

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

摘要

續法為清代華嚴宗的中興教主，他有關於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。

關鍵詞：《楞嚴經勢至念佛圓通章》 續法 是心作佛

阿彌陀佛 念佛法門

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

一、前言

續法（1641-1728）俗名沈成法，字柏亭，別號灌頂，浙江仁和人（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

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》，頁396上-398中。

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?）等類似，認為持名要法並非只是口中念佛，持名當下須繫念思惟，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。

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. 參閱陳劍鎧：〈曇鸞的空觀思想〉、〈道綽的末法觀念與淨土門的創立〉、〈道綽、善導的懺悔觀—以末法觀念及念佛三昧為核心〉、〈「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37-67、69-102、103-144、145-177。

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。

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

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，並加入新式標
點符號。以下分別述之。

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「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。

欲達至「是心作佛」，便須念佛。
(圖/佛香講堂提供)

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

6. 同註2，頁375中-下。

的名號，則佛心呈顯不出來。這裡含有續法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，而認為續法主張觀想念佛，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，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

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——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；〈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·曇良耶舍譯：《觀無量壽佛經》卷1，《大正藏》第12冊，頁343上。

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

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：

「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

9. 為便於明白易懂，此處採用明·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。

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

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：信知一切眾生，皆有佛性。我是未成之佛，諸佛是已成之佛。¹³

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。

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。」

《人間佛教》學報·藝文 | 第三十五期

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



阿彌陀佛悲願救度眾生，眾生生起願往之心，此願心就是眾生信仰彌陀的根據。

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。

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

果淨是以因淨為基礎，因淨以果淨為完成。如同《華嚴經》基於寶王如來性起之義所說，是具有如來藏意義的，依《往生論註》的說法，這是因為眾生本具佛性。¹⁶

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，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。

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。

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。

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菩薩道。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？這個問題一直是談論如來藏或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——阿賴耶識時，即強調此阿賴耶識是不生不滅（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

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。

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

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

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，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，不致於「不覺而佛隱」。他為此而特別強調「若欲作佛，須當念心」，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：「依本覺故而有不覺，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

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。

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

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：

「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？……「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。平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

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。

22. 參閱釋恆清：〈《大乘起信論》的心性說〉，《佛性思想》，頁217。

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

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，要解決「不覺」、「無明」是如何產生的問題，當進一步較為整全地討論「若欲作佛，須當念心」，以得出「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，有一間接原因的介入，即「無明」，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，是經過一曲折跌宕的過程，那麼生死流轉的直接生因是阿賴耶，如來藏則

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. 馬鳴造，梁·釋真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第32冊，頁577下。

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。

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



水本平靜，因風而生波。

牟先生引用「無明風喻」來解釋清淨心有染汙，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，因為這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」，除非牟先生認為這個問題不成問題，否則，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

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。

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。

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

薩都尚有一分無明，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「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〉亦有云：「念與佛融方是即。」會集該書的彭際清（1740-1796）在此詩句下註云：

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

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〉，發表於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。

《人間佛教》學報·藝文 | 第三十五期

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，彭際清引用其所言的「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，它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，



明代黃存吾所繪《青林高會圖》之蓮池祿宏像，現藏於美國明尼阿波利斯美術館。

32. 清·釋實賢著，清·彭際清重訂：《省庵法師語錄》卷下，《卍續藏經》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。

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

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」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

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。

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。

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。若不稱佛，難明心矣。」這是詮釋〈疏〉文的第3、4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

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，《卍續藏經》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〉，《大方廣佛華嚴經》卷80，《大正藏》第10冊，頁442下。

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

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，佛智廣大，具有體遍、智遍、證遍、理遍等四種，雖分為四種，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

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。

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。

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

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。

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。

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

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



彌陀淨土，西方極樂世界。

這是禪宗不執外修，不假外求，以般若智慧覺知自性的作法。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、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，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；

46. 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。

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。

《人間佛教》學報·藝文 | 第三十五期

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，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」。此處有一個重要的訊息：「因圓果滿」而成佛的阿彌陀佛，是因為深證「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

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：

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，續法在當時是一位受到推崇的明師，佛法造詣甚高，不

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

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

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，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。