

心不念而佛不作，佛不稱而心不顯 ——續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》 對「是心作佛」的修持詮釋

陳劍鎧

香港中文大學人間佛教研究中心主任

中文摘要

續法為清代華嚴宗的中興教主，他有關念佛思想之著述甚多，其中《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》為歷代註疏《楞嚴經勢至念佛圓通章》篇幅最長的著作，其重要性在於以華嚴思想詮釋彌陀念佛法門。續法以華嚴思想闡述彌陀淨土法門，尤其以華嚴思想貫攝持名念佛要義，並以華嚴五教判來判攝念佛法門通於「終、頓、圓」三教。本文主要討論續法在《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》開首的〈疏〉文所言「是心作佛，心不念而佛不作；即佛顯心，佛不稱而心不顯」，以及此〈疏〉文之下的〈鈔〉文，作出詮釋。研究顯示，續法對於「是心作佛」的修持詮釋，乃以「持名念佛」為下手處，進而體證念佛三昧。華嚴思想的屬性，屬於如來藏的佛性系統，因而，續法亦強調「若欲作佛，須當念心」，以及「若欲顯心，須當念佛」的方法，作為詮釋進路，勸誡眾生念佛，不斷行持。可見，續法以華嚴「理體」、「事修」二者無間的圓融思想，來詮解彌陀法門。

關鍵字：《楞嚴經勢至念佛圓通章》 續法 是心作佛 阿彌陀佛 念佛法門



Xufa's Explanation of "This mind is the Buddha" in his *Annotated Commentary on Mahāsthāmaprāpta's Perfect Understanding through Mindfulness of the Buddha*

Chen Chien-Huang

Director, Centre for the Study of Humanistic Buddhism, Chinese University of Hong Kong

Abstract

As a teacher who revived the Huayan school during the Qing dynasty, Xufa wrote numerous treatises on mindfulness of the Buddha. One of these is the *Annotated Commentary on Mahāsthāmaprāpta's Perfect Understanding through Mindfulness of the Buddha*, which is the longest commentary on the *Surangama Sutra's Chapter on Mahāsthāmaprāpta's Perfect Understanding through Mindfulness of the Buddha*. The main point explains the mindfulness of Amitābha Buddha from a perspective of Huayan thought. Xufa explained the method of Amitābha's Pure Land through Huayan philosophy, focusing on the core meaning of mindfulness of the buddha through reciting his name, and using Huayan's fivefold categorization of teachings to show that mindfulness of the buddha encompassed the Three Teachings (gradual, sudden, and complete). This essay primarily discusses Xufa's opening commentary in the *Annotated Commentary on Mahāsthāmaprāpta's Perfect Understanding through Mindfulness of the Buddha*, which states "The mind attains the Buddha; if the mind is not mindful, then the Buddha is not attained. The Buddha reveals the mind; if the Buddha is not invoked, then the mind is not revealed." The annotation on this commentary explains it further. Research has revealed that in his explanation of "the mind attains the Buddha," Xufa saw mindfulness of the buddha through reciting his name as an entry through which one could attain Buddha Mindfulness Samadhi. Huayan thought is a part of the Tathagatagarbha system, so Xufa also emphasized that "if one seeks to become a buddha, one must be mindful of one's own mind" and that "if one wishes to reveal the mind, then one must be mindful of the buddha." He emphasized this as a method, encouraging sentient beings to be mindful of the buddha and continuously practice. Thus, Xufa used Huayan's understanding of the inseparability of ultimate essence and provisional cultivation to explain Amitābha's Dharma method.

Keywords: *Annotated Commentary on Mahāsthāmaprāpta's Perfect Understanding through Mindfulness of the Buddha*, Xufa, the mind attains the Buddha, Amitābha Buddha, mindfulness of the Buddha

一、前言

續法（1641–1728）俗名沈成法，字柏亭，別號灌頂，浙江仁和（今杭州市東）人，生於明崇禎十四年，清雍正六年示寂於天竺山慈雲寺，世壽八十有八。續法9歲時禮拜杭縣慈雲寺明源為師，學習朝暮課誦及經懺，同時修學《四書》、《詩》、《易》等儒家經典，16歲薙髮為僧，19歲受具足戒，20歲參承乳峯法師，聽講《楞嚴經》，遂爾宿慧駿發，洞澈微旨。

續法平居之時，喜談論天台、賢首兩家教觀之同異，曾經詢問乳峯法師如何取正此二家義理。乳峯法師以先師雲棲株宏（1532–1612）之說而答覆：「汝研清涼，當審二派之所以異，而毋濫狃其所以同。能審其所由異，自辯其所由同，而並參其非同非異者，而證悟焉則功圓。俄頃見佛於塵毛矣，何彼此分歧之異執也！」續法豁然頓悟，認定乳峯法師「為真吾師也」。自此博覽群籍，精研教典，崇尚《華嚴經》，洞悉華嚴教觀，融會諸宗，被尊稱為清代華嚴宗的中興教主，對於華嚴教學貢獻卓著。

續法平日勤於撰述，搜考群籍，年邁之時仍然手不停披，發揮華嚴教義，賢首宗風賴以重振，故佛教界論其功績，則與華嚴五祖宗密（780–841）相提並論。根據史料所載，續法著述甚多，與念佛思想有關者如《阿彌陀經略註》、《觀無量壽經直指疏》、《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》、《樂邦淨土咏》、《西資歸戒儀》、《念佛異徵記》、《彌陀懺》等。¹

續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》的內容主要以華嚴思想闡述彌陀淨土法門，尤其以華嚴思想貫攝持名念佛要義，並以華嚴五教判來判攝念佛法

1. 以上參閱清·釋續法講，清·釋證文記：《慈雲伯亭大師古希紀（自識實行）》，收入《伯亭大師傳記總帙》，《卍續藏經》第88冊，頁393下-396上；清·徐自洙：〈浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘〉，收入《伯亭大師傳記總帙》，《卍續藏經》第88冊，頁396上-398中。



門通於「終、頓、圓」三教，指出《楞嚴經勢至念佛圓通章》之「教義深廣幽遠，非淺近矣」。²這跟中國早期彌陀淨土教學的幾位大師，如曇鸞（476-542）、道綽（562-645）、善導（613-681？）等，認為持名要法並非只是口中念佛，須是持名的當下繫念思惟，乃至證入空性，或是念佛三昧。³本文擬依據這樣的典範作略，審視續法提出的「念佛、念心」的修持向度。

續法在《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》開首的〈疏〉文裡指出：「是心作佛，心不念而佛不作；即佛顯心，佛不稱而心不顯。」⁴在這句解經的〈疏〉文之下，有長段的〈鈔〉文如下：⁵

- （1）是心下四句，躡前反顯。
- （2）心本是佛，由不覺而佛隱。若欲作佛，須當念心。故《起信》
謂眾生本覺，與佛本覺，無有二體。若不念心，難成佛矣。
- （3）佛本是心，因無明而心暗。若欲顯心，須當念佛。故《華嚴》
謂佛智廣大，遍眾生心，眾生語言，皆悉不離如來法輪。
若不稱佛，難明心矣。⁶

為便於分析，以上三段〈鈔〉文是筆者所作的分段，以及加入新式標點符號。以下分別述之。

2. 清·釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，《卍續藏經》第16冊，頁378中。

3. 參閱陳劍鋒：〈曇鸞的空觀思想〉，《行腳走過淨土法門——曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，台北：商周出版／城邦文化，2009年9月，頁37-67、〈道綽、善導的懺悔觀——以末法觀念及念佛三昧為核心〉，頁103-144、〈「稱名念佛」與善導「十聲」教法〉，頁145-177、〈道綽的末法觀念與淨土門的創立〉，頁69-102。

4. 同註2，頁375上。

5. 案：「疏」、「鈔」是詮釋佛經經義的方法，疏解經，鈔則解疏。例如《五燈會元》卷6〈未詳法嗣·亡名古宿〉云：「昔有老宿，問一座主，疏鈔解義，廣略如何？主曰：鈔解疏，疏解經。」宋·釋普濟：《五燈會元》，《卍續藏經》第80冊，頁139下。

6. 同註2，頁375中-下。

二、躡前反顯

續法在〈鈔〉文裡指出，「是心作佛」等四句具有「躡前反顯」的意涵。所謂「躡」是依隨、跟從之意，「反」是翻轉、呈顯之意，表示後一句的「心不念而佛不作」，依隨、跟從著前一句「是心作佛」，而呈顯出「作佛」的真實義；另一句的「佛不稱而心不顯」，依隨、跟從著前一句「即佛顯心」，進而翻轉、呈顯出「顯心」的實質意涵。這表示前後句如同手心與手背的關係，手背翻轉過來，即呈顯出手心，二者具有一體兩面的關係，也具有正反的辯證作用。

依照續法的意思，如果欲達至「是心作佛」，便須念佛；反之，心如果不念佛，則作佛不成。同理，如果欲達至「即佛顯心」，便須稱佛；反之，如果不稱念佛的名號，則佛心呈顯不出來。這裡含有他所強調的持名念佛方法，⁷他並未以觀想念佛、觀像念佛或是實相念佛作為修持路徑，但是，弔詭的是，這裡在闡述「是心作佛」的問題，則有可能令人聯想到《觀無量壽佛經》的觀想念佛，認為他主張觀想念佛，實則不然，這也是我們須要辨明之處。

《觀無量壽佛經》開展十六種觀法（實則只有十三種觀法，後面三觀是論述三品往生的情況），其歸宗乃在「是心作佛，是心是佛」二句，經文為：「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中；是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海，從心想生，是故應當一心繫念，諦觀彼佛。」⁸此為第八像想觀的經句。由於眾生心淨，

7. 有關續法所主張的持名念佛法，參閱陳劍鏞：〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》對華嚴思想之運衡——以五教判與持名念佛為核心之考察〉，《成大中文學報》第43期，2013年12月，頁165-210；陳劍鏞：〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》之念佛要義與教判思想〉，《明清史集刊》第10卷，香港大學，2012年12月，頁91-122。

8. 劉宋·畺良耶舍譯：《觀無量壽佛經》卷1，《大正藏》第12冊，頁343上。



如來法身能遍入眾生的心想之中，因此，當眾生「心想」佛的時候，此「心」便具有如同佛一樣的三十二相及八十種好。這便是淨土法門「是心作佛，是心是佛」的道理。明代妙叶法師（生卒年不詳）的《寶王三昧念佛直指》對於「作佛」、「是佛」有通透的理解，可藉以理解其義，他的意思大抵是：

當明瞭修德與性德不二之意旨。所謂的「作佛」者，此有二種義理：

一者，清淨心能感應他方之應化佛，此是說諸佛的法身，本來無有色相，由於眾生清淨其心，依於眾生之業識，熏感阿彌陀佛之法身，故能見到阿彌陀佛殊勝的應化色相。

二者，眾生修習三昧能夠成就自己的果報佛，這是說眾生以清淨心憶想於佛，而成就了觀佛三昧，是故能使自己終於成就了果報佛。

以上二種義理，初者是指「作他佛」，其次的是「作己佛」，應當了知果報佛是觀行修證而得，非是自然無為而有。當體即「是」、而修證造「作」，全體本有性德才可能成就修德，所謂的「作佛」者，即是顯示不只是依靠性德而不從事修行、即可自然是佛也。

所謂的「是佛」者，也有二種義理：

一者，眾生心即是應化佛，前面說佛的法身本無色相，因為眾生心之感而有。如此則眾生心與佛之有無，二者條然分離而永遠有差異。如今泯除此分別之見，是故即於眾生之心，全體即是應化之佛。以離此眾生心之外，更無有他佛可得故。

二者，眾生心即是果報佛，既然眾生心即是果報佛，是故可知無有成佛之因，以其在眾生之心當中，本來就已經有如來結跏趺坐，豈要等待於當來才可成就果報佛。

此二種義理，初者是應化佛，次者是果報佛。應當了知果報佛乃是本來具足而有的，非是從外緣而成就。是故即於修行「作」佛的當下本「是」佛，全部的修德便是要顯露成就本有之性德，即是顯示並非全由修德之因緣，而不具性德卻可以成佛也。⁹

足見，「作佛」、「是佛」各具兩重意涵，由他感而見應化佛，這是「作他佛」的意思；由自感而見果報佛，這是「作自佛」的意思。而且，在「是佛」的證境，如果泯除分別之見，則於「應化佛」呈顯時，即是眾生心之全幅朗現。而於「果報佛」呈顯時，當下即是，本自具足。

從修德而開顯性德的過程，即是從始覺達到本覺的過程，修德屬始覺智，性德為本覺理，這也是蕩益智旭（1599-1655）在《彌陀要解》所云「全事即理，全妄即真，全修即性，全他即自」¹⁰的道理，圓瑛法師（1878-1953）對此解釋：

9. 為便於明白易懂，此處是採用明·釋妙叶撰、釋法宣譯：《寶王三昧念佛直指白話淺譯》，上網日期：05/26/2018，網址：<https://book.bfn.org/books2/1961.htm>。妙叶法師的原文：「言『作佛』者，此有二義：一者、淨心能感他方應佛，謂諸佛法身本無色相，由眾生淨心依於業識，熏佛法身故，能見佛勝應色相。二者、三昧能成自己果佛，謂眾生以淨心想，成就觀佛三昧，故能使自己終成作佛。此之二義，初作他佛，次作己佛。當知果佛從證，非是自然，即是而作，全性成修。顯非性德，自然是佛也。言『是佛』者，亦有二義：一者、心即應佛，前言性本無相，心感故有，則心佛有無，條然永異。今泯此見，故則眾生之心全是應佛，以離此心外，更無佛故。二者、心即果佛，既心是果佛，故知無有成佛之因，以眾生心中，已有如來結加趺坐，豈待當來方成果佛。此之二義，初是應佛，次是果佛。當知果佛本具，非從緣成，則『作』而『是』，全修成性。顯非修德，因緣成佛也。」明·釋妙叶：《寶王三昧念佛直指》卷1，《大正藏》第47冊，頁360下-361。

10. 明·釋蕩益：《阿彌陀經要解》卷1，《大正藏》第37冊，頁364下。



「全事即理」者：事依理成，事不離理，故即理。如一切金器，依金而成，器不離金，故眾器即是真金。「全妄即真」者：妄依真起，妄無自體，全體即真，如冰依水起，冰無自體，全冰即水。「全修即性」者：修德屬始覺智，性德為本覺理，依理起智，全智即理。如依鏡有光，鏡光即鏡。「全他即自」者：「他」指諸佛眾生，「自」即自心。謂不獨我之正報身心，與我之依報世界，是我自心所現。即諸佛菩薩，以及一切眾生，他之依正二報，亦即是我自心所現。此中四句，皆是事不礙理，理不礙事。理事無礙法界。¹¹

從上所述，可以證成，由於心量廣大無邊，一切諸法皆由心而建立；一切凡聖、善惡之業繫縛或解縛，皆由心而出生。¹² 世間一切教說也皆屬心的作用，隨其心淨則國土淨，隨其心穢則國土穢。依此類推，「心」隨想佛界之緣，便是「是心作佛，是心是佛」；若隨想眾生各界之緣，便是「心作眾生，是心是眾生」。

續法借用元照律師（1048-1116）對《觀經》「是心作佛，是心是佛」的解釋，進一步強調眾生不可自棄，須念佛而成佛。元照律師在其《阿彌陀經義疏》裡自設問答，云：

問：經云「是心作佛，是心是佛」。何須念他佛耶？

答：祇由心本是佛，故令專念彼佛。《梵網戒》云：信知一切眾

11. 釋圓瑛：《阿彌陀經要解講義》，莆田：廣化寺佛經流通處，2015年，頁37。

12. 例如徹悟禪師云：「心能造業，心能轉業；業由心造，業隨心轉。心不能轉業，即為業縛；業不隨心轉，即能縛心。心何以能轉業？心與道合，心與佛合，即能轉業。業何以能縛心？心依常分，任運作受，即為業縛。一切現前境界，一切當來果報，皆唯業所感，唯心所現，唯業所感故。」清·釋喚醒、釋了睿輯錄：〈法語·示眾〉，《徹悟大師遺集》卷上，台北：財團法人佛陀教育基金會，2007年10月，頁27。

生，皆有佛性。我是未成之佛，諸佛是已成之佛。¹³

汝心佛者，未成佛也。彌陀佛者，已成佛也。未成佛者，久沉欲海，具足煩惱，杳無出期。已成佛者，久證菩提，具足威神，能為物護。是故諸經，勸令念佛。即是以己未成之佛，求他已成之佛，而為救護耳。眾生若不念佛，聖凡永隔，父子乖離，長處輪迴，去佛遠矣。所以文殊、普賢等諸菩薩，皆願念佛往生，況我凡愚人耶！又彼螟蛉，尚聽教成，可以人而不如蟲乎！不願，自棄，迷也甚矣。¹⁴

雖然眾生心本具佛性，但仍未是佛，所以教令專念彼佛。以已成佛之阿彌陀佛來救護未成佛的眾生，因為未成之佛，久沉欲海；已成之佛，能為物護，所以眾生唯有念佛才能跳脫輪迴。這裡展現出阿彌陀佛救度眾生的悲願，以及眾生藉由念佛而得度的救度意義。這是雙向交通，從阿彌陀佛的願心到眾生的信心，二者是交相互融，由於有阿彌陀佛的願心，眾生也必能有願往之心，這往生的願心是眾生心中生起信仰之根據。曇鸞（476-542）的《往生論註》說：「因淨故，果淨。」¹⁵ 果淨是以因淨為基礎，因淨以果淨為完成。這如同《華嚴經》基於寶王如來性起之義所說明的，是具有如來藏意義，因為依《往生論註》的說法，是因為眾生本具佛性。¹⁶

13. 後秦·鳩摩羅什譯：《梵網經》，《大正藏》第24冊，頁1007中。該經云：「自知我是未成之佛，諸佛是已成之佛。發菩提心，念念不去心。若起一念二乘外道心者，犯輕垢罪。」

14. 宋·釋元照：《阿彌陀經義疏》，《大正藏》第37冊，頁362上。

15. 北魏·釋曇鸞：《往生論註》，《大正藏》第40冊，頁841中。

16. 有關曇鸞《往生論註》所呈現的如來藏、佛性思想，參閱平川彰著，釋印海譯：〈關於淨土教之用語〉，《淨土教思想論》，台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004年12月，頁265-285，尤其頁279-281；〈淨土教之問題〉，頁287-299，尤其頁297-298；〈作為如來藏之法藏菩薩〉，頁301-329，尤其頁308-309。



由於眾生本具佛性，所以續法又以文殊、普賢等菩薩皆願念佛往生極樂世界作為例證，加入一道力量，來勸進行者。這樣的教化及作法，類似「訴求權威」，是淨土教學常使用的策略，例如印光大師亦云：「淨土法門，廣大如法界，究竟如虛空。一切法門，無不從此法界流；一切行門，無不還歸此法界。……華嚴歸宗，在於求生淨土，文殊、普賢通皆發願往生。此其為何如人，此其事為何如事。」¹⁷ 因此，何況我等凡愚眾生，不願往生，甘自墮棄，其迷也甚矣。如此勸說與儆誡，可視為「是心作佛，心不念而佛不作；即佛顯心，佛不稱而心不顯」這一句〈疏〉文的有力註腳。

三、若欲作佛，須當念心

續法在第（2）句〈鈔〉文云：「心本是佛，由不覺而佛隱。若欲作佛，須當念心。故《起信》謂眾生本覺，與佛本覺，無有二體。若不念心，難成佛矣。」這是進一步詮釋〈疏〉文的第一、二句「是心作佛，心不念而佛不作」，使用了《大乘起信論》的本覺思想，說明「是心作佛」必能成佛，因而眾生「若欲作佛」，必須「念心」，假若不念心，則難以成佛。

在第（2）句的意涵裡，表明「心本是佛」，指出眾生本具清淨如來藏（或言佛性、真如），因為眾生之真如心，即眾生本具之佛心。換言之，在眾生心中具有真如佛性，此真如本覺之性對於佛與眾生而言，無差無別。然而，因為「不覺而佛隱」，因此這是須要予以對治的所在處。

「佛性」或「如來藏」的觀念，主要在說明「成佛之所以可能的問題」。不論是從「如來藏」或者從「佛性」立論，均是就佛果而追溯眾生成佛之因，亦即從眾生位，點出清淨的因性。這也是大乘佛法所強調的苦

17. 釋印光著、釋廣定編：〈淨土聖賢錄序〉，《印光大師全集》第二冊，台北：佛教書局，1991年4月，頁1170。

薩道。¹⁸然而，從九界眾生的角度來看，眾生本具的「如來本性」（如來覺性），因何而起妄造業？這跟「心本是佛，由不覺而佛隱」有必然關係，續法依據此情況而對應地指出：「佛本是心，因無明而心暗。」（詳下第五節）不過，吾人若繼續追問，既然眾生本具「如來本性」（如來覺性），應是清淨無染，為何會起惑造業？這個問題一直以來是談論如來藏或是佛性的學者，所面臨的絕大困難，各家紛紛提出見解來消弭這個難題，最後歸結到《大乘起信論》的一心開二門，依「心生滅門」說明一切法之生死流轉，依「心真如門」說明一切法之涅槃還滅。

但是，雖由一心開出二門，其實此二門是不相捨離的，因為一切法皆由一心統攝，皆依止於如來藏自性清淨心之故；心生滅與心真如只是一心的兩種趣向，而非實有二心。所以《起信論》在闡述一切染法之生因——阿黎耶識時，即強調此阿黎耶識是不生不滅（如來藏自性清淨心）與生滅（無明）的和合，是真妄依持，非一非異；並且由此真妄和合的心識開發出一切法之生死流轉與涅槃還滅。綜觀《起信論》之思想架構，是以「如來藏自性清淨心為主，虛妄熏習為客」的體系。¹⁹

18. 參閱尤惠貞：《大乘起信論如來藏緣起思想之探討》，台北：台灣大學哲研所碩士論文，1980年12月，頁9-10。

19. 有關真常唯心系的佛性思想，要處理的重要問題是無明的來源和作用，參閱釋恆清：〈《大乘起信論》的心性說〉，《佛性思想》第四章，台北：東大圖書公司，1997年2月，頁210-230，尤其頁217-226。此處內容包括（1）引用牟宗三的說法，並加以批駁；（2）真常唯心系無法解決的「無明根源的問題」。此文於「結論」提出5點理論及3點困難，頁229-230，值得參考；尤惠貞：《大乘起信論如來藏緣起思想之探討》，頁24-25、89-103、107-108、223-227；釋昭慧：《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》，台北：法界出版社，2006年9月再版，頁223-227。此外，有另一種說法是：「以乖真起妄為『來』，息妄歸真為『如』」，它的意思是眾生乖離真如覺性，而掀起妄念，所以名之為「來」，即游離於六道；眾生如能息卻妄念而返歸真如覺性，則名之為「如」。言下之意，眾生雖本具「如來本性」（如來覺性），但因「乖真起妄」而起惑造業，輪迴於六道。參閱高峰了州著、釋慧嶽譯：〈華嚴南道地論系的思想〉，收入張曼濤主編：《華嚴思想論集33》，台北：大乘文化出版社，1981年7月二版，頁323-337，尤其頁323。但是，為何「乖真起妄」，掀起妄念？則仍未能合理地予以解決。



依上述對佛性或如來藏的說明，續法的論證過程是：「眾生真心」即是「如來藏心」，「如來藏心」本為「垢真心」或「纏真心」。雖然眾生之真如體性被煩惱所蓋住，但經由念佛，而使佛心攝取眾生心，令眾生的染汙之心呈顯出佛真心。這層道理在於表明，眾生心透過念佛淨化，而呈顯出真心。因而，續法特別強調「心本是佛」，眾生如能進一層修證，則能覓見本心，而不致於「不覺而佛隱」。他為此而特別強調「若欲作佛，須當念心」，而念心即是念佛，念佛即是念心。

從另一角度觀之，眾生從本以來，一念無明生起，故此真如心（佛性）由於「不覺」而使之隱匿不顯，這裡的「不覺」即是無明。依《大乘起信論》的本意：「依本覺故而不覺，依不覺故說有始覺。」²⁰ 真心因為不覺的緣故，與諸妄想產生「和合」或是「不和合」的現象。在第八阿賴耶識產生的「和合」現象，表明阿賴耶識能含染淨，故被視為藏識；產生「不和合」現象，表示體常不變，故被視為真如。但此二者皆名為「如來藏」。²¹ 在《大乘起信論》的「心生滅門」裡指出，心被無始以來之無明汙染，產生各種差別相，故於阿賴耶識裡發生本覺與始覺之別。真如遇無明之緣而生起迷妄現象，於此之際，心完全蒙昧不覺；然其本性之覺體毫無壞損，常具平等相，永含智慧德相，遠離世俗差別心念之清淨體，呈顯出本覺。

然而，「不覺」到底如何生起？茲舉恆清法師（1943-）及牟宗三先生（1909-1995）的兩種解釋，以便看出問題所在。恆清法師指出：

20. 【印度】馬鳴造，梁·釋真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第32冊，頁576中。

21. 華嚴宗第五祖圭峰宗密（780-841）曾說：「《密嚴經》云：佛說如來藏（法身在纏之名），以為阿賴耶（藏識），惡慧不能知，藏即賴耶識（有執真如與賴耶體別者，是惡慧）。如來清淨藏，世間阿賴耶。如金與指環，展轉無差別（指環等喻賴耶，金喻真如，都名如來藏）。然雖同體，真妄義別，本末亦殊。」見唐·釋宗密：《禪源諸詮集都序》卷1，《大正藏》第48冊，頁402上。這段話能夠清楚說明阿賴耶識與真如，具名為如來藏的道理。

「依本覺故而有不覺」不能依文解意，否則會誤以為眾生破無明，由始覺後會再由本覺起無明。如此的話，成佛之後豈不再還為眾生？猶如……「依如來藏，故有生滅心」，本覺僅為不覺的依止因，非造作因。²²

牟先生亦指出：

由於不覺，忽然心起而有其念。不覺即無明。此落於生滅心矣。生滅心念亦憑依真心而起，但其直接根源却是無明。此猶如春風一起，吹縐一池春水。真常心即是平靜之春水，無明風動，則起縐縐，此即生滅心念。縐縐不離水，即憑依水而起也。但其直接根源却是風動。生滅心念不離真心，即是憑依真心而起，但其直接起因却是無明。真心只是其憑依因，並非其生起因。²³

上述兩位的意見，如果運用到續法所云，則能適當地解釋為何會產生「心本是佛，不覺而佛隱」。換言之，「不覺」、「無明」是如何產生？解決這個問題，得以進一步較為整全地討論「若欲作佛，須當念心」，得出「是心作佛」的修持向度。根據《大乘起信論》所云：

是（眾生）心從本已來，自性清淨而有無明，為無明所染，有其染心。雖有染心而常恆不變，是故此義，唯佛能知。所謂心性常無（妄）念故，名為不變。以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明。²⁴

從這段經論可以看出，「自性清淨而有無明」、「雖有染心而常恆不變」這

22. 參閱釋恆清：〈《大乘起信論》的心性說〉，《佛性思想》，頁 217。

23. 牟宗三：〈佛家體用義之衡定〉，《心體與性體·第一冊》，台北：正中書局，1989 年 5 月初版 8 刷，頁 582。

24. 【印度】馬鳴造，梁·釋真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊，頁 577 下。



兩層道理，唯有佛能夠了然，一切眾生皆無法洞悉其中奧義。《大乘起信論》所提出的難題，在《勝鬘經》亦曾提過，該經云：「自性清淨心而有染汙，難可了知。有二法難可了知：謂自性清淨心，難可了知；彼心為煩惱所染，亦難可了知。」²⁵ 牟宗三認為這兩個問題不難解決，因為自性清淨心的不染而染，其間有一間接原因的介入，即「無明」的插入，真實而說，如來藏真心並不直接緣起生死流轉，直接緣起的是阿賴耶。如果說如來藏緣起是間接地，這其間是經過一曲折一跌宕的過程，故生死流轉的直接生因是阿賴耶，而如來藏則是其憑依因，而非其生因。這恰如「吹皺一池春水」，水本是平靜無皺紋無波浪的，波浪的生因是風吹；但波浪畢竟是水波，不是麥浪，故波浪亦必憑依水體而起現。這亦好比奴僕憑藉主人的勢力做惡事，惡事的直接生因是奴僕，但帳卻記在主人身上。²⁶

牟先生引用「無明風喻」來解釋清淨心而有染汙，此汙染並非清淨心自生，這是可以成立的。但是「無明風動」又從何而來呢？牟宗三先生認為這個問題在以前的確「難可了知」，但他現今依康德學說，認為人的善性現惡，是因為人有「感性」（sensibility）。²⁷ 然而，牟先生這個說法仍不能算是答案，因為它亦沒有解釋，為什麼人有了「感性」，就一定會有無明。再者，如果有人追問「人為什麼有感性」？除非牟先生能認為這個問題是不成問題，否

25. 劉宋·求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1，《大正藏》第12冊，頁222下。

26. 參閱牟宗三：《佛性與般若》，台北：台灣學生書局，1989年2月修訂5版，頁460-461。另外補充說明，牟宗三所說的「如來藏真心並不直接緣起生死流轉，直接緣起的是阿賴耶」，他的意思，就如印順導師所指出的「如說到如來藏為生死依，則如來藏便與阿賴耶發生了關係。因為說明生死間的一切，要從阿賴耶說起。這在《勝鬘經》中，雖還未明顯地表露出來，但到了《楞伽》、《密嚴》、《起信論》等經論中，如來藏與阿賴耶識的連繫，確已明顯地說出了」。釋印順：《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，1992年2月修訂1版，頁352。

27. 參閱牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1989年2月第3次印刷，頁295。

則，他也只好承認這是「難可了知」了。²⁸

足以證明，這是佛的境界，所以說「難可了知」，即使等覺菩薩尚有一分無明，由於此一分無明，故無法了知「自性清淨而有無明」、「雖有染心而常恆不變」的道理以及其發生的原因。這是很弔詭的事，因而這「唯佛能知」的境界不是九界眾生所能理解，在不能理解的情況下，則「若欲作佛，須當念心」，這是續法提出的修持方法。反之，「若不念心，難成佛矣」，這有一層保證，即「眾生本覺，與佛本覺，無有二體」，故「念心」即可作佛、成佛，因為心、佛、眾生，三無差別。²⁹ 續法的說法，一轉而趨向淨土法門的修持底蘊，藉著念佛來呈顯本心，而且若欲作佛（成佛），則須念心，因為念佛即念心，念心即念佛。

四、「作佛」即「念心」

「作佛」與「念心」的實質關係，在於眾生藉由念佛而呈顯本心，故欲作佛則須念佛，而念佛即念心，念心即念佛。就佛教教理而言，這「即」字義是為了充分表明不二中道，如續法在〈疏〉文曾云：「即佛是心，無一心而非心佛；即心是佛，無一佛而非佛心。」³⁰ 指出此「即」字義就是表達「別顯不二中」，³¹ 蓮宗十一祖實賢大師（號省庵，1686-1734）在其《勸修淨土詩》有云：「念與佛融方是即。」會集該書的彭際清（1740-1796）在此詩句下註云：

28. 參閱釋恆清：〈《大乘起信論》的心性說〉，《佛性思想》，頁220。這是恆清法師對牟宗三先生的駁斥。

29. 有關《華嚴經》所云「心佛及眾生，是三無差別」，與念佛法門在修持上的交涉等問題，參閱陳劍鎧：〈華嚴思想與念佛法門的交涉——續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》的修持啟示〉，安徽池州市：九華山華嚴翠峰寺主辦「承繼與復興——紀念華嚴大學創辦一百二十週年」研討會，2018年5月19-20日。

30. 清·釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，《卍續藏經》第16冊，頁375上。

31. 同註30。



荊溪云：「體不二故，方名為即」，近世聰明之士皆言「即心即佛」，及勸念佛便言著相，不知念佛、念心，本來一體，但執念心，不信念佛，則心佛是二，何名為「即」？³²

荊溪法師（711-782）是天台宗九祖，依彭際清引用他所言的「體不二故，方名為即」，³³強調念佛行者能夠達致「心佛不二」，則不陷於「心佛是二」的二元對立。可見，無論是「即佛是心」或是「即心是佛」，都是為了表詮「心佛不二」的道理。

「即」表示不二不離的意思，例如：煩惱即菩提、生死即涅槃。華嚴宗有「相即相入」之說，認為現象世界的各種事物，他們的本體互融為一體（相即）；而且彼此能夠相互作用，和合而無礙（相入），假如行道者能夠體證當體即是，此為「相即相入」。《華嚴經》所云的「心佛及眾生，是三無差別」，³⁴最能表現「即佛是心」或是「即心是佛」的意涵，因為凡夫心、佛心，其心體無異，此心即是佛。「心佛及眾生，是三無差別」正是詮釋「無別」的道理，所謂「無別」是專就「體性」而言，因而心、佛、眾生，相即相入。而且，也唯有在「體性」上來論究，才能達致心、佛、眾生「是三無差別」。進一層而言，心是佛心，也是眾生心，眾生能夠和佛相即相入，乃心體相同。

無論是「佛即是心」還是「心即是佛」，皆非內外有待；而且同在一範疇之內，因此名為「一體」，名為「無別」。事實上「念佛即是念心」的道理，如依蓮宗八祖雲棲株宏的《彌陀疏鈔》所言，即是「念佛心」。《彌陀疏鈔》是以華嚴宗的思想來詮釋念佛法門，而且一再強調「念佛即是念心」

32. 清·釋實賢著，清·彭際清重訂：《省菴法師語錄》卷下，《叢書集成》第62冊，頁251中。

33. 此句不見荊溪的著作，有可能是出自《法華經玄義釋籤》，因為此句出現在宋代天台僧智詮的《法華經玄籤證釋》。

34. 後秦·佛馱跋陀羅譯：《六十華嚴》卷10，《大正藏》第9冊，頁465下。

就是「念佛心」。《彌陀疏鈔》有云：「念佛心，入無生忍」，³⁵「以念佛心，入佛知見」，³⁶強調《阿彌陀經》是「直指眾生，以念佛心，入佛知見故」。³⁷續法是雲棲株宏的再傳弟子，受到雲棲株宏的影響甚多，他在《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》所呈現的觀點，很多是承繼於雲棲株宏。他說：

若一念心，瞋恚邪淫即地獄界，慳貪不施即餓鬼界，愚癡暗蔽即畜生界，我慢貢高即修羅界，堅持五戒即人法界，精修十善即天法界，證悟人空即聲聞界，知緣性離即緣覺界，六度齊修即菩薩界，真慈平等即佛法界。今此教念佛者，欲人念我自心，成我自佛，云何捨自心佛，孤佛教耶！³⁸

吾人的一念心，起於何種相，即入何種界，例如心起念時，是瞋恚邪淫相即現起地獄界；心起念時，是慳貪不施相即餓鬼界；心起念時，是愚癡暗蔽相即畜生界；心起念時，是我慢貢高相即修羅界；心起念時，是堅持五戒相即人間界；心起念時，是精修十善相即天人界；心起念時，是證悟人空相即聲聞界；心起念時，是知緣性離相即緣覺界；心起念時，是六度齊修相即菩薩界；心起念時，是真慈平等相即佛法界。從這個道理而觀，念佛時即念自心佛，在念彼阿彌陀佛的同時，即念自己心中的佛（性），因為生起「佛念」的當下，即入自心的「佛性」。

五、若欲顯心，須當念佛

續法在第（3）句〈鈔〉文云：「佛本是心，因無明而心暗。若欲顯心，須當念佛。故《華嚴》謂佛智廣大，遍眾生心，眾生語言，皆悉不離如來法

35. 明·釋株宏：《阿彌陀佛經疏鈔》卷1，《卍續藏經》第22冊，頁606中。

36. 同註35，頁608下、609上（有兩個地方述及）。

37. 同註35，頁608下。

38. 清·釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，《卍續藏經》第16冊，頁376中。



輪。若不稱佛，難明心矣。」這是詮釋〈疏〉文的第三、四句「即佛顯心，佛不稱而心不顯」，使用了《華嚴經·入法界品》的「佛智廣大，遍眾生心」³⁹的教示，說明「即佛顯心」，因而眾生「若欲顯心」，必須「念佛」，假若不念佛（稱佛），則難以明心。

在第（3）句的意涵裡，表明「佛本是心」，從盧舍那佛⁴⁰的出纏果相，或果上佛智的海印三昧境界去看因緣生起，則自然顯現為重重無盡、圓融相即的事事無礙法界。因而，續法指出：「《華嚴》謂佛智廣大，遍眾生心。」⁴¹表明佛的智慧廣大而不可思量，能夠遍知眾生心。華嚴宗四祖澄觀（738-839）對此有所說明：

「佛智廣大同虛空」故，此總喻也。量智包含而普遍，理智無分別而證入……「佛智廣大同虛空，普遍一切眾生心」，此即體遍。

「悉了世間諸妄想」，此約智遍。又云：「得一切法界等心」，此約證遍。「智性全同於色性」故，此約理遍。云何遍入不壞能所。有證知故。⁴²

澄觀指出佛智的廣大，具有體遍、智遍、證遍、理遍等四種，雖分為四種，則可歸納為智體與智用兩種，亦即理事二門。而且，就盧舍那佛的性起義而

39. 唐·實叉難陀譯：《八十華嚴》，《大正藏》第10冊，卷80，頁442下。經句原文：「佛智廣大同虛空，普遍一切眾生心。」另《四十華嚴》亦有同樣經句，見唐·般若譯：〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，《四十華嚴》，《大正藏》第10冊，卷39，頁842上。

40. 又作毗盧遮那、毗樓遮那、毗盧折那、吠盧遮那，是為佛的報身或法身，象徵佛智廣大無邊，歷經無量劫之修習，而功德圓滿，成等正覺。

41. 清·釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，《叢續藏經》第16冊，頁375下。其原文為：「佛智廣大同虛空，普遍一切眾生心。」唐·實叉難陀譯：〈入法界品39〉，《大方廣佛華嚴經》卷80，《大正藏》第10冊，頁442下。

42. 唐·釋澄觀：〈世主妙嚴品1〉，《大方廣佛華嚴經疏》卷4，《大正藏》第35冊，頁532中-下。

言，根據《華嚴經·寶王如來性起品》所說，性起屬果，乃盧舍那佛之法門，相對於《華嚴經·普賢菩薩行品》所說，緣起屬因，乃普賢之法門。普賢為著名的菩薩，《華嚴經》的不少章品均是普賢所說，例如〈如來性起品〉前面的〈普賢菩薩行品〉，此品詳細記載普賢講說菩薩所應當修習和修成的各種正行。華嚴宗二祖智儼（602-668）在科別《華嚴經》的章品時，合〈普賢菩薩行品〉和〈如來性起品〉為一單元，認為它們是以「自體因果」為主題。智儼又認為〈普賢菩薩行品〉是明性起之因，〈如來性起品〉是明性起之果。⁴³

「性起」是對「緣起」而言，二者是相對的名稱，依華嚴宗的教義而言，「性起」表示從性而起。那麼，「從性而起」是什麼意思？它的意思是從佛果的境界來說明各種事物呈現而起的道理；相對的，「緣起」的意思是依著各種不同因緣來說明事物呈現而起的道理。「性起」是從佛果的角度、立場來說；「緣起」是從因位的角度、立場來說。

須說明的是，華嚴的「性起」觀念跟如來藏有密切關係，例如印順導師（1906-2005）說：「《華嚴經》中，稱如來藏法門為『性起』法門。據《華嚴經》的〈性起品〉說：佛的一切無邊功德，都是由真如法性而起的，因此如來藏為一切清淨法的根本，依之而建立空不空如來藏。」⁴⁴廖明活（1947-）亦說：

《華嚴經·如來性起品》這眾生本具如來智慧和覺性的說法，叫

43. 參閱唐·釋智儼：《華嚴經搜玄記》卷4下，《大正藏》，第35冊，頁78下；廖明活：〈華嚴宗性起思想的形成〉，載《中國文哲研究集刊》第6期，1995年3月，頁31-56，尤其頁38。

44. 釋印順：〈十、如來藏之研究〉，《以佛法研究佛法》，頁328。此外，釋印順：《無諍之辯》，亦云：「華嚴家據《華嚴經》的〈性起品〉，說『性起』。〈性起品〉說一切眾生皆具如來智慧德相，即如來藏說。」台北：正聞出版社，1992年3月修訂一版，頁17，可一併參酌。



人想起佛教的心性本淨思想，尤其是大乘佛教的如來藏學說。根據這學說，一切眾生原來皆具有如來的覺性，祇是這覺性現時為煩惱覆蓋，未被覺察；當眾生聞法修行，去除煩惱，顯現覺性，便是成佛。這如來藏學說在南北朝時代頗為流行，在那時形成的地論學統和攝論學統，把如來藏觀念跟瑜伽行學派的阿賴耶觀念結合，來說明流轉還滅的現象，建立一套以清淨本心思想為骨幹的存有論。華嚴宗的教學乃是地論和攝論教學的延展，其存有觀念深受如來藏學說所影響；而〈如來性起品〉的言論既然有跟如來藏教義相通之處，由是它吸引了華嚴宗諸師的注意，受到他們特別重視，是很自然的事。⁴⁵

可見華嚴宗的性起思想跟如來藏所談的佛性問題，實有直接關係。

藉由上述說明，可以明白續法所云「佛本是心，因無明而心暗」的真相。因而，「若欲顯心，須當念佛」，念佛即是顯現佛心、佛性的最佳方法。無怪乎續法肯定地指出：「則知念佛一門，誠為見性成佛之妙法矣！」⁴⁶ 然而，念佛法門為何是「見性成佛」的妙法？「見性成佛」本來是禪宗的用語，如《六祖壇經》說：「汝之本性猶如虛空，了無一物可見，是名正見；無一物可知，是名真知。無有青黃長短，但見本源清淨，覺體圓明，即名『見性成佛』。」⁴⁷ 這是禪宗不執外修，不假外求，以般若智慧覺知自性的作法。因而續法在〈鈔〉所云的「彌陀，即是自性。淨土，全唯一心」，⁴⁸ 應是天台宗、

45. 參閱廖明活：〈華嚴宗性起思想的形成〉，載《中國文哲研究集刊》第6期，1995年3月，頁31-56，尤其頁35-36。

46. 清·釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，《叢續藏經》第16冊，頁375上。

47. 唐·釋慧能撰，元·釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第48冊，頁356上。

48. 同註46。

華嚴宗及禪宗學人所倡言的「自性彌陀，唯心淨土」的成說。

天台宗、華嚴宗及禪宗屬真常唯心系，皆主張佛性本覺的思想，因而對於阿彌陀佛及極樂淨土的觀照與論證，會指向「自性彌陀，唯心淨土」來陳述。本來，心外無法，當處現成；自性本具，覲體不隔。這是佛教的通說，也是度眾的津梁，以免除眾生起心外有法，執著於有去有來與有取有捨的邪見。⁴⁹ 因此，〈鈔〉云「離心性外，毫無可得」，⁵⁰ 而倡言彌陀由自性現，淨土由唯心顯。

如就阿彌陀佛在因地時發四十八大願而觀，他於因圓果滿而成佛，⁵¹ 此時因地的法藏比丘轉名為果地的彌陀，而且他攝受的世界轉名為極樂。因此，彌陀之所以為彌陀，是因為他深證「唯心自性」。換言之，唯有成佛者才能深證「唯心自性」。因而，在此有一個重要的訊息是，在「因圓果滿」而成佛的阿彌陀佛，因為深證「唯心自性」，所以能夠達致「自性彌陀」、「唯心極樂」（唯心淨土）；否則，「自性彌陀，唯心淨土」這句話對九界眾生而言，是無法成立的。

六、結語

依據續法在《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》所表達的見解，有以下數點：

49. 例如「『西方淨土人人有，不假修持已現前；諸上善人如見性，阿彌陀佛便同肩。』前二句，言『淨土唯心』，不從外得。人人皆有，不待修持，自然現前。所以《淨名》云：『心淨即佛土淨』是也。後二句，言『自性彌陀』，若能見得，不離動用，故傳大士云：『夜夜抱佛眠，朝朝還共起，起坐鎮相隨，語默同居止，纖毫不曾離，如身影相似，欲知佛去處，只這語聲是。』」清·釋覺連：《銷釋金剛科儀會要註解》卷2，《卍續藏經》第24冊，頁676中。這種主張是佛教通說，不過就淨土宗學人而言，是須再轉一層，而予以消融。

50. 清·釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，《卍續藏經》第16冊，頁375下。

51. 有關法藏比丘之因地發願及成就果德等事，參閱曹魏·康僧鎰譯：《無量壽佛》，《大正藏》第12冊，頁265下-279上。



首先，他強調「彌陀」、「淨土」的自性與唯心的道理，是在勸進眾生念佛。他沒有直接認為九界眾生可即刻達到這個境界。

第二，續法在當時是位受到推崇的明師，佛法造詣甚高，不可能像執「理」廢「事」之徒一般，只講求理體而廢棄事修，而且續法亦曾言「依理修則證真諦，而見自性彌陀；依事修則證俗諦，而生極樂相土」。⁵² 因此，可以肯定他非常講求「事」修，如他所云：「設離念佛門外，而欲速見性成佛者，是捨其近易，以求諸遠難也。」一再地勸行者須勤加念佛。⁵³

第三，念佛是為了使本性佛能夠顯現，於本性佛顯現之時，則「果佛自證」。不過，須加以說明的是，「果佛自證」是勸勉的話，不是本性佛顯現即得證入果佛，⁵⁴ 或說一發心即得證。澄觀說：「以是發心當得佛故。引《晉經》云：『以是發心即是佛故。』譯人意謂即佛，恐濫果佛，故云當得。……是知即佛，約圓融門；當成但是行布之意。」⁵⁵ 可見就「圓融門」的「理體」而言，本性佛顯現即得證入果佛，或言一發心即佛；不過就「行布門」的「事修」而言，即仍須不斷行持，因須不斷行持，因此，證得「果佛」才會說是「當得」。「當得」指當來（未來）必定證得佛果，這也是〈大勢至菩薩念佛圓通章〉所謂的「若眾生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛」⁵⁶ 的要義所在。

52. 同註 50，頁 375 上。

53. 例如續法亦說及：「汝心佛者，未成佛也。彌陀佛者，已成佛也。未成佛者，久沉欲海，具足煩惱，杳無出期。已成佛者，久證菩提，具足威神，能為物護。是故諸佛，勸令念佛。」同註 14 之引文，清·釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷 1，《卍續藏經》第 16 冊，頁 376 中，即為明證。

54. 「果佛」指覺佛果之佛，與「因佛」指將證悟究竟之菩薩，乃對比而言。

55. 唐·釋澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第 36 冊，頁 148 下。

56. 唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 5，《大正藏》第 19 冊，頁 128 上 - 中。

參考書目

一、古籍、佛典

1. 【印度】馬鳴造，梁·釋真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第32冊。
2. 曹魏·康僧鎧譯：《無量壽佛》，《大正藏》第12冊。
3. 後秦·佛馱跋陀羅譯：《六十華嚴》，《大正藏》第9冊。
4. 後秦·鳩摩羅什譯：《梵網經》，《大正藏》第24冊。
5. 北魏·釋曇鸞：《往生論註》，《大正藏》第40冊。
6. 劉宋·求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正藏》第12冊。
7. 劉宋·曇良耶舍譯：《觀無量壽佛經》，《大正藏》第12冊。
8. 唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第19冊。
9. 唐·般若譯：《四十華嚴》，《大正藏》第10冊。
10. 唐·實叉難陀譯：《八十華嚴》，《大正藏》第10冊。
11. 唐·釋宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》第48冊。
12. 唐·釋智儼：《華嚴經搜玄記》，《大正藏》，第35冊。
13. 唐·釋慧能撰，元·釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第48冊。
14. 唐·釋澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》第35冊。
15. 唐·釋澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第36冊。
16. 宋·釋元照：《阿彌陀經義疏》，《大正藏》第37冊。
17. 宋·釋普濟：《五燈會元》，《卍續藏經》第80冊。
18. 明·釋妙叶：《寶王三昧念佛直指》，《大正藏》第47冊。
19. 明·釋妙叶撰，釋法宣譯：《寶王三昧念佛直指白話淺譯》，上網日期：05/26/2018，網址：<https://book.bfn.org/books2/1961.htm>。
20. 明·釋株宏：《阿彌陀佛經疏鈔》，《卍續藏經》第22冊。
21. 明·釋蕩益：《阿彌陀經要解》，《大正藏》第37冊。



- 22.清·徐自洙：〈浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘〉，收入《伯亭大師傳記總帙》，《卍續藏經》第 88 冊。
- 23.清·釋喚醒、釋了睿輯錄：《徹悟大師遺集》，台北：財團法人佛陀教育基金會，2007 年 10 月。
- 24.清·釋實賢著，清·彭際清重訂：《省菴法師語錄》，《卍續藏經》第 62 冊。
- 25.清·釋覺連：《銷釋金剛科儀會要註解》，《卍續藏經》第 24 冊。
- 26.清·釋續法講，釋證文記：《慈雲伯亭大師古希紀（自識實行）》，收入《伯亭大師傳記總帙》，《卍續藏經》第 88 冊。
- 27.清·釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》，《卍續藏經》第 16 冊。

二、近人著作

1. 尤惠貞：《大乘起信論如來藏緣起思想之探討》，台北：台灣大學哲研所碩士論文，1980 年 12 月。
2. 平川彰著，釋印海譯：〈作為如來藏之法藏菩薩〉，收入藤田宏達等著：《淨土教思想論》，台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004 年 12 月，頁 301-329。
3. 平川彰著，釋印海譯：〈淨土教之問題〉，收入藤田宏達等著：《淨土教思想論》，台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004 年 12 月，頁 287-299。
4. 平川彰著，釋印海譯：〈關於淨土教之用語〉，收入藤田宏達等著：《淨土教思想論》，台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004 年 12 月，頁 265-285。
5. 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1989 年 2 月第 3 次印刷。
6. 牟宗三：《心體與性體·第一冊》，台北：正中書局，1989 年 5 月初版 8 刷。
7. 牟宗三：《佛性與般若》，台北：臺灣學生書局，1989 年 2 月修訂 5 版。
8. 高峰了州著，釋慧嶽譯：〈華嚴南道地論系的思想〉，收入張曼濤主編：

- 《華嚴思想論集 33》，台北：大乘文化出版社，1981 年 7 月二版，頁 323-337。
9. 陳劍鎧：〈「稱名念佛」與善導「十聲」教法〉，《行腳走過淨土法門——曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，台北：商周出版／城邦文化，2009 年 9 月，頁 145-177。
 10. 陳劍鎧：〈華嚴思想與念佛法門的交涉——續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》的修持啟示〉，安徽池州市：九華山華嚴翠峰寺主辦：「承繼與復興——紀念華嚴大學創辦一百二十周年」研討會，2018/05/19-20。
 11. 陳劍鎧：〈道綽、善導的懺悔觀——以末法觀念及念佛三昧為核心〉，《行腳走過淨土法門——曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，台北：商周出版／城邦文化，2009 年 9 月，頁 103-144。
 12. 陳劍鎧：〈道綽的末法觀念與淨土門的創立〉，《行腳走過淨土法門——曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，台北：商周出版／城邦文化，2009 年 9 月，頁 69-102。
 13. 陳劍鎧：〈曇鸞的空觀思想〉，《行腳走過淨土法門——曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，台北：商周出版／城邦文化，2009 年 9 月，頁 37-67。
 14. 陳劍鎧：〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》之念佛要義與教判思想〉，《明清史集刊》第 10 卷，香港大學，2012 年 12 月，頁 91-122。
 15. 陳劍鎧：〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》對華嚴思想之運衡——以五教判與持名念佛為核心之考察〉，《成大中文學報》第 43 期，2013 年 12 月，頁 165-210。
 16. 廖明活：〈華嚴宗性起思想的形成〉，載《中國文哲研究集刊》第 6 期，1995 年 3 月，頁 31-56。
 17. 釋印光著，釋廣定編：《印光大師全集》，台北：佛教書局，1991 年 4 月。
 18. 釋印順：《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，1992 年 2 月修訂一版。
 19. 釋印順：《無諍之辯》，台北：正聞出版社，1992 年 3 月修訂一版。
 20. 釋恆清：《佛性思想》，台北：東大圖書公司，1997 年 2 月。



- 21.釋昭慧：《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》，台北：法界出版社，2006年9月再版。
- 22.釋圓瑛：《阿彌陀經要解講義》，莆田：廣化寺佛經流通處，2015年。