彼岸」，故為「覺有情」，略稱菩薩。凡夫與佛，本體都是一樣的，差別只在「凡夫為因心，佛菩薩為果德」，但果德亦由「因」而來，沒有不修而能證得者也，所以「不可以執取於有修有得有證」。若執以為

⁸ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁680-681。

⁹ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁681-682。

有修有得有證，則表示還不知道本來為何，還不能空一切法，終不得究竟也。惟有「菩薩依無上的般若妙智，照破無明，照破一切妄想心，了悟世法、出世法，有為法、無為法，一切諸法當體皆空，於一切境界不取不執，心即能得大自在，不著於有修有得有證，亦不著於無修無得無證，沒有一法可得，諸法空淨，心無罣礙，所謂妙有真空之心，是毫無罣礙、毫無障礙的心。」並不是不罣，是罣而無礙也。「無罣礙為因，恐怖為果，因為無罣礙所以無有恐怖。」顛倒為因，夢想為果，世上一切事物本非實有，只因顛倒夢想，真假不名、認妄為真，於是貪愛取著、造諸幻業，受痛苦而不自覺，宛如作夢一場不能醒悟。直到一切不有，破除迷惑的障礙、無明的障礙、煩惱的障礙三障都能盡除，乃名究竟涅槃。明白「諸法空相不是斷滅的空，能得此不可得者，即為無上菩提也。」菩提非有，不可得故，菩提非空，不斷滅故，以不可得之真如體性而有恆沙妙用在焉。「自性本不生滅，但自性能生萬法。三世諸佛者，無去無來，無不由此法門而得無上菩提，同此果德圓成者，必依於般若修也，一切大智慧，無不由自性佛母所啟發。」修至一切空淨，方名波羅密多。以上十句判為果德分，到了果德地位，得要一切都無罣礙才算淨盡，才是究竟涅槃，一切都得賴「觀空」成就，別無他法。¹⁰

● **證知分第六：「故知般若波羅密多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。」**

【分義】此分專言行者證知之後的境界，這個「知」，是了了覺知，「親見實相啟發般若之機，悟後的意境非可言說，無語形容，惟有靈會之讚嘆，唯有神會、唯有心契，讚嘆般若的殊勝智德妙用。」眾生與佛本來都平等具有，而千聖所不識者也，一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此物出，故名曰咒，咒是密意，以決定如是曰咒，如軍令知嚴肅，無所不包之大，無所不通之神，無所不照之明，無可比對無可再加之無上，空不偏空，有不著有，不落階級，畢竟平等，無可對比、無可等持，於「寂滅無住的性體中，啟發恆沙妙用，」般若既有如此殊勝的妙用，是真實的，是不妄語的，其體湛然，其用熾然，不可以智知，不可以識識，要親證才能得知，惟佛與佛，才能證知之，不是靠文字上的理解就可知曉的。言空恐人落空，今言真實不虛，使其轉有，更無中道可說，因為中道亦不可得。此分是說明，心若果真到了「真空」的境界，自然就會有許多力量，讓一切苦厄無所依附，就根本沒有苦厄了。¹¹

¹⁰ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁683-684。

¹¹ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁684-685。

- 秘密分第七：「故說般若波羅密多咒，即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。」

【分義】此分總結全文，意謂「心地秘密不可說出來的，只能以『咒』來表現之。」這是心無分別，不可思議的行法。「經文為顯說之咒語，咒語為密說之經文。」顯說可以言說或解釋，表明其意思內涵。密分則不可解說，所以「咒語」一般都不解釋。曰揭諦揭諦四句，譯意為「度過去度過去，向彼岸度過去，大家都向彼岸度過去，速速證到菩提。」佛不捨得任何眾生受苦，所以迴向於眾生，因為度眾為成佛之資糧。

這部《心經》總共二百六十個字，文字簡約但意義深奧，用詞簡單但意義很廣，此經涵蓋以下各宗。說「般若觀照」，此經可歸納於禪宗；「破空」，歸納於空宗；「十二因緣、四諦法」，可歸納於法相宗；經文最後有「密咒」，可歸納於密宗；說「大神、大明之妙德莊嚴」，可歸納於華嚴宗；言「不垢、不淨」，可歸納於淨土宗；說「遠離顛倒」，可歸納於律宗。所以沒有任何一個宗能離開般若，諸佛菩薩，尚得依般若而成就，而遑論我們這些迷惑的眾生。世尊為一大事因緣，就是為了這個，任何再重大的事，都難以與之比擬。¹²

¹² 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁685-686。

第二節 王驥陸的《金剛經》分段貫釋

在中國，由於《金剛經》流傳很廣，所以各個時代、各個宗派都有對它的註疏流傳於世。王驥陸居士說：「夫般若者，心華妙諦，無實無虛，密密深深，千聖不識，豈一家之私言可盡其奧哉。」目前傳佈的《金剛經》註釋多至數十家，王居士認為大都屬於「釋文」而疏於「述義」，離般若之宗旨相距甚遠。王驥陸居士講演此經於印心精舍，因有感於梁昭明太子所作三十二分義有未盡，乃參無著大士之論意，重判之為二十分，附以小分，名曰分段貫釋，「上述分段之義，下注貫釋之理，以助讀者了然全經之旨，再恐學人不易醒目，特點出經中主要綱領、初修人降心法要、初地證道發大身時之意境，以及最後已證得者該如何決定，分分開示段段詳釋。」又復「冠之以總說與簡表，提經內文句以啓後學之參，未附釋字一門以便初學，欲補他書之所不及，以總說、分義、註釋、參句、列表、以及釋字，綜為六門反覆六次講演。」王驥陸居士將《金剛經》重判為二十分，文簡義深，各分「分義」如下：

- **般若放光分第一：**「如是我聞，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園……飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。」

【分義】《金剛經》是一切如來悟心之法門，本經的主題在於闡述大乘佛法的空義。王驥陸居士說：「諸佛說法，本無定相，以諸法空相故，既隨處是法，不離坐臥行住，應機而啓，何須言語言聲，在在般若，處處放光，豈肉眼可得而見哉！」又說「此經以無住為宗，正顯般若智用之相貌故。但般若無相，惟藉行住坐臥以顯。」《金剛經》一開始世尊示現「乞食、著衣持鉢、次第乞、收衣鉢洗足、敷座而坐」用以教導眾生首要修行「六度波羅蜜」，這是世尊放般若無相之光，不開口教授六波羅蜜之行相，用以引起「問法」之機，這在其他經典是很少見的。¹³

- **應機緣起分第二：**「時長老須菩提，在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地……應如是住，如是降伏其心。唯然，世尊，願樂欲聞。」

【分義】須菩提見已引起問法之機，敷演金剛般若之時機已至，讚嘆世尊行化六波羅蜜之妙用，甚為稀有，第二分隨即應機向世尊請示「云何應住？云何降伏其心？」之法。王驥陸居士說：「若得究竟住者，即能降伏其心，即名證得無上菩提也。」所以不住於住，才是正住。不依有住而住，亦不依無住而住，如是而住，方是真降伏。以上二分講的是「法會的緣起」，須菩提應機而啓請，世尊讚許其知機，但目的還是在「度眾」，祈願世尊再以言語啓發，大眾「願樂欲聞」如是等法。¹⁴

¹³ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁731。

¹⁴ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁732。

- 資糧分第三：「佛告須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是降伏其心。……須菩提、菩薩無住相布施，福德亦復如是不可思量。須菩提，菩薩但應如所教住。」

【分義】世尊說：「須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」所以發菩提心度眾，首先得「破除我、人、眾生、壽者四相」，因為此四相是根本煩惱。王居士在此處說：「諸相不空，眾生何由而度？佛何由而成哉？今以『度眾生為成佛資糧』，更以『破四相為度眾資糧』。」凡事都得靠資糧來成就，更何況度眾生或成佛的資糧呢？無論有四相或無四相，一切皆屬於法，著於有的取法或著於空的不取於法，一樣是立我人四相，唯有取法無住、不著兩邊才能取捨自在。王居士明示重點：「明心性之廣大者，又即破一切法之資糧也。」此分為資糧分，世尊開口說法至此，用來「明宗旨」，言修心捨此別無他法。下面文章開始由此發揮。¹⁵

- 明法身分第四：「須菩提，於意云何，可以身相見如來不？……所謂佛法者，即非佛法，是名佛法。」

【分義】王驥陸居士判第四分為「明法身」，因為「佛告須菩提，凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。」眾生執著於有相，首當破之，破眾生的知見，因為世間一切諸相皆幻化非實，要開佛的智慧做為根本，不取色身，「破相見性」而成佛，成佛必先顯法身以為根本，唯有佛的法身是實相。「明法身」之後才能論及修證法身的辦法。¹⁶

- 毋驕慢分第五：「須菩提，於意云何……如來在燃燈佛所，於法實無所得。」

【分義】此分以「離我慢障」為主旨。我們修行目標在捨我見，苦厄方能度盡，若自己以為有所得，事實並非真有所得矣。世尊引用須菩提所證之「四果」，問此可名為證果、成道否？答案定然「否也」。若人自起知見必生我慢，驕慢心起必障於道，礙於修行，故「明法身」之後第一勿起驕慢，下一分說明「何為淨土」。¹⁷

- 淨佛土分第六：「須菩提，於意云何，菩薩莊嚴佛土不？不也，世尊。……於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德，勝前福德。」

【分義】所謂佛土有二，莊嚴亦二；一為形相莊嚴的法相土，二為第一義莊嚴的法性土。此段以「清淨佛土」為住，清潔本然之土，指的即是清淨法身，是所謂「真大身」。王驥陸居士云：「所謂有形終不大，無相乃為真，必如是證知，乃名淨佛土耳。」此分是修證之前的功用之一，

¹⁵ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁735。

¹⁶ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁738。

¹⁷ 本段經文引文參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁741。

下一分爲尊正教第七。¹⁸

- **尊正教分第七：**「復次，須菩提，隨說是經，乃至四句偈等，……須菩提，於意云何，如來有所說法不？須菩提白佛言，世尊，如來無所說。」

【分義】既知「如來所說的法，性空不可得」，須菩提白佛言「如來無所說」，就算有「說」也終不可得，更何況是五千言之文字。知道這個道理就知道「尊正教」的意思另有所指，不只「外論典籍不可取，連此文字般若亦不足取，只是爲尙未了解者存假名假說對治之法」而已。王驥陸居士解釋：「此段重在佛法聖量，非可取於外道諸散亂論也。故當依般若修，不當隨順外論典籍修也。」就是說不執於佛亦不取於法，不偏空，但仍存假名，如來無所說，這個無所說，正是「不可稱量」之勝法，故將此分名爲「尊正教」。¹⁹

- **供養給事分第八：**「須菩提，於意云何，三千大千世界，所有微塵，是為多不？……如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。」

【分義】眾生視一切妄相，執爲實有，以爲香花燈塗果，茶食寶珠衣爲真供養。王驥陸居士云：「當離一切相，以無住爲住，是真供養如來者也。」又說：「必也以養志爲先，自己明此大事，求了生死，斯真供養矣。」所以供佛若以我們所供的物品價值，較量供養之誠心，那就非爲「真供養給事者」。果能做到真供養，還得下一個求精進的「精進分」。²⁰

- **精進分第九：**「須菩提，若有善男子善女人，以恆河沙等身命布施，……須菩提，如來說第一波羅密，即非第一波羅密，是名第一波羅密。」

【分義】此段爲示第三次較量功德，意謂「眾生貪著利養，視身命太重，故難精進」。王驥陸居士說眾生因未斷我愛，貪著名聞利養，致生熱惱二病所以難得精進。而此《金剛般若波羅密經》之密必得由精進而得。²¹

- **住忍苦分第十：**「須菩提，忍辱波羅密，如來說非忍辱波羅密，是名忍辱波羅密。……如來說一切諸相，即是非相。又說一切眾生，即非眾生。」

【分義】世尊表示「六度」波羅蜜，無一不相通，沒有一個能離開般若，除了「般若」之外還得有「忍辱」。過去所修之苦行，如果沒有般若慧照，即不能行忍辱而反起嗔恨。無著大士分此段爲忍苦住處，是舉「忍辱以證離相」，除了精進還得「住忍苦」。²²

¹⁸ 參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁752。

¹⁹ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁755。

²⁰ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁739。

²¹ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁760。

²² 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁763。

- 離寂靜分第十一：「須菩提，如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者。……須菩提，當知是經義不可思議，果報亦不可思議。」

【分義】如來說此法以「無實無虛」圓之，王驥陸居士說：「但圓其體，非泯其用，倘偏樂寂靜，即不能發般若之妙用。」故此分判為離寂靜。²³

- 離喜動分第十二：「爾時須菩提白佛言，世尊，善男子善女人，……須菩提，實無有法，發阿耨多羅三藐三菩提心者。」

【分義】此分所說與第二分，文同義別，這裡強調的是「法空」。所有的幻心幻覺都不是我，無「我」，能就不立，無「能」，則「所」自空，能所雙忘心空法在，這種喜動亦屬於法，若能「以般若諦觀而掃蕩之，實無有法發阿耨多羅三藐三菩提」者，除了「離寂靜」還需「離此喜動」，故下分為諸法如義。²⁴

- 諸法如義分第十三：「須菩提，於意云何，如來於燃燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？……所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」

【分義】諸法圓融而通達無礙，用以表般若神妙之用，王驥陸居士指出「惟明體達用，方了無實無虛而如其義矣。」又說「以如義而說者，方不偏於無實，亦不落於無虛，無實無虛，乃諸法如義之本相，如來之妙用」世間一切法屬空相，原無生滅，證得又未嘗不無，此分以諸法如義，為證道前在功用地而說。²⁵

- 入證道分第十四：「須菩提，譬如人身長大……無我、無人、無眾生、無壽者。」

【分義】此分為初證道時，非可言說者而說。初地菩薩顯發法身證入道位之意境，無可用以言說，經云：不可說、不可說，南無佛。總結曰：是故佛說一切法，無我、無人、無眾生、無壽者，與資糧分第三相呼應。²⁶

- 淨土究竟分第十五：「須菩提，若菩薩作是言，我當莊嚴佛土，是不名菩薩。……須菩提，若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。」

【分義】從此分開始，世尊為大眾究竟決定者而說。最初的決定，是在「先淨其土，又不取相、取法，惟有人法兩空才能通達實相」，方可利己利他，如來說這才是真是菩薩。此分提醒大眾「當淨其體」為第一決定者，才有可能開佛知見。²⁷

- 佛知見究竟分第十六：「須菩提，於意云何，如來有肉眼不？……須菩提，若

²³ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁767。

²⁴ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁769。

²⁵ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁776。

²⁶ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁779。

²⁷ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁780。

福德有實，如來不說得福德多，以福德無故，如來說得福德多。」

【分義】佛與眾生同樣具有色根二性，不同之處是佛另具「慧眼」與「法眼」以全其用，「肉眼」、「天眼」此四眼具足，名為「道通之佛眼」，可如實知心。王驥陸居士言：「了達一切不可得，是名知見，並知知見亦屬於幻，皆為非心，是名佛知見。」能成就佛知見者，為無上福德性，此是開佛知見之究竟當決定者。²⁸

●色相究竟分第十七：「須菩提，於意云何……即非具足，是名諸相具足。」

【分義】如來不以「色相」見亦不以「離色相」見，然而八十種好三十二相，明知是幻化非真實，色空不二佛亦不妨因具足而有之。「清淨法身、圓滿報身、千百億化身其實都同一身」，入地菩薩已親見實相融入不二，如此無上甚深微妙之法，非眾生肉眼可見得，此分是「圓證色相」之究竟當決定者。²⁹

●說法究竟分第十八：「須菩提，汝勿謂如來作是念，我當有所說法，莫作是念。……須菩提，說法者，無法可說，是名說法。」

【分義】世尊說法，不一定只藉言語音聲來說法，例如般若放光分第一，即是放光說法。若真有個念頭以為世尊有所說法，那就不是正知正覺了。王驥陸居士說：「當知法身無形，內證無言之理，外能為他說，體自空寂，不取相而說，亦不離相而說，如是而說，即真具足，此是說法究竟當決定者。」不取相亦不離相的說法才是真具足。³⁰

●心具足分第十九：「爾時，慧命須菩提白佛言，世尊……須菩提，一合相者，即是不可說，但凡夫之人，貪著其事。」

【分義】此分分義重點在於「正信、正覺、正度、正相、正行」若能「五正」具足，不離無執取貪著之心，而此心畢竟亦不可得，是名具足無染無著之圓通大智慧，故此分名為「心具足分」，唯有具足圓通大智慧，定能如是決定信受奉行。³¹

●應如是決定分第二十：「須菩提，若人言，……皆大歡喜，信受奉行。」

【分義】此分言諸法本空，王驥陸居士說：「世尊為人演說者，以化身而不住涅槃，演說而不取諸相，是以如如不動。最初謂應如是住，如是降伏，今既廣演一切竟，所謂法者，在汝自己活用，但應如所教住，曰如是知，如是見，如是信解而已。」一切皆為般若如如之妙用應如是決定，

²⁸ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁781。

²⁹ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁782。

³⁰ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁785。

³¹ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁788。

大眾皆大歡喜，決定信受奉行。³²



³² 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁795。

第三節 王驥陸的《大方廣圓覺修多羅了義經》扶隱

釋迦牟尼佛說法四十九年，說「圓覺」無相，乃生佛平等共具之心德，非可言說。此部《圓覺經》主要的內容，是釋迦牟尼佛回答文殊菩薩、普賢菩薩、普眼菩薩、金剛藏菩薩、彌勒菩薩、清淨慧菩薩、威德自在菩薩、辯音菩薩、淨諸業障菩薩、普覺菩薩、圓覺菩薩和賢善首菩薩，就有關於修行菩薩道所提出的問題，以長行和偈頌形式，宣說如來圓覺的妙理和方法。覺是本性，圓乃德義，圓不圓，在我們自己，不在佛，也不在法，更不在文字。所謂的圓覺，是一個總持法門，總一切法持無量義，妙用恒沙，用以達體啓用，故曰「大陀羅尼門」，名曰圓覺。覺相無相，此相指的是覺體，亦即「如實知自心」之體相，等到打成一片時，方名曰「圓」，但必以起照爲用，至「事障斷則煩惱盡，理障斷則所知盡」，「知幻即離，離幻即覺」人法兩空，乃證圓覺。王驥陸居士對此經分段釋義如下：

- 經首：「如是我聞，一時婆伽婆，入於神通大光明藏，三昧正受……皆入三昧，同住如來平等法會。」

【段義】一切經文皆助我耳根知識，我則隨文而思即入於修，但最重要還是以「信」爲主，無論是「十一善法」或「五十五位修證」，沒有不以信爲基礎的，思與聞相結合即是「修」，修至相印者即能契合。上與佛心、下與自心相契合，都是出於圓覺自然流露不期而合。凡是讀此經應當「破一切差別之相」會入不二，是曰圓觀。此經以「悟後正修」，直指心要，頓超覺地爲宗，是「觀心法門」中最簡明切要的。此經分三大段，第一講明悟因地法行，第二談修持方法，第三除諸禪病。賢善菩薩首先說的，正表此經之至德。讀此經時應先讀最後一卷，頓機眾生，從此開悟。上根人「參證圓覺，由理觀頓悟」，中下根人則由對治而入。佛說法必先破其有相，說一切皆無，然後再翻爲有。說一切俱是，使人不執著非，也不執著是，翻身透過此關，有跟無都不是，即得大自在。此《圓覺經》爲入佛最有辦法之經，如彌勒分，佛層層開示，先斷輪迴之根本，知「二障」，辨「五性」，發願虔修，乃至成佛。世尊說圓覺，十二位大菩薩同入三昧正定。學佛得先明根本，要參心地不可徒執於文字。此經於理證事修，無不周備，大致可分爲二門，一曰「頓悟於理」，以文殊菩薩爲上首，一曰「修證於事」，以普賢菩薩而爲上首。初分是接上上根人，觀理而修，修後悟理即得事證。後十分爲接中根人，未顯法身者對治而修，開無量方便門。實則「全理即事，全事即理，無分別」也。³³

³³ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1073-1082。

● **文殊師利菩薩**：「於是文殊師利菩薩在大眾中，即從座起，頂禮佛足……菩薩於此中，能發菩提心。末世諸眾生，修此免邪見。」

【段義】文殊菩薩請示問意，此分爲《圓覺經》全經綱領，總計分爲三段，第一問如何明悟因地法行，故曰「願爲說於如來本起因地法行」，第二問如何是發心修持，故曰「於大乘中發清淨心」，第三問如何除諸禪病，故曰「遠離諸病，爲使末世眾生不墮邪見」，就這幾句，已經將《圓覺經》經義的大綱提出，實爲全經清淨眼目。最初之因地，皆依「圓照清淨覺相，先斷無明，無明一斷，自然一切清淨真如菩提涅槃及波羅密悉皆流出」。佛說覺者如虛空，明示「平等不二」，若真見實相者，見一切皆是幻，見一切法也是幻，見「覺」仍是幻。無能覺，無所覺，無說者，無聞者，故曰如來無所說，此「無所說」，正是覺實相。³⁴

● **普賢菩薩**：「於是普賢菩薩在大眾中，即從座起，頂禮佛足……如木中生火，木盡火還滅。覺則無漸次，方便亦如是。」

【段義】普賢菩薩代表眾生啓問請示有二：一、佛對文殊所說，上上頓根人，一聞即悟，但中根人無法會意，不應「以空說空，以幻修幻，既然幻性盡滅即是無心，那麼誰爲修行，誰知是幻，而誰又能修證是幻」耶；二、眾生既不修行，常處於生死幻化之中，此幻境妄心，又如何能解脫乎。「離幻之法」有四：一「離妄」，二「離覺」，三「遣離」，四「遣遣」，到了「離無所離，遣無所遣，才可說幻滅清淨」。文殊分中知幻即離不作方便，離幻即覺亦無漸次。名曰「修多羅了義經」，行者應先明心地後，啓發般若智，以心印境，以經印心，了知一切皆是幻，即是去垢無上簡捷法門。眾生苦在不自知，行者應先知根本，知一切是幻就不會堅持固執，逐漸放下，根本已得只是習氣未除，只要「常常凜覺，時時提照，則般若力強，習氣方可掃蕩」。先問根本知不知，莫管習氣淨不淨，只要知，知後除習氣，方有辦法，從辦法中，長養聖胎了諸法性，力量一日一日大，習氣自然一日一日少，入於不覺之化境矣。「離幻即覺」言「無明」與「覺」並非兩相對立，如室內皆暗，開燈即明，明與暗不兩立也。文殊是開門第一關，開門時絕無方便商量，開門之後一切整理打掃，必假方便。佛告普賢一總法門曰：「知幻即離，離幻即覺」。此分修法，只是起慧觀，即是照見五蘊皆空，以五蘊包括根塵能所一切在內，所以是「圓頓修法」。³⁵

● **普眼菩薩**：「於是普眼菩薩在大眾中，即從座起，頂禮佛足……初發心菩薩，及末世眾生。欲求入佛道，應如是修習。」

【段義】普眼菩薩請示問意，若法眼不明，就無法入「正方便」及「正思惟」，

³⁴ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1083-1091。

³⁵ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1092-1098。

聽佛解說三昧心生迷悶，不能悟證圓覺境界，之前所聞者爲理，理雖頓悟，事屬漸修，但如何而可觀照真妄起思慧耶，又如何而可安住勝境，得大把持起修慧耶，又眾生未悟，如何方便而可使之一體開悟成佛耶。佛云：「修行漸次乃屬假說之種種方便，正念離幻爲起行之根本。」正念不是無念，是無「虛妄分別」之念，此即是離幻，因無定法故曰方便。起慧照破幻境，心境雙空即成就淨覺。眾生本來成佛，佛教教人謂自己是佛，一切眾生皆是佛，心佛眾生三無差別，本來同是成佛，眾生「心不清淨，覺性未明」。如果心清淨，則六根、六塵、六識、十八界一切皆清淨。此文由淺入深，佛先使「以止觀行」，將心打成一片，恒念身心兩幻，皆爲幻垢，逼出「非幻不滅」之常性，以鏡爲喻，垢盡明現，清淨體露，歸到垢相永滅，十方清淨，此二句，爲下文之總領，反復鋪陳如何滅垢法。諸法清淨通乎三世，一世界多世界，一切平等清淨不動，無非歸到「本來」二字，言本來覺性成就，是不動、遍滿、無壞無雜。一切法性，平等不壞。此文由空幻身而幻心，再空幻覺而幻空，層層開釋，步步引進，使人入於圓覺而不迷悶，不迷悶者，即是清淨地。³⁶

● **金剛藏菩薩**：「於是金剛藏菩薩在大眾中，即從座起，頂禮佛足……思惟猶幻化，何況詰虛妄。若能了此心，然後求圓覺。」

【段義】金剛藏請示佛，既然說眾生本來成佛，但爲何又再起無明？既然眾生本來就是無明，佛又何故說「無明的眾生本來成佛？」又十方眾生，本來成佛後起無明，如果是這樣，那一切諸佛，亦當再起無明？那麼何時再生一切煩惱？佛與眾生同本無生，無生之中，若同妄起，那佛與眾生，意義又有何別，故起此三惑而問也。佛首先破其「三惑」，謂「情器各界眾生，一切不離分別，在情界念念相續，在器界往復循環，沒有一個依妄建立皆是輪迴，以輪迴見辨此圓覺，連圓覺亦同流轉矣，因爲輪迴心亦從圓覺所自出，由於根本未明，故先破之。」次言由此幻翳，妄見空華，非有實體，幻翳若除，不可說言何時再起幻翳。果位既不再迷，成佛之後決不再起無明。一切如來妙圓覺心，是本來成就。斷無始輪迴根本，即是以智破妄，明心見性親證圓覺，即無退轉。若以分別心，立此三惑，即屬邪見。此分正破「所知障」，以未明金剛藏本體，故起種種妄慮。當先知本來再求深入，故偈云：「若能了此心，然後求圓覺，無非除所知障耳。」此分內「疑悔」二字，疑乃因修而起，悔因疑而生，皆爲不定之法，極言其惑也。凡修行至中途忽起所知，因爲自己知見不正而起疑，又無善知識爲之決定而生悔，除非求佛開示秘密，否則不能破此迷悶，故曰「無遮大悲」。佛不先破其三惑，只說輪迴之根在於何處，即自己生疑悔之根也。本來不有只是無明爲

³⁶ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1099-1108。

因，幻想爲果。一切眾生皆是佛，與無明之有無無關，成佛之後斷不致再起無明，金剛藏所問是以有思惟心，妄測如來境界，故非正問。³⁷

- 彌勒菩薩：「於是彌勒菩薩在大眾中，即從座起，頂禮佛足……現在修行者，及末世眾生，勤斷諸愛見，便歸大圓覺。」

【段義】彌勒菩薩請示問意，欲使慧目清淨，如何先斷輪迴根本，雖輪迴諸相無取無捨，而各各根性不同，究竟有幾種性別？從假入空，修佛菩提，有幾種法門差別？菩薩又如何而可入於塵勞，教化眾生，應設幾種方便法門，方不落小悲愛見，故須問也。佛答以「輪迴之根本，即是恩愛貪欲」，眾生欲了生死免逐輪迴，不只應斷粗分貪欲，並應除細分愛渴，以愛渴乃法執之微細習氣，亦是生死之根。菩薩變化而爲眾生，是因慈悲度眾欲教化眾生，令彼捨愛，自己則非以愛爲本，不過假諸貪欲，入於生死，遊戲三昧。若一切眾生，能捨憎愛諸欲便得開悟，證得清淨心，永斷輪迴矣。眾生乃因貪欲無明，顯出「五性」差別，總不離二障。眾生因緣不同，遂有差別，菩薩以大悲願力，示現諸世間以種種形相，或順或逆，或布施愛語，或利行同事，無非是爲了啓發未悟眾生命化成佛，只是有時亦生厭倦，當提起無始清淨願力以爲策勵，行忍辱精進波羅密也。³⁸

- 清淨慧菩薩：「於是清淨慧菩薩在大眾中，即從座起，頂禮佛足……供養恒沙佛，功德已圓滿。雖有多方便，皆名隨順智。」

【段義】清淨慧菩薩請示問意，如此不思議事，從來所未見未聞，故有些疑惑，今蒙世尊一一開示，諸疑已解，身心泰然，得大安穩。但由凡夫至佛位，因地既然不同，則果地圓成，應自有差別，要如何能「圓滿證覺」，請佛重爲宣說，使眾皆隨順悟入也。佛首答說：「圓覺自性，非性性有，說圓覺性者，非關前五性輪迴差別之性，乃本來具有之性，惟獨因不守自性，隨諸五性而起，所謂法身流五道，覺性隨差別性而轉也。」眾生顛倒執幻爲實，應除者未除，應滅者未滅，妄計功用而顯差別。能斷之智慧功用，與所斷之無明同屬虛妄。一切如來同證此本來寂滅之理，與根本隨順相應，則能所雙空，以心本無生不見有寂滅之法，與能寂滅之我，根本不可得，又從何處妄分差別？今言差別性者，亦不得已而依妄假說。此分說由凡夫至佛位，言本體本無聖凡之別絲毫不二，只因迷悟不同，而有種種差別，然一切關係全是性上事，離心地法，實無從辨，菩薩豈有外相可表現者哉。³⁹

³⁷ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1109-1116。

³⁸ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1116-1122。

³⁹ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1123-1130。

- **威德自在菩薩**：「於是威德自在菩薩在大眾中，即從座起，頂禮佛足……及諸大菩薩，因此得成道。三事圓證故，名究竟涅槃。」

【段義】威德菩薩請示問意，承佛所說之法，如是隨順覺悟自性，令聽聞者覺心頓得光明，不經過修習已得善利，更何況勤而修行之乎。但眾生畢竟根器不一，如何能使行人漸次而入，開大方便門也。佛首說「無上妙覺」，本十方諸佛之所同修同證，本屬平等，所謂「斷除貪欲愛念，智悲雙運」，一切菩薩，也都如此，沒什麼差異的，但眾生根器不同，為隨順眾生方便，有無量數種方法，可總歸攝為三門，所謂「止、觀、禪定」是也。此三法門，乃求證圓覺者，最親切法門，十方如來都是由此證得，十方菩薩亦都依此三門證入，於何時圓證，即何時成就圓覺，此中功德，寧可思議。此分第一段說修法，本來沒什麼不一樣，只因根器不同，方便法門不一，總攝也就三門。第二段說止，言第一下手處，不外息此狂心，取靜為對治，所以能證得大圓鏡智之體。第三段說觀，起大悲方便之用，所以能證得妙觀察智、平等性智之成就。第四段說禪那，表體用一如，證得法界體性智，轉九識為按摩羅也，此言「白淨」。第五段總結。但此工夫，在修時卻是千山萬水，然而成就間只一剎那，如何成就，曰悟淨圓覺後，入正修而已，然於未修證人，安足與語此。⁴⁰

- **辯音菩薩**：「於是辯音菩薩在大眾中，即從座起，頂禮佛足……常當持此輪，隨順勤修習。依佛大悲力，不久證涅槃。」

【段義】辯音菩薩請示問意，如此的法門甚為希有，但不知修習有幾種方式？單修？齊修？有定法嗎？應該如何方便修習請再賜開示，令彼一一開悟見實相。佛說：論根本是沒有能修所修，因為「本體即圓覺清淨」故，只因未覺者，不可不對症下藥，只能依幻修幻，幻力修習。假定有二十五輪，輪為輪寶，有催除惑業，轉入正智之義，依用而言，是不離方便之輪，依體而言，則為本具清淨之體，故曰「清淨定輪」，此定，乃隨緣方便以為究竟義。所說修者除習氣也，此三法中，不拘何法皆可得「止」。此二十五種中，任修何種，皆可究竟故曰「定」，輪替而修故曰輪，以修少分即少證，齊修即齊證，無不「斷惑證真」也。二十五輪，不得已而方便說，若有人通達了義，一即三，三即一，文雖單分，義則全具，以「止中有觀，觀又不離乎禪定，而禪定又全具止觀」也。今日大家所修之中心法，正屬齊修圓證，上座時修「奢摩他」，下座觀照即「三摩鉢提」，依般若掃蕩一切，悟無所得，直證心源，此即「禪那」，以仗佛力故，修證較速，不必定取此二十五輪也。此二十五輪可反顯二十五種根性，證入各各不同。二十五輪是假名而定，隨機而順，為未覺悟者說，與威德分已悟圓覺者不同。凡從寂靜

⁴⁰ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1130-1136。

下手者，必是「空觀」，從幻化下手者，必是「假觀」，從不取下手者，必是「中觀」，修圓觀者，以悟靜圓覺下手，觀觀皆圓云云，旨哉斯言。行者不可因此而又生高下之見，因為單修、齊修都只是為了方便，實際則輪輪皆圓，「一空一切空，一假一切假，一中一切中，一切即一，一即一切，菩薩修行也是如此」。要成佛不成佛，決定不在佛，不在法，也不在僧，乃在自修，修最重要是得實行，不是只有多聞，佛與阿難，無量劫前同為聽法之人，世尊成佛時，阿難還是當侍者，因為阿難只求多聞，不求精進所造成的。「戒」，非戒不能定也，是以戒行為第一，能攝心於一即是戒，到了達心性之相貌，是具足戒，以不戒戒，不受法縛為方為正受，是具足戒，戒為入德之門，並非僅守外相威儀以為戒。唯有頓覺之人，無須受此，法亦不隨順，言雖正法亦捨之矣。⁴¹

●淨諸業障菩薩：「於是淨諸業障菩薩在大眾中，即從座起，頂禮佛足……此人求善友，終不墮邪見。所求別生心，究竟非成就。」

【段義】淨諸業障菩薩請示問意，經典有云：「悟後正修，猶如一念。」講的是悟時的境界，可知必得經過徹悟之後，明白根本在於能除業障之時才入正修，必須先破無明，然後才有辦法除障。業有「惡業、善業、不動業、無漏業、二邊業」，雖然深淺大小不一，但是同樣是屬「業障」，業的起因都是因為有我相而立四相。只要業障淨，則眼目清淨，但如何可使諸業障清淨呢，這是淨業障菩薩請問之意。佛首先開示說「眾生之所以不能入清淨覺者，乃是因為被四相所障礙住，以無明為主宰，末世眾生，不了解四相未明根源，終究在有為的四相當中流轉，不能成就一切聖果，所證悟之道，均未離開我相，妄名以為成就，其實並非涅槃。」末世眾生，法見未盡再加上我相堅執，潛伏在根性內未斷，雖然修習正法，就等同處於末世，本欲求證反又取相，故曰正法末世，既正法而又末世者，則末世未嘗不可正法矣，重點是在取相與不取相，無關正法與末世也。修道者「如果不除我相，決不能證入淨境之地」，眾生未了四相，就算以如來了義正解為修行，終究還是無法成就，未得謂得，未證謂證，不能入清淨覺。再說末世眾生須求善知識以為導師，方不墮於邪見，必得「理事雙融，人法兩空，方為淨業。」⁴²

●普覺菩薩：「於是普覺菩薩在大眾中，即從座起，頂禮佛足……無彼我人相，當依正智慧。便得超邪見，證覺般涅槃。」

【段義】此分普覺菩薩請示問意，謂一切證悟的道理與修行的方法，修至精進時「所知障」發生而得禪病，如何可使心意蕩然無著，得大安穩。以及末世眾生邪惡增多，如欲發心不墮邪見，應當求何等人，依何等法，

⁴¹ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1137-1145。

⁴² 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1147-1154。

除何等病，此三法爲道眼，由此道眼而成聖道，是真法施。佛首先說「發大心爲正因」，求「真正的善知識爲正緣」，但所謂正知見，此人必心不住相，不著二乘滯寂之境，必具足善巧方便法門，爲欲引度有過眾生，可與之同事，先攝其心再謀教授之法，人我兩空毀譽不計，「雖壞行而不著見，不同世見方爲善知識」。求得這樣的善知識，可使我證入無上菩提，見到這樣的善知識，應當不惜身命而供養之。次說彼善知識者，在行住坐臥四威儀中，所作所爲皆得自在，不可因其清淨行而倍加恭敬，不可因其過患行而猜疑毀謗起驕慢心，菩薩權化度眾順逆莫測，當尊敬之如佛不二。次說善知識者，所證之妙法，若有「心病」即不堪爲師，心病不外乎由於自是而生四病。云何「四病」：第一「作病，即生心造作」。第二「任病，即任意浮沉」。第三「止病，即止息妄情」。第四「滅病，即滅除心境」。所謂的「圓覺」，非動非靜，靈明之體，無實無虛。行人應先將前述四病內省自察，只要有一樣即名爲病，遠離即可清淨。觀察於師者，無此四病方爲我師。次說供養善知識之法，當起同體大悲，自他不二，忘軀弘道親證圓覺。次說末世眾生，對人，則冤親平等視之，對法，則不二隨順視之，並發大心作是念言，「盡於虛空一切眾生，我皆令入究竟圓覺，眾生無盡，我願無盡。」圓覺者，是不分人我無取覺者，沒有人我四相，能如此發大心，乃爲「無我」之妙訣，不墮邪見之妙法。⁴³

● 圓覺菩薩：「於是圓覺菩薩在大眾中，即從座起，頂禮佛足……常當勤心懺，無始一切罪。諸障若消滅，佛境便現前。」

【段義】此分圓覺菩薩請示問意佛滅度以後，末世眾生尙未得悟者，見諸淨觀法門，該如何抉擇從那個法門下手加行。若沒爲之決定眾生無安心處，願佛再賜廣大開示以臻圓滿。佛首先說沒有所謂的「正法、像法、末法時代」，眾生只要具有大乘性者皆可修入，要先正信佛所說之秘密大圓覺心，種種修法得隨機思察自己之根性而修。佛並開示眾生修「三觀法」：修止者，從「觀空」入；修觀者，從「幻觀」入；修禪定者，從「中觀」入；以上爲初修三觀之方便法，若眾生能一一遍修勤行精進，是人即爲現世如來。此分的重點是說「修行人只要肯發心，即生一定可成就」，如果信願不夠堅定，就算是佛也無法度之。除此三觀法，終不能成就大覺。鈍根人，先除粗分習氣，爲入門之初步。此觀不成便學習他觀，就是所謂的觀空假中，就怕修行者不觀，只要肯觀，則無有不成，此即所謂的起用，故云「未修之前發心難，修之時候起大悲心難，發大悲心後得方便難」，唯有般若智慧可以大之圓之。故此分是爲圓覺菩薩所說，已無可再說，就是觀止。⁴⁴

⁴³ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1155-1162。

⁴⁴ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1162-1168。

- 賢善首菩薩：「於是賢善首菩薩在大眾中，即從座起，頂禮佛足……一切大眾，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。」

【段義】此分賢善首菩薩請示問意，為使後人亦得奉持流布此經。如來說眾生與佛平等，三世如來，無不同體，文字經為釋迦世尊所說，以法身圓覺而言，只要同具佛性者皆一起守護諸經十二部，終不離此正法眼藏曰清淨眼目。依體言，此經乃圓頓密藏，故曰「大方廣圓覺陀羅尼」。依用言，是經為頓教大乘，《大日經》稱秘密主是也。欲證如來地之境界，惟有此經決定之，欲證如來不變之藏，而起差別之相，惟此經了之。是經乃證後相通相印之經，惟佛與佛能證知，若諸菩薩依此修行漸至佛位，末世眾生無不攝受。汝等善男子當於末世時，護念此修行者，勿令魔擾及諸外道惱其身心，必示以正法。爾時便有無數金剛眷屬同發心願守護此修行人，凡持此決定大乘者，其人即已金剛成就，無災障，無「五障」，無疫病，無「四相」四病，財寶豐足，得道而肥，常不乏少，妙門無量，永無退轉，吾等朝夕守護，修行人既有諸佛菩薩之所護念，自得金剛力士為彼守護，不必定分人我，如此之圓滿廣大最勝經，蒙佛慈悲開說，九界眾生皆大歡喜信受奉行。⁴⁵

⁴⁵ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1169-1173。

第四節 王驥陸的《阿彌陀經》分段正義

《佛說阿彌陀經》，是佛陀未經弟子請示而自說之經，在佛教眾多經典當中，這是很特殊的。此經的前半段，佛陀宣說「西方極樂世界的種種妙相莊嚴，以及解釋阿彌陀佛佛號之由來與意義」；再勸導眾生持念阿彌陀佛之聖號，得以往生西方極樂世界；最後再以東方、南方、西方、北方、下方、上方等諸佛，勸導其土眾生，要相信阿彌陀佛以及極樂世界之事跡作為此經終結。王驥陸居士將此經判為「法會聖眾同俱、佛說從是西方極樂世界、彼土依報妙相功德莊嚴、彼土依報妙音功德莊嚴、彼土正報法性功德莊嚴、彼土聖眾伴侶無量、應當發願持名往生、十方有佛同此勸信護念、三時眾生發心即同往生、濁世眾生障重難信、三時眾生同時得法樂」等十一分，就王居士判經之內容作整理，嘗試從此探究其淨土之思想。

- **法會聖眾同俱分第一：**「如是我聞一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘僧千二百五十人俱……與如是等諸大菩薩，及釋提桓因等無量諸天大眾俱。」

【分義】法會聖眾同俱分，同俱者是指俱此正修之功德也。從來讀阿彌陀經者往往只徒慕西方之極樂，而未明極樂之意境為何，只知道西方有莊嚴之相，而未達無相之功德莊嚴。只知道要發願往生，卻未深入了解如何能得往生之義。只知西方一門之義理，而未通西方普門之妙。「西方極樂世界」者，「圓遍十方一普互攝，為最廣大精密之佛土」也。佛教經典文字淺顯者義理皆很深奧，譬如此經與《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品》等等皆是如此。而此經經首特點出舍利弗等十六人諸名者，為小乘偏空尚未直證大乘者，宏開般若，佛說有世界以為證，欲其勿執偏空能轉知有也。十六人中，特以舍利弗為首者，佛為小乘說般若，必不離智慧較高之舍利弗，是謂咐囑。大菩薩中以文殊為首者，乃因此經非通般若不可，次阿逸多菩薩者，彌勒也。佛「先說有相以融歸於性，性相融通，非空非有，而極樂之意境始能開」，此為護念。解經不可僅執文字上解，當兼從意境會，然後即知佛之廣大慈悲。⁴⁶

- **佛說從是西方極樂世界分第二：**「爾時佛告長老舍利弗，從是西方過十萬億佛土……其國眾生無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。」

【分義】我們眾生有「五智」，佛土亦有五方，以中國來說，中間為印度，東方為五台山之文殊院。南方為普陀，北方為時輪道場。西方即所謂西方成就門之極樂世界。密宗成佛，初為「即生成佛」，次為「中陰成佛」，再次為「死後生於學佛之家而修成佛」。他們所指之「空行佛母」，即

⁴⁶ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1209。

接引帶業往生之阿彌陀佛。如果修行的人心地初明，慕往西方心切，真能將世上一切萬緣放下者，即心不顛倒妄想，可與「佛母」緣合而往生矣。南、北、西這三方，沒有神通的是無法前往的。所謂神通者，即「心通」也。心通之後，才可以「除習氣」而與「佛心相印」。佛特開此慈悲廣大法門，一個原因是爲因應當時十六大弟子之機者，另一個原因是爲因應以後無量眾生之有緣者，我們當知人人本有因緣，只是人人未必有福。福者，具有充足的信心，而又肯真實修行者也。故曰「難信之法」。這尊佛今現在說法，所說的法，即難信之法。所謂「極樂」者，指的是「明心之後意境之極樂」也。若以有相之富貴爲樂，佛又何必苦口告知舍利弗。所以此經全在「意境上」之極樂，倘若有門戶我見之諍，應急速蠲除，不可自誤可也。⁴⁷

● **彼土依報妙相功德莊嚴分第三：「又舍利弗，極樂國土，七重欄楯，七重羅網……舍利弗，極樂國土，成就如是功德莊嚴。」**

【分義】佛因爲眾生執取有相，就以「妙相莊嚴」引度之，因爲一切幻相，不離幻心，幻心是由「真性」所自出，那麼「幻」亦不妨權作爲「真」，正因爲不必拘執於「真幻」。所以以「體」來說，一切都不是幻，以「相」而言，一切非真，「非幻非真者，爲淨空功德」，這是初步的方便之法。眼裡所見到的相同，而看到的觀感不同，則是因爲各人之福報不同，所以有「九品」之分。⁴⁸

● **彼土依報妙音功德莊嚴分第四：「又舍利弗，彼佛國土，常作天樂，黃金為地……舍利弗，其佛國土，成就如是功德莊嚴。」**

【分義】所謂的極樂世界，是心極樂也，但又不能少了色聲上的極樂，主是要不著於相，不被聲色所繫縛，才是得大自在的極樂。此分從有相，漸入虛靈境界，但仍不離「有爲之供養」，「有相之莊嚴寶飾」，若與共命也。至於表性，世上一切萬物皆離不開「自性」，自性清淨中斷就沒有善惡交縈之理，那又那來有惡道之名呢？正以「真如法性身」成就，隨境而安沒有不怡然自樂的。雖聽聞鳥鳴鶯應，亦若念念在佛，意境已高，「三十七助道品」中，正從五根、五力、七菩提、八聖道分一切處著力，那需再將前面「四分」十二品加入，回頭倒修之理由。所以法音宣流，是自然產生變化者，並非佛再演此幻法以迷人也。而且只要能往生彼佛國土者，亦即同是阿彌陀佛德性者也。密宗彌陀有四義，其第四義即一切眾生自性彌陀。未往生之眾生，尚得同具，何況已生彼國土者乎。所以要發心往生者，切勿自欺以欺人，自問是否真能以一念清淨，於世無諍，於法淨信，念佛法僧，果能自然否。如果尚存

⁴⁷ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1211。

⁴⁸ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1212。

一分功利，即是著一分我見，生前既然未能成就，死後又那得往生。⁴⁹

● **彼土正報法性功德莊嚴分第五：「舍利弗，於汝意云何，彼佛何故號阿彌陀……舍利弗，阿彌陀佛，成佛以來，於今十劫。」**

【分義】此分言彼佛「法性」之功德，光明照十方，是其用，壽命無量，是其體。此當分對言之，前面說佛有五土，自然同具「五智」，在人，「本我之自性」為毗盧，一門也。對各方，為普門也，此佛土，釋迦為毗盧，一門也。對他世界，為普門也，彼土亦由是，阿彌陀，在西方本身為毗盧，一門也。而對十方國，光明遍照，普門也，佛土與佛土，一普互攝，則我與彌陀，亦屬一普互攝，只因眾生「體同用異」，不能起用而已。今修往生西方淨土之善業者，不先明白此理，則彼佛處空行來接，而我難與之相合，那又將如何可往生耶。密宗雙身法之用意，即我與佛，神交意會彼此無分也。「口持誦阿彌陀名者，也是名他自己本身」也。號為阿彌陀者，意中念念想見其光明遍照無遺，我亦同此受攝也。以用在前而體在後者，並非倒置，是要行者「先作觀」，思惟敬仰之心切，然後「持名」才有用處。此分關鍵至大，為全經之主幹，行者必得光明心地，入於嚴謹縝密，彼佛空行攝化，我亦以觀察空理之心受攝，從來沒有這樣而不得往生者。⁵⁰

● **彼土聖眾伴侶無量分第六：「又舍利弗，彼佛有無量無邊聲聞弟子，皆阿羅漢……其數甚多，非是算數所能知之，但可以無量無邊阿僧祇說。」**

【分義】此分是講西方淨土人物之勝也，所謂諸上善人，善而謂之上善，不是善惡上比量之善，是善，且不有「善」，是名「至善」，亦名清淨。故眾生者，皆「阿鞞跋致」，此言「不動地」，能「一心不亂」者也。不動地為初地菩薩，即歡喜地，方可與彼世界相結合，如果有一意之罣礙，痛苦而身熱心惱隨之而生，細微之惡念即之而起，為何能俱，更何況彼土沒有惡道之名，而我有惡念之實，豈能在無數阿鞞跋致中，單單能容一位惡念眾生。所以應當自問現在能否做到加入彼土與諸大聖眾同為伴侶，不必問以後可不可以，此全在氣味程度意境之相不相合，能合，則「雖不往而亦往」，不能合者，則「空有此願又有何補」，必以持名以助之，剋期求證發願持名往生也。⁵¹

● **應當發願持名往生分第七：「舍利弗，眾生聞者，應當發願，願生彼國……若有眾生，聞是說者，應當發願，生彼國土。」**

【分義】此等事業，何等廣博偉大，豈能草草成就。雖人人有分，而人人自棄，

⁴⁹ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1213。

⁵⁰ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1215。

⁵¹ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1216。

不依佛之旨意，又當奈何，能自深信決定向上一路者是因為有此善根，聽聞佛法，肯一心苦行，一日不成則七日，七日不成則七七，於此七日中，不知哪一日忽可證入一心不亂之境界，漸入於打成一片之境，於是久久因緣成熟，一日至七日，沒有一日不是如此心定，所謂「三月不違仁」之堅定心，也是此因緣也，二者相合福德既能成就，必具足勝緣，不能少或不足，至於「臨終十念」必具有前緣。蓋早已厭棄娑婆，絕無第二念頭，除了往生西方，絕無第二條路，則一念已足夠，倘若「發願不切實，持名不誠懇，一心常亂，臨危之時不免顛倒妄想」，佛之所以如此說，正表因地法行果地圓成也，不是定示在生前死後，以十念尚可往生為之善巧護念，方便誘進是基於慈悲之心，不知另有些劣慧眾生，受其姑息，認為種善根即可，故能不能往生，當問行者自己，至於如何問法，則問自己平時之意境是否能「超然解脫」，七日之中能否真如是「一心不亂」，方能蒙西方佛前來護念，與諸上善人同俱一方矣。⁵²

● 十方有佛同此勸信護念分第八：「舍利弗，如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功德之利……是故舍利弗，汝等皆當信受我語，及諸佛所說。」

【分義】此分是表「西方與十方，一門與普門」互攝之妙，能互攝最主要的，是此「不亂心」也，所護念經者，並非此部《阿彌陀經》，乃指十方恒沙諸佛所同證者也，十方佛各各四布，遍照十萬億佛土，光光互攝，融入一佛性海，此彌陀而毗盧也，此分重在「亦有、各於其國、廣長、遍覆、當信是、不可思議、所護念經」等字眼，一一體味其意境，其中尤妙在隱一「同」字，若「我心與十方諸佛同印，則定為一切諸佛之所護念，皆得不退轉於無上菩提，至此方是善根福德因緣具足，如是廣大法門，非發廣大心，具無量法器者，難與言也，信心願力，不可不堅，西方十方，義不可不圓，圓觀則義無不通，理達則見無不淨，三世諸佛，都同此護念，說十方有佛，是不想執於一方，各有因緣」也，其言廣長舌相說誠實言者，是法之廣大，入佛之正宗，一切惟心，心念於魔則為魔，於佛則佛，所以所謂淨土，是修行人果地功德成就之總稱，無論是此方或十方，此法或彼法，歸根總在「信受勿疑」，決定可以成就，自淨其土之法最圓滿廣大，心與佛會，決定得受護念，讀經者勿拘束於文字上，能明自性之彌陀，則知所護念者矣。⁵³

● 三時眾生發心即同往生分第九：「舍利弗，若有人已發願，今發願，當發願……是故舍利弗，諸善男子善女人，若有信者，應當發願，生彼國土。」

【分義】信為功德之母，信成就者，即功德成就。佛說「初發心即成佛」，世人

⁵² 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1217。

⁵³ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1218。

偏偏執著於死後方可往生，此為根本之大誤，生西原在死後，但是否能往生，決定則在生前。所謂發願之勝，當四大分離十分痛苦之時能否一心於佛，其能不戀戀於世愛情見可知脫然解化，當然可能，但必生前常常作觀想願力堅定，一念之轉，八萬四千功行，當下在一「空」字中已一切成就，這是最為「難行難信」之法，故一念功行，即不退轉，今發願若已生、若今生那六句，是正相對，不是表二義，心力之大，莫可與比，此為頓入如來地之法，故曰「不退轉於無上菩提」。⁵⁴

● **濁世眾生障重難信分第十：「舍利弗，如我今者，稱讚諸佛不可思議功德，彼諸佛等……得阿耨多羅三藐三菩提，為一切世間說此難信之法，是為甚難。」**

【分義】彼諸佛等稱讚釋迦牟尼佛，能為「甚難之事」，不是「事」之難，指的是「娑婆眾生，剛強之性，難以調伏之難」，在五濁惡世一切皆由心造，心之固執者為見濁，心眼被五濁所矇蔽，則不能見，就算宣說各種法相莊嚴，也無由信入，故這就是為什麼佛不能度無緣之人，連續說了五個「難」字，由此可知，行者如果能「知難」則「重法」，重法則知佛之慈悲，無微不至，加以警惕一心皈佛，方報佛恩於萬一。⁵⁵

● **三時眾生同時得法樂分第十一：「佛說此經已。舍利弗及諸比丘、一切世間天人阿修羅等，聞佛所說，歡喜信受，作禮而去。」**

【分義】佛說此經已，不只是為當時一切聽眾所說，就現在未來諸眾生，一切世間天人阿修羅，乃至地獄鬼畜眾生，沒有不藉此法得度而得大快樂也。因為「聞法」而信，因「信」而受，因「受」而「奉行」，知行修證之微妙無不歡喜作禮而去，若已生、若今生、若當生者，最要者為信受，要能信受此難信之法。⁵⁶

⁵⁴ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1221。

⁵⁵ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1222。

⁵⁶ 本段參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1223。

第五節 王驥陸的《大鑑禪師法寶壇經述旨》改文之商榷

本節以王驥陸居士《大鑑禪師六祖法寶壇經》為例，依據王居士對經典增刪改文的理由，探索其經典詮釋之特色。

〈自序品第一〉

(一)原文：惠能曰：惠能啓和尚，弟子自心，常生智慧，不離自性，即是福田，未審和尚教作何務。

改文：惠能曰：惠能啓和尚，弟子自心，常具智慧，不離自性，即是福田，未審和尚教作何務。

理由：心本無生，豈智慧而可生耶。若改爲具字，其義較圓。

評論：本段原爲惠能初見弘忍法師時之對談。五祖認爲惠能爲嶺南獼猴，如何得以作佛？惠能以佛性無南北回之，弘忍法師見其利根，爲免旁人側目而囑咐惠能去作雜務，此時惠能以此段話回應弘忍法師。惠能欲說明心中時常生出智慧，並且理解從自性中所生出的智慧才是福田，所以回應弘忍法師爲何還要隨眾作務以積福田？有關王驥陸居士將「常生智慧」改爲「常具智慧」之理解，筆者之評論如下：所謂「生」是一種從無而有的過程，即生滅的過程，而「具」字則意謂智慧本身已存在於自心之中，只需將其顯現即可，也就是沒有生滅，也就是無生，而從王居士認爲「心本無生，豈智慧而可生耶？」之語可知：王驥陸居士是從第一義的觀點，理解智慧的意涵，屬於從理上講，這對於已契入實相之人而論，則無疑慮，但若對未證實相之人而言，此理雖然高妙，但仍必須從事相上漸修習氣以顯智慧，對佛教教理之理解固然可從第一義作成詮釋，但若講者或聽者沒有相當的證悟經驗，此語恐流於空洞且生我慢之嫌。從教理上而論，王居士的觀點與眾生本具佛性的如來藏說相似，而惠能大師所云常生智慧，亦屬合理。

(二)原文：祖曰：汝作此偈，未見本性，只到門外，未入門內，如此見解，覓無上菩提，了不可得。

改文：祖曰：汝作此偈，未見本性，只到門外，未入門內，如此見解，無上菩提，了不可得。

理由：覓無上菩提了不可得，此覓字可刪去。菩提本有，非從外得，果何物而可覓耶。

評論：此段爲弘忍法師對於神秀法師所作偈語之見解。由於神秀法師想在事相上求得真實智慧，但弘忍法師認爲神秀尚未入門。王驥陸居士認爲

「覓」字應該刪去的原因，是無上菩提本來就具備在心中，不假外求的緣故，筆者之觀點如下：「覓」無上菩提，屬於有情在「事相」上的修行，故就初學仍屬合理，五祖說「覓」無上菩提是對神秀所說，亦屬合理。若就無上菩提之本質而論，確實無處可覓。此外，若從佛教教理而論，王驥陸居士所謂的「菩提本來」是從眾生本具佛性的如來藏思想而論，然而，在傳統佛教中的「智慧」，也就是般若，是指一切法緣起無自性空的意涵，所以不論是菩提或是智慧本質，都是緣起性空，了不可得，亦沒有「菩提本有」的概念，而佛教強調一切眾生本具佛性的意涵，其實是指眾生的本質就是緣起性空，雖然虛幻不真，但也意謂一切都有成佛的可能，只是二者表現的方式不同。所以，從王驥陸居士在〈自序品〉的兩段改文而論，偏向從佛性思想理解《六祖壇經》。⁵⁷

〈般若品第二〉

(一)原文：吾今為說摩訶般若波羅蜜法，使汝等各得智慧。

改文：吾今為說摩訶般若波羅蜜法，使汝等各開智慧。

理由：各得智慧，宜改為各開智慧，以係本有而非外來，故不名得，以係本有，而未啓發，故名曰開。

評論：在〈自序品〉的評論基礎之下，可知王驥陸居士在此強調，從如來藏的思想探求有情眾生本自具備的智慧，只是尚未啓發，故不名得。但無論是得智慧或開智慧，其實都是一樣的，無需過度強調。

(二)原文：善知識，自性能含萬法是大，萬法在諸人性中，若見一切人惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之為大，故曰摩訶。

改文：善知識，自性能含萬法是大，萬法在起諸自性中，若見一切人惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之為大，故曰摩訶。

理由：萬物色像等等，不離真如自性，言自性能含萬法。大者，非如物之包含也，涵蓋一切，無有邊際耳，若有形相，則相對而立內外邊際。然則色以外，果何物乎？經云是名大身，故知法身為大，其意可知。在諸人性中宜改為起諸自性中。

評論：王居士將「萬法在諸人性中」改為「萬法在諸自性中」，以「自性」取代「人性」。「自性」意指諸法之本性，本性意謂不加雕飾之本來狀態，也就是不善不惡的狀態，而「人性」意謂以分別為基礎的二元相對境界，既然是二元對立自然也包含萬法，此即佛教空有不二的思想，只是惠能大師從緣起面觀察諸法，王驥陸居士在此，是從無自性空的層

⁵⁷ 本品參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁880-907。

面探求萬法之本質，二者只是從不同層面詮釋，但所欲指涉的內容是相同的。

(三)原文：善知識，一切般若智，皆從自性而生，不從外入，莫錯用意，名為真性自用，一真一切真，心量大事，不行小道，口莫終日說空，心中不修此行。

改文：善知識，一切般若智，皆從自性而起，不從外入，莫錯用意，名為真性自用，一真一切真，心量大事，不行小道，口莫終日說空，心中不修此行。

理由：一切般若智，皆從自性而生。此生字宜作起字，由用顯體，不忘卻本來也。世人每誤解天命二字，外道誤以為性非我有，乃天之所賜，此不明本來故。生字改為起字者，表性中本有，隨緣而起耳。

評論：筆者認為「生」與「起」二字並無太大差異，然而從王驥陸居士的改文中可知，他欲強調眾生本來就具備覺悟的潛力，也就是佛性，並在此指出此般若智「隨緣而起」。由於佛教對於「緣生」和「緣起」二詞並未明顯區分，因此，筆者認為此段的改文沒有太大的涵意，應該只是王驥陸居士個人之體會。

(四)原文：一念愚，即般若絕，一念智，即般若生。

改文：一念愚，即般若隱，一念智，即般若顯。

理由：一念愚即般若絕，一念智即般若生。絕字應改為隱字，生字應改為顯字，以本體勿失。若誤解之，則絕字落斷見，生字落常見矣。壇經記錄，每多語病，幸勿自誤。

評論：筆者認為王驥陸居士以避免「落斷見」為立場對此段做改文，「絕」和「生」在此處是以對比的方式表現，具有強烈的斷見意涵，這樣符合王居士所欲強調，從佛性的觀點理解《六祖壇經》的立場。

(五)原文：離境無生滅，如水常通流，即名為彼岸，故號波羅蜜。

改文：離境無生滅，如水常湛寂，即名為彼岸，故號波羅蜜。

理由：流通二字，不如湛寂為當，以湛寂乃無生滅之體相也，惟此分重於言用。流通二字，言妙用之無往不利也，行者不必死執流通解可耳。

評論：筆者認為王驥陸居士在此處之改文，是為了符合上下文之意涵。雖然緣起和性空為一體之兩面，但從本偈之前後文得知，彼欲強調「無生滅」的本體，故以「湛寂」取代「通流」較為妥當。

(六)原文：善知識，摩訶般若波羅蜜，最尊最上最第一，無住無往亦無來，三世諸佛從中出，當用大智慧，打破五蘊煩惱塵勞，如此修行，定成佛道，變三毒為戒定慧。

改文：善知識，摩訶般若波羅蜜，最尊最上最第一，無住無往亦無來，三世諸佛從中出，當用大智慧，空彼五蘊煩惱塵勞，如此修行，定成佛道，轉三毒為戒定慧。

理由：五蘊非可打破，只要息妄，真心自顯。蓋轉識成智，智亦無非五蘊，本來無智無得，心且不有，智將安立！智既不可得，煩惱在何處乎？心經照見五蘊皆空，但空五蘊，非是屏絕廢除，況照見亦五蘊耶，打破可改為空彼五蘊。

評論：王驥陸居士在此將「打破五蘊煩惱塵勞」改為「空彼五蘊煩惱塵勞」，彼欲強調智慧為本具之佛性，因此只需息妄，真心自顯。然而，王居士的改文，是從第一義的觀點著手，確能表現其悟境，但對於初學者而言，使用「空彼」讓人不易理解其深義，會讓人有欲將「有」轉為「空」之誤解，與使用「打破」二字可能有同樣的反應，恐怕反而造成更多文字上之迷惑。王驥陸居士在此指出關鍵在於「息妄」，而「息妄」是指從事相上著手修行的過程，所以從有情的修行歷程而論，應該是先從觀察緣起諸相著手，才能進一步體悟性空之理。王居士的改文是表示其證悟的體驗，對於運用於「息妄」的修行方法上，他提出元朝知納禪師的「真心息妄法」⁵⁸十門，進一步說明。

(七)原文：善知識，我此法門，從一般若，生八萬四千智慧，何以故？為世人有八萬四千塵勞。若無塵勞，智慧常現，不離自性。

改文：善知識，我此法門，從一般若，起八萬四千智慧，何以故？為世人有八萬四千塵勞。若無塵勞，智慧常現，不離自性。

理由：從一般若生八萬四千智慧。言從一般若之體，起八萬四千智慧之妙用也。不有塵勞，何用般若，可知一多不異，般若與塵勞不二也，生字宜改為起字，下句變字宜改為轉字。

評論：此段再論及「生」和「起」之差別，筆者仍認為此為二字之使用差異不大，改文並非必要之需，只是表示王驥陸居士之悟境而已。

(八)原文：說通及心通，如日處虛空。唯傳見性法，出世破邪宗。法即無頓漸，迷悟有遲疾。

改文：說通乃心通，如日處虛空。唯傳見性法，出世破邪宗。法即無頓漸，迷悟有遲疾。

理由：此句及字，恐係乃字之誤。意謂今日口說通相乃說心通耳，心通即見性法也，如日之處於虛空，十方無不圓照，故能破一切邪見而出世。

評論：此段為王驥陸居士對文字考察之見解，對文義上之理解幫助不大。

⁵⁸ 真心息妄法十門：第一門覺察。第二門休歇。第三門泯心存境。第四門泯境存心。第五門泯心泯境。第六門存境存心。第七、八門內外全體全用。第九門即體即用，無所分別。第十門透出體用。王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁530。

(九)原文：說即雖萬般，合理還歸一。煩惱暗宅中，常須生慧日。

改文：說即雖萬般，合理還歸一。煩惱暗宅中，常存此慧日。

理由：雖在煩惱暗宅中，慧力常存，只是隱而不見。須生二字太呆鈍生硬，可云常存此慧日。

評論：王驥陸居士自述此段改文之理由，是因為用字過於「呆鈍生硬」，筆者認為原文與改文各有特色，因為「須生」和「存此」都意謂眾生皆有本具之自性，即使在「煩惱暗宅中」，仍必然會顯現(須生)，或是仍然存在(常存)。

(十)原文：邪來煩惱至，正來煩惱除。邪正俱不用，清淨至無餘。

改文：邪來煩惱至，正來煩惱除。邪正俱不著，清淨至無餘。

理由：不用可改不著，因邪正本無定義，著即為邪，邪固著不得，正亦不可著也。般若者，乃心之輕靈無著意境，今一用字，太著實矣。

評論：筆者認為王驥陸居士所說「般若者，乃心之輕靈無著意境，今一用字，太著實矣。」然而，般若除了心之輕靈無著意境之外，也代表諸法緣起的一面，若從此處而論，原文使用「用」之一字亦無不可。因此，筆者認為王居士雖然想強調從實相的層面來理解經文，但難免令人有過度改文的感覺，最終可能讓人反倒認為真的有一個「實相」真實存在的誤解。

(十一)原文：菩提本自性，起心即是妄。淨心在妄中，但正無三障。

改文：菩提本自性，心迷即成妄。淨心在妄中，但正無三障。

理由：起心即是妄句，擬改為心迷即成妄。以見性人，起心未必即妄也，不見性人，雖不起心，妄仍在也，遇緣即發矣。若誤解之，必止念勿起，反成病矣，故常覺照不迷，隨起隨寂，湛然不動，此是菩提自性清淨之相。

評論：王驥陸居士在此舉「見性人」之起心做為反證，說明起心未必是妄心，反而從迷心即是妄的基礎做本質上的說明，筆者認為王居士的觀點，是要強調大乘菩薩從空中起用的慈悲利他之行。但原文用「起心即是妄」亦無不妥，只要起心動了念頭，就是形成所謂的妄念，這種說法並沒錯。

(十二)原文：色類自有道，各不相妨惱。離道別覓道，終身不見道。

改文：色類自有道，本不相妨惱。離道別覓道，終身不見道。

理由：各字可改本字，言本來不相妨惱，較為有力。

評論：此段為王驥陸居士欲強調語氣而改文，筆者認為改文用途不大。⁵⁹

⁵⁹ 本品參王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁908-927。

〈決疑品第三〉

- (一)原文：師曰：實無功德。勿疑先聖之言，武帝心邪，不知正法，造寺度僧，布施設齋，名為求福，不可將福便為功德，功德在法身中，不在修福。
- 改文：**師曰：實無功德。勿疑先聖之言，武帝心迷，不知正法，造寺度僧，布施設齋，名為求福，不可將福便為功德，功德在法身中，不在修福。
- 理由：武帝心邪，不知正法，邪字應作迷字，迷於有相，以功德為福，正是大迷信。六祖論功德一段，完全引入心地，今為中下根人，只可如此說。若真見性人，性空即是功德，功德二字，亦屬假名，實不可得，故曰實無功德。若說無功德，則造寺度僧，布施設齋，皆自法性之所建立，又未嘗不是功德。功德不功德，只在覺不覺，覺則一切處盡是功德，以有無兩不著也；迷則雖具一切功行，仍非功德，以偏執有相而未達究竟也。執有相之最堅固者曰有我，有我則將驕於人矣，我人四相既立，又安名功德哉。故最後結論曰，功德須自性內見，不是布施供養之所求也，然亦非離布施供養而可成也。福德與功德，名別而體不異，在識不識耳。
- 評論：此段王驥陸居士說明功德與福德之差別，在於心之迷悟，王居士論及「邪」和「迷」二字的差別，應該是認為「邪」字恐怕讓人有斷滅見之虞。然而筆者認為，王驥陸居士認為「迷」於有相，但亦可將迷於有相稱為「邪」，因此，迷可以轉悟，邪亦可轉正，王驥陸居士之改文應屬個人之體悟，改或不改，意義不大。
- (二)原文：善知識，念念無間是功，心行平直是德；自修性是功，自修身是德。
- 改文：**善知識，念念無間是功，心行平直是德；自修身是功，自修性是德。
- 理由：自修性是功，自修身是德二句內，性與身二字，應調換方合，以功施於外而德在內也，修身為對人，而修性則律己也。
- 評論：筆者認為此段為王驥陸居士對用字遣詞之著墨而已。如果將原文理解為：自修自己之真如本性即是功德，自修有形之身為德用之表現，亦無不可。因此，此段可視為王居士之個人見解，與佛教教理亦無太大關係。
- (三)原文：若論相說，里數有十萬八千。即身中十惡八邪，便是說遠，說遠為其下根，說近為其上智。
- 改文：**若論相說，里數有十萬八千。即心中十惡八邪，便是說遠，說遠為其下根，說近為其上智。
- 理由：世尊說西方十萬億佛土，本是方便，並無實定數量。謂六祖不明教相，遂若有誤，其實不二，以言兩地相距，自有十萬億，而心則刹那無遠

近也。又十萬億佛土者，不僅指一方言也，對十方無不如是圓遍普照，由一門攝普門，不可再執事相矣。身中十惡八邪，應改身為心字，方合。

評論：筆者認為王驥陸居士在此，對「身中」或「心中」之十惡八邪，做身或心的區分，目的是希望將道理從事相的境界，帶到心的境界。由此可知王驥陸居士的解讀，基本上還是從自身的體證為基礎，對經典進行詮釋。

(四)原文：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？

改文：雖西方人，心不淨亦有愆，東方人造罪，念佛求生西方，**設或西方人造罪，念佛求生何國？**

理由：西方人造罪上，應加設或二字，因西方乃成就地，永不退轉，何得有惡。六祖以理為喻，不是死說，因世人每執著必先生淨土而後本性可淨，一若自性之穢淨，賴佛土而轉，不知心淨為因，往生為果，只此一錯，因果顛倒，遂不可道理矣。又云，帶業往生者，則西方人亦未必無愆，只是西方無惡緣，不能成就惡業耳。

評論：此段為王驥陸居士對西方淨土的理解，與佛教因緣果關係的說明，認為在「西方人造罪」前加「設或」二字較妥當。王居士認為西方屬於成就地，只要能到達西方就永不退轉，是不可能再造罪做惡的。本段屬於在文字上進行的邏輯性之調整。

(五)原文：凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西，悟人在處一般。

改文：凡愚不了自性，**不識自性淨土**，願東願西，悟人在處一般。

理由：不識身中淨土句，身中二字，應改為自性，外道誤以身中有淨土，遂落邪見，彼一誤於淨土為實有一物，二誤於身中另有此一物，成取相之果，造就地獄種性，可嘆也。

評論：在此段當中，王驥陸居士欲強調淨土應在自性中，而非身中，若在身中則為實有之見，與佛教緣起性空的思想不合，而在自性中的淨土，亦非自性實有的淨土，因為佛教認為諸法緣起性空故無自性，此處的自性，並非一實在物，而是以緣起為基礎，這就好比大乘佛教中所說的真如自性——如來藏，並不是有一個真實存在的自性、佛性或如來藏，其實是要說明：由於一切眾生的本質都是虛妄不實的，正因如此，一切眾生才有覺悟的機會，所以，這個眾生雜染的心，其實就是佛教中所說的佛性，也就是如來藏思想中所說的自性清淨心，由此可知，如來藏就是緣起的意思，同時，王驥陸居士就是從佛性思想詮釋《六祖壇經》的。

(六)原文：使君，但行十善，何須更願往生，不斷十惡之心，何佛即來迎請，若悟無生頓法，見西方只在剎那，不悟念佛，求生路遙，如何得達。

改文：使君但行十善，此願即可往生，不斷十惡之心，何佛即來迎請，若悟無生頓法，見西方只在剎那，不悟念佛，求生路遙，如何得達。

理由：何須更願往生句，應改爲此願即可往生。經云：若已生若今生若當生，一若字，即理事雙融，六祖之本意在此。

評論：王驥陸居士將何須更願往生句，改爲此願即可往生。信爲功德之母，只要信成就，即功德成就也。只要發願行十善，即可往生淨土。經典裡的「若有人已發願、今發願、當發願」，相對「於彼國土，若已生、若今生、若當生」乃非二義，心力之大莫可與比，理事雙融也。

(七)原文：心平何勞持戒，行直何用修禪。恩則孝養父母，義則上下相憐。讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧。若能鑽木取火，淤泥定生紅蓮。苦口的是良藥，逆耳必是忠言。改過必生智慧，護短心內非賢。日用常行饒益，成道非由施錢。菩提只向心覓，何勞向外求玄。聽說依此修行，天堂只在眼前。

改文：心平正是持戒，行直何異修禪。恩則孝養父母，義則上下相憐。讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧。若能鑽木取火，淤泥定生紅蓮。苦口的是良藥，逆耳必是忠言。改過必生智慧，護短心內非賢。日用常行饒益，成道非由施錢。菩提證於自性，何勞向外求玄。決定依此修行，西方只在眼前。

理由：偈文辭意略爲更正，如心平正是持戒，行直何異修禪，非廢戒而不持也，戒者，戒惡業也。以心不均平，遂起紛爭，貪爲盜之因，瞋爲殺之因，癡爲淫之因，皆大妄也。昏迷不異酒醉也。反之，心平即肯捨，捨則不取，不取則無爭，一切惡業不起，即無戒可說矣。直非曲直之直，乃坦白無染義也。倘離分別，即無污染，此名禪定，二而一也，恩義讓忍，全是做人道理，在家修持之不二法，就在日用常行處饒益，不是施錢買來。天堂二字，如改作西方，則與前文呼應。菩提只在心覓句，應改爲菩提證於自性，內證功夫，竟要如鑽木取火一樣，則淤泥之惡世，正紅蓮發生之地。上言但心清淨者，言除此一法無二法也，又此無相頌，妙在平常，卻又難在平常。孝養父母，尊卑和睦等等，全是修行根本，要日用處常行饒益，不從此等處入手，更無辦法。故求出世，必先盡世法，此法門，乃盡世法無上妙訣，亦即出世法之無上捷徑也。況超然出世之大智慧，應何等圓融自在，今僅一東方西方，已紛擾不清，欲求出世，不亦難乎。又云：法不相待，此明告世人不可有待心。待心者，因循之別名也。要此生決定，做到毫無疑義。聽說二字，擬改爲決定，以合直下承當之旨。

評論：王驥陸居士對此段改文之要點，在其禪宗「直下承當」之表現態度。

比較原文與改文之後可發現，在佛教教理上的意涵是相同的，但王居士表現出禪宗修行者的風範，也就是其自述的「直下承當」，然而，若考察《六祖壇經》原文可知，這段開始註解惠能大師對信眾的開示，故以娓娓道來的方式陳述亦屬合理，王驥陸居士則是以註解《六祖壇經》的立場，從「證量解經」的立場作改文。⁶⁰

〈定慧品第四〉

- (一)原文：善知識，本來正教，無有頓漸，人性自有利鈍，迷人漸契，悟人頓修，自識本心，自見本性，即無差別，所以立頓、漸之假名。
- 改文：善知識，本來正教，無有頓漸，人有利鈍，迷人漸契，悟人頓修，自識本心，自見本性，即無差別，所以立頓、漸之假名。**
- 理由：人性自有利鈍句，應云人有利鈍，不必指性，以性無善惡，本不污染，何來利鈍。利鈍者，習氣解脫之不同耳。如心習於文字而疏於農事，則讀書為利，耕種為鈍矣。九法界自菩薩至地獄，佛性平等不二，以因緣不同，遂有賢愚利鈍之別，執取此說者，必自以為無佛性，永無成佛之希望，豈不殆哉。
- 評論：王驥陸居士在此，將「性」理解為自性、本性，故將「人性」之性刪除，這是符合法義的。
- (二)原文：無相者，於相而離相，無念者，於念而無念。無住者，人之本性。於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺，欺爭之時，並將為空，不思酬害，念念之中，不思前境。
- 改文：無相者，於相而離相，無念者，於念而無念。無住者，於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺，欺爭之時，並將為空，不思酬害，念念之中，不思前境。**
- 理由：人之本性四字，夾在中間，上下文氣反不順，或可刪去。但又可云：無住者，人之本性也。言無住即是本性之相也，下再言無住之法，較為明白。
- 評論：此處的改文，為王驥陸居士對上下文意之修飾作用，對經義內容無有影響。
- (三)原文：善知識，於諸境上，心不染曰無念，於自念上，常離諸境，不於境上生心，若只百物不思，念盡除卻，一念絕即死，別處受生，是為大錯，學道者思之，若不識法意，自錯猶可，更勸他人，自迷不見，又謗佛經，所以立無念為宗。
- 改文：善知識，於諸境上，心不染曰無念，於自念上，常離諸境，不於境上**

⁶⁰ 本品參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁928-939。

生心，若只百物不思，念盡除卻，是爲大錯，學道者思之，若不識法意，自錯猶可，更勸他人，自迷不見，又謗佛經，所以立無念爲宗。

理由：世事煩惱，盡由取實，果知一切本空，心不對酬矣，心既不起，法依何立。外相者，外魔也，心法者，內魔也。論者罪及於外相，以爲外物不誘，心不動搖，遂以摒絕外緣爲究竟，此二乘之劣見也。外相本來如是，形形總總，何礙於我，乃我自心攀緣，妄起分別，於物何尤。聖凡之別，中間只欠一主人公耳。一念絕即死，別處受生二句可刪，或改爲入於斷滅句，因文既不順，義亦未顯，倘遇誤解，便以爲死即斷滅矣，去之於文亦無礙耳。

評論：有關王驥陸居士在此處之改文，除了有關法義的自述之外，主要就是在修改文句上的不順暢。

(四)原文：善知識，云何立無念爲宗，只緣口說見性，迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄想，從此而生，自性本無一法可得，若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見，故此法門，立無念爲宗。

改文：善知識，云何立無念爲宗，只緣口說見性，迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄想，從此而生，自性本空，無一法可得，若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見，故此法門，立無念爲宗。

理由：自性本無一法可得，本下可加一空字，言本空故無一法可得。

評論：王驥陸居士在改文中加入「空」字，目的是爲了要表現緣起無自性空的「空」，但筆者認爲，若不加此字亦無妨，況且加入之「空」字，恐讓人反誤以爲真有一個「空」可修證。

(五)原文：善知識，無者無何事，念者念何物，無者無二相，無諸塵勞之心，念者念真如本性，真如即是念之體，念即是真如之用。

改文：善知識，無者無何事，念者念何物，無者無二相，無諸塵勞之心，云念者，念念不離真如本性，真如即是念之體，念即是真如之用。

理由：念者念真如本性，可加三字，云念者，念念不離真如本性，方合宗旨。以念真如本性，是念爲能念，真如爲所念，能所相對，若分爲二，非清淨本體。要念念而不著念念，即是真如實相，常常不離也，是爲體，而念爲用矣，與下文方合。

評論：王驥陸居士在此處改文之目的，是爲避免讀者將「真如本性」視爲實體，認爲有「真如本性」可念。⁶¹

〈妙行品第五〉

(一)原文：師示眾云：此門坐禪，元不著心，亦不著淨，亦不是不動。若言著心，

⁶¹ 本品參王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁940-947。

心原是妄，知心如幻，故無所著也。

改文：師示眾云：此門坐禪，元不著心，亦不著淨，亦不是不動。若言著心，心原是妄，知心如幻，此知亦幻，故無所著也。

理由：知心如幻下，若再加此知亦幻四字，其義較圓，以本淨是妙體，不著是妙用，體用兩不著，淨妄都不立，亦不是不動，不動者不廢一切而無住也。

評論：王驥陸居士在此處改文之目的，是爲了將能知所知兩方面，都作緣起性空的觀察，但這樣是否就是會落入否定的無限迴圈之中呢？例如：知心如幻，知道「知心如幻」之事也如幻，知道「知道『知心如幻』之事也如幻」也如幻……等，此舉反而易讓人產生「一切如幻」這件事，是真實的，如此便成爲實見，恐有畫蛇添足之虞，佛教所強調的般若慧，並非語言文字能指述，必須藉由聞思修的過程才能證得，因此難以三言兩語道盡，王居士在此處的改文恐怕也容易讓人有落入斷滅見之感。

(二)原文：善知識，若修不動者，但見一切人時，不見人之是非、善惡、過患，即是自性不動。

改文：善知識，若修不動者，但見一切人時，雖見人之是非善惡過患，卻不立是非善惡過患等見，自性仍是不動。

理由：不見人之是非善惡過患，即是自性不動，此一段應改云：雖見人之是非善惡過患，卻不立是非善惡過⁶²患等見，自性仍是不動，較爲清晰，以不見二字，世人每誤作爲不見不聞解，易落斷滅，是以見仍是見，惟見而心不執取我見耳，過影不留，不是無影，隨見隨空，法自圓淨，斯名正見妙行。

評論：王驥陸居士認爲原文易使讀者生斷滅見，所以在改文中作了鋪陳的過程，對於初學在實踐上能有較完整的概念。

(三)原文：師示眾云：善知識，何名坐禪？此法門中，無障無礙，外於一切善惡境界，心念不起，名爲坐，內見自性不動，名爲禪。

改文：師示眾云：善知識，何名坐禪？此法門中，無障無礙，外於一切善惡境界，心念不起，名爲坐，內證自性不動，名爲禪。

理由：心念不起名爲坐，內證自性不動名爲禪，見境而動，與見境而不起，同一邊見，此不起云者，動靜不二，都無所染之謂也。坐者，言即如是也，切不可再加言說分別，稍著則坐又變爲如何而起矣。內見之見字，最難形容，謂眼見耶，慧見耶，說見已是動矣。謂不見耶，或無所見耶，說不見則又已動矣。此見字如改爲證字，較爲活泛，然有可言說，已非第一義諦，是在自證有力，真到無著無住之境，於念念中

⁶² 本品參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁948-951。

自見清淨自性，自成佛道。

評論：王驥陸居士在此將「內見自性不動」改為「內證自性不動」，其目的是為避免讀者落入邊見，此點在修行者的實踐上，佔有重要的意義。

〈懺悔品第六〉

(一)原文：四解脫香，即自心無所攀緣，不思善，不思惡，自在無礙，名解脫香。

改文：四解脫香，即自心無所攀緣，不思善，不思惡，自在無礙，體自清淨，名解脫香。

理由：自在無礙下，加體自清淨，以醒眼目。

評論：王驥陸居士對此段改文之目的，在於「以醒眼目」，但筆者卻認為不甚妥當，因為從此段原文的敘述方式可知，是採否定一切有為法的論述方式，藉以達到超脫有相進入絕對之領域，這種論述方式正是禪宗「離四句，絕百非」的特色，而王居士在此加入「體自清淨」，恐令人誤解真有一個清淨的實體存在，進而想追求那清淨的實體。

(二)原文：五解脫知見香，自心既無所攀緣善惡，不可沉空守寂，即須廣學多聞，識自本心，達諸佛理，和光接物，無我無人，直至菩提，真性不易，名解脫知見香。

改文：五解脫知見香，自心既無所攀緣善惡，不可沉空守寂，即須廣學多聞，識自本心，達諸妙用，和光接物，無我無人，直印菩提真性，名解脫知見香。

理由：直至菩提真性不易二句，改並為直印菩提真性一句，方合解脫知見之義，以真性本來不變易也。

評論：有關此段之改文，筆者認為從字義上而論，「佛理」和「妙有」是空有不二的一體兩面，因此改文並無新義；至於「直至菩提真性不易二句，改並為直印菩提真性一句」，王驥陸居士從實相的立場作論述，固然闡述了法義，但卻忽略了為初學者鋪陳必經的修學歷程，因為王居士曾在前文中提到，修行主要是「息妄」，而對治妄想習氣則必須藉由八萬四千法門應機說教，在修學的過程中以各種方便對治習氣，因此，筆者認為王驥陸居士的改文儘管表達了勝義，但對初學者而言恐怕不易知其所以然。

(三)原文：善知識，色身是舍宅，不可言歸，向者三身佛，在自性中，世人總有。為自心迷，不見內性，外覓三身如來，不見自身中有三身佛，汝等聽說，令汝等於自身中，見自性有三身佛。

改文：善知識，色身是舍宅，不可言歸，向者三身佛在自性中，世人總有，為自心迷，不見內性，外覓三身如來，不見自性即三身佛，汝等聽說，

爲今汝等見自性三身佛。

理由：令汝等於自身中見自性有三身佛，擬改去五字，爲今汝等見自性三身佛。

評論：筆者認爲王驥陸居士在此處的改文，應該是認爲身屬生滅，本性屬不生不滅，所以應該在自性中求三身佛，但是考慮到原文應該是在爲教化信眾所宣講的立場所作，加上聽者並非人人已對法義有深入體會，因此，王居士的改文只能做爲自身的體驗，對於在教化的作用上，恐怕只有上根者能接受，再加上若從空有不二的法義而論，從自身的緣起生滅變異上，亦可觀察到緣起性空，因此也未必要將「自身」等語刪除。

(四)原文：善知識，自心歸依自性，是歸依真佛。自歸依者，除卻自性中不善心、嫉妒心、諂曲心、吾我心、誑妄心、輕人心、慢他心、邪見心、貢高心，及一切時中不善之行，常見自己過，不說他人好惡，是自歸依。

改文：善知識，自心歸依自性，是歸依真佛。自歸依者，除卻自性中不善心、嫉妒心、諂曲心、吾我心、誑妄心、輕人心、慢他心、邪見心、貢高心，及一切時中不善之行，常見自己過，不執自己善，不說他人好惡，是自歸依。

理由：常見自己過下，再加不執自己善一句，以圓其義。

評論：筆者認爲王驥陸居士此處之改文，是爲求在善及惡兩方面各做一次評論，以求周全之效。

(五)原文：何名圓滿報身？譬如一燈能除千年暗，一智能滅萬年愚，莫思向前，已過不可得，常思於後，念念圓明，自見本性。善惡雖殊，本性無二；無二之性，名爲實性，於實性中，不染善惡，此名圓滿報身佛。

改文：何名圓滿報身？譬如一燈能除千年暗，一智能滅萬年愚，念念圓明，自見本性，善惡雖殊，本性無二，無二之性，名爲實性，於實性中，不染善惡，此名圓滿報身佛。

理由：智能滅萬年愚，下三句十三字，義既未顯，易生誤解，可刪去。且下有念念圓明句，足以盡之矣。

評論：王驥陸居士刪除原文的原因是「義既未顯，易生誤解」，這雖然是王居士的理解，但若考察此段《六祖壇經》原文的背景可知是在進行宣講，因此必然有一定的鋪陳過程，除了有引導聽者之作用外，亦可增加文章的文學性，因此，筆者認爲王驥陸居士的改文，足以彰顯義理，但在教化信眾上，恐不易契機。

(六)原文：迷人修福不修道，只言修福便是道。布施供養福無邊，心中三惡元來造。

改文：迷人修福不修道，只言修福便是道。布施供養福無邊，心中三惡卻又造。

理由：偈文心中三惡原來造，原來二字，擬改爲卻又二字，言一面養福一面卻又造惡也。彼擬修福抵罪，不知後世得福，而罪仍在也。

評論：筆者認爲王驥陸居士在此處的改文，旨在通暢其文義。

(七)原文：努力自見莫悠悠，後念忽絕一世休。若悟大乘得見性，虔恭合掌至心求。

改文：努力自見莫悠悠，無常迅速一旦休。若悟大乘得見性，虔恭合掌至心求。

理由：偈文後念忽絕一世休句，擬改爲無常迅速一旦休。

評論：筆者認爲王驥陸居士在此處的改文，應該屬於個人在語句上的表現。⁶³

〈機緣品第七〉

(一)原文：即心名慧，即佛乃定。定慧等持，意中清淨。悟此法門，由汝習性。用本無生，雙修是正。

改文：即心名慧，即佛乃定。定慧等持，意中清淨。悟此法門，由汝自性。用本無生，雙修是正。

理由：由汝習性句，習字擬改爲自字。

評論：筆者猜想王驥陸居士此處之改文理由如下：由於「習性」是敘述有情的雜染面，這種雜染的層面不可能進行戒定慧的修行，因此，習性應該改爲自性。然而王居士這種一味強調，從絕對層面理解法義的「證量解經」法，似乎忽略了雜染亦可轉爲清淨，所以若以「由汝習性」作理解亦無不可。

(二)原文：祖曰：汝若念至萬部，得其經意，不以爲勝，則與吾偕行。

改文：祖曰：汝若念至萬部，得其經意，不自以爲勝，則與吾偕行。

理由：僧法達，不以爲勝句，不字下加一自字，其義較顯，凡來問法，開口即心中有物執持，此即生死也。

評論：王驥陸居士在此處的改文，旨在加強語義。

(三)原文：達聞偈，不覺悲泣，言下大悟，而告師曰：

改文：達聞偈，言下大悟，不覺悲泣，而告師曰：

理由：不覺悲泣，言下大悟二句，應顛倒之，蓋必大悟後而歡喜之至，不覺悲泣也。

評論：此段改文爲王驥陸居士對前後語義順序之調整。

⁶³ 本品參王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)，頁952-970。

(四)原文：師笑曰：汝善塑性，不解佛性。

改文：師笑曰：汝善塑相，惟不解佛性。

理由：祖正色而言曰，汝試塑看，彼竟茫然，是不可再進於此矣。祖曰。汝善塑性，此性字應改為相字、惜其不解佛性耳。此等人，只可留作人天福田，故以有相物酬之。又此性字，疑為惟字在下句，意為汝善塑，惟不解佛性，其義或較順也。

評論：筆者認為改文中的「性」改為「相」的部分，若從佛教空有不二、性相不二的立場而論，以有為心塑性必然表現為有形的或無形的法相，因此，王驥陸居士之改文，為個人體悟之陳述；其次，「惟」字在此僅作為強調語氣之用。⁶⁴

〈頓漸品第八〉

(四)原文：志誠再啓師曰：如何不是立義。師曰：自性無非、無癡、無亂，念念般若觀照，常離法相，自由自在，縱橫盡得，有何可立？自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次。所以不立一切法，諸法寂滅，有何次第？志誠禮拜，願為執侍，朝夕不懈。

改文：志誠再啓師曰：如何不是立義。師曰：自性無非、無癡、無亂，念念般若觀照，常離法相，自由自在，縱橫盡得，有何可立？自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次。所以不立一切法，諸法本寂滅，有何次第？志誠禮拜，願為執侍，朝夕不懈。

理由：諸法寂滅，有何次第。此重言以決定之，勿使再疑也，何等乾淨。諸法下擬加一本字，愈增力量，以見本來無次第也，徒自生分別耳。

評論：筆者認為王驥陸居士之改文，亦表現其禪宗「直下承當」之風格，作為教化上的作用。⁶⁵

綜合本章王驥陸居士對《心經》、《金剛經》、《圓覺經》、《阿彌陀經》以及《六祖壇經》這些經典所作的注釋，筆者認為他是以修行之後證量解經方式來做經典的分判注釋與解讀。王驥陸居士曾說過，所謂的「知」有三種：解知，行知，證知。第一個解知，就如同圓悟禪師曾經說過的：「依經解義，三世佛冤，離經一字，即同魔說。」⁶⁶至於行知，就如同王陽明的知行合一，學習理論之後能確實實踐。而證知即是對於所學所行有所證悟體認，不但對經義佛理能具體理解，並且能解行並重，將經理經義經過自己修行的體悟，再予以解析詮釋出來，這樣所作的詮釋讀者不只能理解文字內容，更可以有與作者感同身受的貫通。王驥陸居

⁶⁴ 本品參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁971-1009。

⁶⁵ 本品參王驥陸：《王驥陸居士全集》（臺北：大乘精舍印經會，2005年），頁1010-1025。

⁶⁶ 陳光天：《曹源一滴水》（北京：商務印書館，1995年），頁129。

士在《大鑑禪師法寶壇經述旨》之改文，他都是從佛性思想來解讀《六祖壇經》，都是從第一義作詮釋，從實相的立場論述，表現了禪宗「直下承當」之態度。現代西方詮釋學強調：

任何一個文本只有當它和人的理解相結合時，才具有鮮活的意義，離開了人的理解就沒有真正的意義。因此，解釋也就是在解釋者和文本之間的互動中產生意義的理解過程，它不同於利用、整理資料得出結論的技術性過程。⁶⁷

佛教所強調的般若慧，並非單靠語言文字就能旨述，必須藉由聞思修的過程才能證得，如果講者或聽者沒有相當的證悟經驗，忽略了為初學者鋪陳修學必經的歷程，是難以用三言兩語道盡，王驥陸居士的某些改文，基於第一義諦，對於世俗諦的讀者可能一時無法理解。刪改經文之舉恐怕也容易讓人有過度改文之嫌。《六祖壇經》⁶⁸是唐代禪宗六祖惠能大師講授佛法的語錄，由他的弟子法海記錄而流傳於後代，是中國禪宗最重要的典籍，也是禪宗的基本理論依歸，只是弟子依其所聞而錄，因而各版本雜出，如宗寶本、敦煌本等，各版本文字參差亦大，王居士如此改文，亦可作為各版本比對時之參考。

⁶⁷ 李紅：《當代西方分析哲學與詮釋學的融合》（北京：中國社會科學出版社，2002年），頁32。

⁶⁸ 《六祖壇經》頓悟禪雖說「不立文字，教外別傳」，仍有退而求其次而可言詮的禪教義理可循，仍可發現其中深層哲理與多層蘊涵出來。傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書，1999年），頁204。

第六章 結論

本論文的最後一章「結論」，先將過去五章論述的進程稍作闡述。在第一章提到了本論文的研究動機，筆者是在一個機緣巧合之下，閱讀到王驥陸居士，對神秀大師所作四句偈「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」，以及惠能大師所提的「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃」，王居士另作一偈「菩提假名樹，明鏡權作臺，本來不汙染，說惹亦塵埃」以茲回應。這四句偈非空非有的內容，深深引發筆者想對王驥陸居士一探究竟的原動力。研究的目的是探討王驥陸居士的佛學思想，以及王驥陸居士修行法門的宗派。王驥陸居士的經典詮釋之特色。爲了這些研究目的，本文藉由傅偉勳教授「創造的詮釋學」的方法進路，先詳讀《王驥陸居士全集》，以及所有有關心中心密法門之古今文獻，還有王驥陸居士所著述之經典釋義，諸如《般若波羅蜜多心經》分段貫釋、《金剛般若波羅蜜經》分段貫釋、《大鑑禪師法寶壇經》述旨、《佛說阿彌陀經》經義略說以及《大方廣圓覺修多羅了義經》抉隱等等文本資料，作爲探索之基石，將王驥陸居士所說過的話，所詮釋的法，一一著實呈現。並研讀前人學者對王驥陸居士的作品有過評論的文章，作爲筆者研究參考之重要文獻，從多面向來窺視王驥陸居士之佛學思想理念。

第二章首先介紹王驥陸居士的生平事蹟，還有王居士所作的著述，包括經典之詮釋與演講之語錄，讓讀者理解王驥陸居士解讀經典並不是依文解義，他解經的方式是重圓融，不執有、不著空，空有兩邊都不住。接著說明民國初期，密宗復興運動以及僧人東行求密之概況。在一個戰亂後的時代，宗教單純是信仰的宗教，或者宗教也是成爲政治活動的展現之一。民國初年杭州靈隱寺方丈慧明法師的禪密兼修，與印心宗融禪淨密三宗爲一體的修行方法，很多理念是相同的。接著談王驥陸居士與印心宗法緣的開始，介紹印心宗成立的原由，開山始祖廬山東林寺的大愚法師，苦修七年之後開此印心法門，再將法脈傳承給王驥陸居士，法脈傳承的經過，以及印心精舍的成立歷程闡述，讓讀者對這個二十年代之新興法門能有初步的認識。

在第三章主要探索的重點，是關於王驥陸居士對於佛教各宗的觀點。王居士學佛初修淨土，後經習禪，最後虔修心中心密。印心宗是「以禪爲體，以密爲用，以淨土爲依歸」，那麼王驥陸居士對於佛教大乘八大宗派當中的禪宗、淨土宗、密宗，所持的看法，在本章都有分節加以詳述。他「融禪淨密爲一爐」而成心中心法門，修法重在時時的觀照。王驥陸居士對於淨土宗的修持問題以及念佛法門之建議，修持淨土法門的種種問題和念佛之前應先具備的條件，都有談論到他所持的觀點。包括修習禪宗之要點，以及禪宗之法意。至於修持密宗應該如何做選擇，以及密宗修法之次第，王居士對此也有詳加介紹。這些闡明他學佛重圓融，修法重次第也重修證的思想脈絡。

有了上面三章的基礎，第四章就正式討論王驥陸居士對修行的緣起與修行的實踐方法，再看修行的結果。每個學佛者在找到契理契機適宜的法門之後，得外參經論內省自心，先發廣大菩提心，依「戒定慧」三學「信願行」三綱為依據打好基礎，立下學佛的宗旨以及明白學佛之緣起。接著就可以進入正修行的階段，修行先從心修行，從根本下手，然後大心承當，定慧交資並用，福慧具足雙修，悲智雙運，還要不忘以心印心。一切修行法門以「實修」為主，當機授法之後實修仍得靠自己，非佛菩薩所能決定。至於修行之後的結果如何，則可藉由上座修定與下座修觀的功夫，時時刻刻印證自己修行的結果。

第五章王驥陸居士對於經典的詮釋方法，筆者認為是「證量解經」，他用他的佛學思想內容融入經典之中，經過修行開悟後再回頭閱讀經典，將體證後理解之經義內涵，以淺顯易懂的文字詮釋出來。從王驥陸居士很多著述文本得知，他的修行已經無我相、無人相、無眾生相也無壽者相，一個修行者連「我」都可以空掉，表示他的修證實有其量。如果單就《六祖壇經》為例，王驥陸居士在此經主要都是從「第一義」作詮釋，是由「實相」的立場來作論述，表現了禪宗「直下承當」之態度。可是如果讀者是沒有相當的佛學基礎或證悟經驗做為基底，對於這樣的詮釋內容可能會一知半解，王驥陸居士也應該為初學者鋪陳修學必經的基礎階段，有些初學者仍得藉由有相之法，方能進入理解無相之義，如果一開始就對之言空，有些人無法理解義涵，恐怕退了學佛者的道心或斷了初學者的法身慧命，這也是王居士強調初學者不應該直接閱讀語錄諸書，（《六祖壇經》也有語錄之性質），等修過心中心法門數百座後，再閱讀語錄諸書以做印證的緣故。關於王驥陸居士的佛學修行思想修證體系，以及印心宗的心中心密法，要如何能參與現代新興宗教的行列，如何能以現代人的語言，度化現代不同根器的眾生，則有待將來有能力者之開發。

回顧本文，本文之限制在於筆者對各宗派學力所限，因而無法充分將各宗精義與王居士佛學思想對勘比較，也沒有將心中心法門三祖元音老人之著述，與二祖王驥陸居士思想論其傳承與變異，此皆可做為未來研究王居士佛學思想之可能面向。

參考書目

一、經典文獻

- 大藏經刊行會編：《大正藏》(臺北：新文豐出版公司，1995年)。
《佛心經品亦通大隨求陀羅尼》(CBETA, No.0920, T19, 0002b07)。
實叉難陀譯：《大方廣如來不思議境界經》卷1，CEBTA, T10, no. 0301, 0911b19。

二、近代專書(依姓氏筆畫)

- 丁福保：《六祖壇經箋註》(臺北：佛陀教育基金會，2008年)。
大寂法師：《淨土探究》(高雄縣：通法寺，1991年)。
元音老人：《心經抉隱》(臺北：財團法人佛陀教育基金會，2000年)。
元音老人：《佛法修證心要》(臺北：財團法人佛陀教育基金會，2001年)。
元音老人：《略論明心見性》(河北：河北佛協「禪」編輯部，1992年)。
太虛大師著：《佛學歷史——在家佛學法》(臺北：新文豐出版公司，1920年)。
太虛法師：《太虛大師全書》(臺北：善導寺佛經流通處，1998年)。
方倫居士：《高級佛學教本》(臺北：菩提樹雜誌社，1961年)。
王驥陸：《王驥陸居士全集》(臺北：大乘精舍印經會，2005年)。
正果法師：《佛教基本知識》(臺北：佛陀教育基金會，2006年)。
瓦鄧布葛：《宗教學入門》(臺北市：東大圖書，2003年)。
任繼愈、杜繼文著：《佛教史》(臺北：曉園出版社，1995年)。
任繼愈：《中國佛教史》(北京：中國社會科學出版社，1985年)。
印順：《中國禪宗史》(南昌：江西人民出版社，2007年)。
印順法師：《太虛大師年譜》(臺北：天華出版，1978年)。
印順法師：《以佛法研究佛法》(新竹縣：正聞出版社，1992年)。
印順法師：《佛法概論》(新竹縣：正聞出版社，1949年)。
印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》(新竹縣：正聞出版社，1994年)。
牟宗三：《中國哲學十九講》(臺北：臺灣學生書局，1983年)。
牟宗三：《生命的學問》(臺北：三民出版社，2011年)。
牟宗三：《佛性與般若》(臺北：臺灣學生書局，2004年)。
自在居士：《禪門的理論與修證指要》(臺北縣：圓明出版社，1995年)。
佛光山文教基金會總編：《中國佛教學術論點》(高雄縣：佛光山文教基金會，2001年)。

- 吳立民主編：《禪宗宗派源流》(北京：中國社會科學出版社，1998年)。
- 吳汝鈞：《佛學研究方法論》(臺北：臺灣學生出版社，1996年)。
- 吳汝鈞：《遊戲三昧——禪的實踐與終極關懷》(臺北：臺灣學生書局：1993年)。
- 吳言生編：《中國禪學》(北京：中華書局，2003年)。
- 呂建福：《中國密教史(二)》(新北：空庭書苑，2011年)。
- 呂澂：《中國佛學思想概論》(臺北市：天華出版事業股份有限公司，1982年)。
- 呂澂：《中國佛學源流略講》(臺北：里仁書局，1998年)。
- 宋智明：《佛教淨土法要》(臺北縣：圓明出版社，1998年)。
- 李世傑譯：《中國佛教史》(臺北：協志工業叢書出版公司，1970年)。
- 李世傑譯：《禪佛教入門》(臺北：協志工業叢書，1989年)。
- 李申釋譯：《六祖壇經》(高雄：佛光文化事業有限公司，1997年)。
- 李炳南：《大專佛學講座初級教材》(臺中：青蓮出版社，2005年)。
- 李炳南編表，吳聰敏演述著：《佛學概要十四講》(臺中：青蓮出版社，2005年)。
- 李紅：《當代西方分析哲學與詮釋學的融合》(北京：中國社會科學出版社，2002年)。
- 李淨通編：《印光大師文鈔菁華錄》(香港：香港佛經流通處，1978年)。
- 周叔迦：《佛教基本知識》(北京：中華書局，2002年)。
- 坪井俊映：《淨土學概論》(京都：佛教大學通信教育部，1984年)。
- 孟祥森譯：《禪學隨筆》(臺北：志文出版社，1988年)。
- 宗遵編：《密宗源流與修持法》(臺北：武陵出版，1993年)。
- 法海錄：《六祖法寶壇經》(臺南：臺南市禪學研究會，1983年)。
- 星雲大師：《宗派概論》(台北縣：佛光文化，1999年)。
- 洪修平：《中國禪學思想史綱》(南京：南京大學出版社，1996年)。
- 洪修平：《禪宗思想的形成與發展》(南京：江蘇古籍出版社，2000年)。
- 洪啓嵩：《密宗的源流》(臺北：全佛文化，1999年)。
- 韋政通：《中國思想史》(臺北：大林出版社，1981年)。
- 唐坤慧、黃素妮編輯：《禪》(臺北：世茂出版社，1990年)。
- 徐恒志：《般若花》(臺北：佛陀教育基金會，1998年)。
- 能仁文化中心編輯：《淨土念佛思想》(臺北：能仁學會，1979年)。
- 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》(臺北：文津出版社，1997年)。
- 高柏園：《中庸形上思想》(臺北：東大圖書，1988年)。
- 張念誠：《楊簡心學、經學問題的義理考察》(臺北：花木蘭文化出版社，2010年)。
- 張曼濤編：《中國佛教通史論述》(臺北：大乘文化，1978年)。
- 張曼濤編：《民國佛教篇》(臺北：大乘文化，1978年)。

- 張曼濤編：《佛學研究方法》(臺北：大乘文化，1978年)。
- 張曼濤編：《密宗思想論集》(臺北：大乘文化，1978年)。
- 張曼濤編：《密宗概論》(臺北：大乘文化，1978年)。
- 張曼濤編：《密宗儀軌與圖式——儀軌·真言與手印》(臺北：大乘文化，1978年)。
- 望月信亨著、釋印海譯：《中國淨土教理史》(臺北：正聞出版社，1991年)。
- 望月信亨著、釋印海譯：《淨土教起源及其開展》(臺北：嚴寬祐文教，2004年)。
- 望月信亨著、釋印海譯：《淨土教概論》(臺北：嚴寬祐文教基金會，2003年)。
- 梁啓超：《中國佛法興衰沿革說略》(臺北：大乘文化，1978年)。
- 淨空法師：《認識佛教》(臺中：淨宗學會，2003年)。
- 郭維夏、張隆順、張春申編著：《宗教與人生》(臺北：國立空中大學，1992年)。
- 陳光天：《曹源一滴水——介紹禪宗》(北京：商務印書，1995年)。
- 陳兵、鄧子美：《二十世紀中國佛教》(臺北：現代禪出版社，2003年)。
- 陳建民：《護摩儀軌集》(臺北：圓明出版社，1992年)。
- 陳揚炯：《中國淨土宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2000年)。
- 陳劍鎧：《淨土或問·導讀》(臺北：東大圖書有限公司，2004年)。
- 陳劍鎧：《圓證通道——印光的淨土啓化》(臺北：東大圖書，2002年)。
- 陳耀智：《慧明法師開示錄》(臺北：眾生文化，1994年)。
- 傅偉勳：《佛教思想的現代探索》(臺北：東大圖書，1995年)。
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》(臺北：東大圖書，1990年)。
- 智隨法師：《淨土宗判教史略要》(臺北：淨土宗文教基金會，2004年)。
- 程恭讓釋譯：《金剛經》(臺北：佛光文化事業有限公司，1997年)。
- 黃懺華：《佛教各宗大意》(臺北：文津出版社，1984年)。
- 聖嚴法師：《出家的意義》(新北市：法鼓山僧伽大學，2013年)。
- 聖嚴法師：《聖嚴法師教默照禪》(臺北：法鼓文化，2004年)。
- 葛兆光：《禪宗與中國文化》(臺北：里仁書局，1987年)。
- 達賴喇嘛：《修行的第一堂課》(臺北：先覺出版股份有限公司，2003年)。
- 廖明活：《中國佛教思想述要》(臺北：台灣商務，2006年)。
- 劉易齋：《生命學概論——生命教育上游理論與思想簡綱》(臺北：普林斯頓，2006年)。
- 慧能：《六祖壇經》(臺北：金楓出版有限公司，1988年)。
- 潘桂明著：《中國居士佛教史》下冊(北京：中國社會科學出版社，2000年)。
- 緣生編：《太虛大師語摘》(臺北：漢藝色研出版，1992年)。
- 緣生編：《弘一大師語摘》(臺北：漢藝色研出版，1992年)。

緣生編：《印光大師語摘》(臺北：漢藝色研出版，1992年)。
緣生編：《虛雲大師語摘》(臺北：漢藝色研出版，1992年)。
蔡仁厚：《中國哲學史大綱》(臺北：臺灣學生書局，1988年)。
鄧文寬：《六祖壇經》(瀋陽：遼寧教育出版社，2005年)。
賴永海主編：《中國佛教通史》(高雄：佛光文化，2014年)。
賴賢宗：《佛教詮釋學》(臺北市：新文豐，2003年)。
藍吉富：《二十世紀的中日佛教》(臺北：新文豐，1991年)。
釋大寂：《淨土探究》(高雄：通法寺，1991年)。
釋印光：《印光大師文鈔精華錄》(南投：蓮因寺出版，1993年)。
釋印順：《淨土與禪》(新竹：正聞出版社，2002年)。
釋聖嚴著：《聖嚴法師教淨土法門》(臺北：法鼓文化，2010年)。
釋聖嚴著：《學佛群疑》(臺北：東初出版社，1988年)。
釋慧嚴著：《淨土概論》(臺北：東大圖書，1998年)。

三、期刊：(依姓氏筆畫)

白光：〈百年《壇經》呈心偈的研究方法及其理路評述〉，《宗教哲學》第58期(2011年)，頁71-86。
何照清：〈《壇經》研究方法的反省與拓展——從《壇經》的版本考證談起〉，《中國禪學》第二卷(2003年)，頁97-111。
呂雄：〈《易經》研習對全人教育及生命教育的意義〉，《人文及管理學報》第5期，(2008年11月)，頁111-171。
呂雄：〈心中心密法的特質〉，《台灣密宗學術研討會論文集》第1屆，(南投縣：真佛宗出版社，2005年)，頁42-87。
周雅清：〈惠能自性思想研究〉，《宗教哲學》第八卷第1期(2002年)，頁174-190。
胡祖櫻：〈定慧與「觀看心念」〉，《佛學與科學》第12卷第1期(2011年)，頁12-19。
師玉紅：〈心中心法初探〉，《天府新論》第1期(2006年6月)，頁9-10。
陳永革：〈民初顯密關係論述評——以密教弘傳浙江及其效應為視角〉，《普門學報》第24期(2004年11月)，頁139-180。
陸菡：〈論「無所謂」的發展和演變〉，《文學教育》第5期(2011年5月)，頁46。
楊惠南：〈惠能及其後禪宗之人性論的研究〉，《哲學與文化》第十四卷第6期(1987年)，頁24-36。
廖俊裕：〈證量解經——論劉戡山《人譜雜記》之詮釋途徑〉，《文學新鑰》第12期，(2010年12月)，頁12-21。

- 劉國平：〈《壇經》成書年代考〉，《研究與動態》第6期(2002年)，頁39-42。
- 鄭卜五：〈六祖慧能《法寶壇經·行由品》詮釋探析〉，《經學研究集刊》第7期(2009年)，頁117-136。

四、學位論文：(依姓氏筆畫)

- 何照清：《在般若與如來藏之間——從《壇經》諸本及相關文獻探《壇經》屬性》(臺北：輔仁大學中國文學研究所博士論文，2003年)。
- 林文堂：《太虛與印順淨土思想之比較研究》(嘉義：南華大學宗教研究所碩士論文，2010年)。
- 林月華：《曾昭旭電影詮釋中的生命教育思想》(嘉義：南華大學生死學研究所碩士論文，2014年)。
- 林佳怡：《從東山法門到惠能禪學的思想演變》(嘉義：南華大學宗教研究所碩士論文，2010年)。
- 邱淑美：《《六祖壇經》的生死哲學及其養生觀》(臺中：東海大學哲學研究所碩士論文，2010年)。
- 施玉修：《吳晟詩文作品中生命觀之研究》(嘉義：南華大學生死學研究所碩士論文，2013年)。
- 胡順萍：《《六祖壇經》思想之承傳與影響》(臺北：臺灣師範大學中國文學研究所碩士論文，1988年)。
- 張益榕：《走過十年——一位慈濟志工的生命意義之自我敘說》(嘉義：南華大學生死學研究所碩士論文，2015年)。
- 張瑞佳：《明末蕩益大師之生平及其佛學思想研究》(臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2000年)。
- 許鶴齡：《六祖惠能思想研究》(臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1995年)。
- 陳玲英：《靈芝元照淨土思想之研究》(嘉義：南華大學宗教研究所碩士論文，2013年)。
- 黃懷萱：《張商英及其佛學思想研究》(臺北：臺灣師範大學中國文學研究所碩士論文，2007年)。
- 葉國泰：《六祖慧能思想對禪宗興革探微》(新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2005年)。
- 廖俊裕：《道德實踐與歷史性——關於戡山學的討論》(嘉義：國立中正大學中國文學系博士論文，2003年)。
- 劉文職：《《六祖壇經》的超人文精神——自性覺醒》(嘉義：南華大學哲學研究所碩士論文，2001年)。
- 鄭素如：《慧思禪觀思想之研究》(嘉義：南華大學宗教研究所碩士論文，2008年)。

羅中成：《《六祖壇經》如來藏之研究》(新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2014年)。

釋顯順：《大智度論生死思想研究》(嘉義：南華大學宗教研究所碩士論文，2013年)。

