

遠行地菩薩的「純無相觀」和「不退轉位」之義涵

華嚴專宗學院 畢業
釋果淳

摘 要

本文主要針對六十華嚴第七遠行地菩薩的「純無相觀」與「不退轉位」的修行特色展開論述。

先對於第七地菩薩所修的「無相有功用行」作了整體概念上的說明。

其次，運用華嚴五教融攝大乘三系的方法，論證遠行地菩薩真正實際的修行，即唯識家所說的「遠行地後純無漏，觀察圓明照大千」，可以進一步濃縮為七地菩薩的「純無相觀」，也就是「有功用行」。以法藏大師的十重唯識觀析解，統攝為如來藏「一心」義上之觀行。

最後，將遠行地菩薩以「一心」稱性念佛得證不退，與《大智度論》所說「阿鞞跋致菩薩摩訶薩」「常不離阿耨多羅三藐三菩提心」得證不退，以及極樂世界與華藏一乘淨土世界比對，結論遠行地菩薩之修行果位，即為不退轉位。

關鍵詞：遠行地、無相、有功用行、純無相觀、一心、不退轉位

對於華嚴第七遠行地的研究，大乘三系多有不同，如唯識家言：

遠行地實為轉依的重要關鍵：向前它可承上有相有功用行，而達無相無功用行，善修無相觀行，長時無間的安住於無相上，到了無相的邊際，其觀智的工夫，遠遠的超過世間二乘道，二乘是遠不及遠行地菩薩的。向後它可啟下無相無功用行，雖還不能做到象八地菩薩那樣的任運現起無功用住，但第八地無分別智的任運相續，畢竟還是由於第七地的無相有功用行而來，沒有第七地的無相有功用行，怎麼會有第八地的無相無功用行？¹

以唯識所說，於阿賴耶識只是「得一分生滅之義」。² 故八地以上才能得不退轉位，如藹亭法師《華嚴一乘教義章集解》釋云：

不退菩薩者，八地以上菩薩也。³

此若置於華嚴五教而言，是始教的觀點，若以終教觀點而論，往生西方即證「阿鞞跋致」，故七地即不退轉位，⁴ 如南亭法師《佛說阿彌陀經講話》中就明確說明：

在我們這個世界，修大乘法的話，要到初住菩薩，才得信不退。修到初地菩薩，才得行不退，到七地菩薩，才得念不退。⁵

這就說明，終教是認為七地即圓證三不退了，那麼，以華嚴別教一乘之立場，七地究竟是否得不退轉位呢？此恐需深入《華嚴經》中方能明了。

另外，若就七地所修「純無相觀」來講，此「無相」義，自印度大乘佛教教義而來，則有般若、唯識與如來藏三大不同系統的說法，如下表所列：

¹ 演培法師，《八識規矩頌講記》，頁 141。

² 唐法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷 2：「若依始教，於阿賴耶識，但得一分生滅之義，以於真理未能融通。」，CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c13-14。

³ 藹亭法師，《華嚴一乘教義章集解》：「《顯揚聖教論》問：『若成就阿賴耶識，亦成就轉識耶？』答：此應為四句……第二句，有心位四聖，第八賴耶，變名異熟識，或持種識，佛果更棄異熟名。異熟有漏法，至金剛心位，佛果初念，舍而熟故。不退菩薩者，八地以上菩薩也。第三句，調除前四聖，聲聞獨覺，有學之位。七地以前菩薩有心之位，有阿賴耶，我愛執藏故。六識皆有，名俱成就。第四句，四聖滅定，滅六轉識。第八即捨賴耶名故。」，頁 317。

⁴ 南亭法師講，《佛說阿彌陀經講話》：「阿鞞跋致，譯成國語，為不退轉。」，頁 132。

⁵ 南亭法師講，《佛說阿彌陀經講話》，頁 135。

表(一)

大乘佛教三大系「無相」說		
三系	教義	經論
般若	依般若經義，修行者若「空」來透過層層假象之否定以破除心中種種可能的妄想、邪見與偏執，那麼在悉數滌盡當下，即能體證般若波羅蜜多的空智，通達於一切法。	①《大般若經》說「十八空」； ②《金剛經》說「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相、」； ③《維摩詰經》說「一相、無相為二，若知一相，即是無相，亦不取無相，入於平等，是為入不二法門」； ④《大智度論》說「十八空是無所有相，般若波羅蜜亦空無所有相；十八空是捨離相，般若波羅蜜一切法中亦捨離相，是十八空不著相」。
唯識	唯識宗依遍計所執性、依他起自性、圓成實性三性建立三無自性以顯中道義。	①世親嘗云：「一切法虛妄分別，無形無相，空不可得」； ②提婆《百論》：「無相，名一切相不憶念，離一切受。過去、未來、現在法，心無所著，一切法自性無故，則無所依，是名『無相』」。
如來藏	如來藏多把解脫成佛的主力放在自己本身之中，故其無相常被用來詮釋自性清淨、一切眾生皆有佛性或涅槃寂靜之境界。	①《妙法蓮華經》說：「一切法空，如實相，不顛倒、不動、不退、不轉，如虛空，無所有性」； ②《無量義經》說：「無量義者，從一法生。其一法者，即無相也」； ③《大般涅槃經》直言如來藏即是佛性，即使是最愚痴的一闍提，也有佛性存在，並將涅槃寂靜之狀稱為『無相』； ④《大乘起信論》：「真如自性，非有相、非無相、非非有相、非非無相，非有、無俱相、非一相、非異相、非非一相、非非異相、非一異俱相」； ⑤《入楞伽經》說法本無相，只是眾生執著於虛妄分別。所謂「如來藏無所分別，寂靜無相」。
約攝三系諸義	《大乘義章》云：「三解脫門者，謂空、無相及無願。所言空者，就理彰名，理寂名空。言無相者，釋有兩義：一就理彰名，理絕眾相，故名無相；二就涅槃法相解釋，涅槃之法，捨離十相，故曰無相。言無願者，經中或復名為無作，亦名無起。」 ⁶	

⁶ 白金銑，〈由大乘佛教的無相思維看惠能的無相懺悔〉，《大專學生佛學論文集》(十六)，頁 68-75。

那麼華嚴七地菩薩所修「無相」，到底是屬於以上三系的哪一種義呢？這恐怕要從法藏大師的唯識與如來藏思想去體察，方能一探究竟。

所以，本文的研究動機與目的在於：

（一）研究動機與目的

本文主要圍繞著第七地菩薩所修之「純無相觀」之唯識與如來藏義，以及七地是否位屬不退轉兩大部份來具體闡述，以求能將七地之修行特色予以完整介紹。

（二）研究方法與範圍

法藏大師是中國方面首先將如來藏自中觀與唯識簡別開來的第一人，⁷ 而且其所著《探玄記》作為六十華嚴最權威的注釋，亦是有著相宗義上開出的「十重唯識觀」⁸ 的，僅管具有濃厚的五教色彩，亦是我們學習七地菩薩修行之最合適依止。至於七地菩薩所證「不退轉位」之義涵，唯有與淨土經典所論「阿鞞跋致菩薩」之「不退轉位」相比對，方能洞悉七地之修行其實與大乘不共，是華嚴法界無盡緣起之體相用。

但若需深入認識遠行地菩薩之「純無相觀」與「不退轉位」之真實義涵，則須先從其「無相有功用行」說起。

一、遠行地菩薩的「無相有功用行」

印順導師曾對有相行及無相行做了如下判攝：⁹

表（二）

五補特伽羅	勝解行		十住、十行、十迴向	初無數大劫
	清淨增上 意樂行	有相行	初地至六地	二無數大劫
		無相行 有功用	七地	
		無相無 功用行	八地至十地	三無數大劫

⁷印順導師，《如來藏之研究》，頁 98。

⁸阮印長，〈從唯心與唯識看法藏的十重唯識觀〉，《第三十三卷中國佛教第二期》，頁 18。

⁹印順導師原著、釋開仁編，《成佛之道》，第五章（摘錄），頁 436。

可見，七地之「無相有功用行」，則是圓滿了第二個阿僧祇劫之修行，而據印順導師對此「無相有功用行」之解釋，則謂七地所得乃「種種法無差別義」，從遠離「細相現行無明」所顯。細相現行，是說前六地的菩薩，對如來的種種教法，還有微細的取相現行。入七地，連這微細相也除了，純無相觀，通達如來一切法門，法法皆是無差別，便得種種法無差別法界相。¹⁰

法尊法師則更為明確指出：

七地以前，均不能剎那入滅定，以無相行與眾生影像為前導，真見諸法實法。以後地地修習，入滅定時，皆要先構造一真如影象，作前方便，乃能入定。至七地時，即不要此前方便，欲入滅定，於散亂心次一剎那，即能直入。¹¹

此中所說七地入剎那定，此「剎那」究為何意？

以印順導師所解，緣自古代設摩達多——寂授論師的「剎那緣起」，與〈十地品〉的「一心緣起」是非常接近的，並說：

一剎那，是極短的時間；約心說，就是一念。¹²

也就是說，七地菩薩能念念起定，也能念念入定，而且能要入就入，要出就出，而且是入定就是出定，出定就是入定。¹³

以法藏大師所說，此「剎那」有二位：「一約能依，轉識粗故，皆要從自種生前念後念，近遠俱為等無間緣。二約所依，本識細故，前後流注，滅已更生，無間相續。」最後便將此生滅心歸為《起信論》中「不生不滅，與生滅和合」之阿黎耶識。¹⁴

以上所說，莫不顯示出七地「無相有功用行」之殊勝，若需深究其內涵，則與七地為何被稱作遠行地有著極為密切之關聯。法藏大師在《探玄記》中廣陳諸家之說，今就其所釋一一明之。

¹⁰印順導師，《攝大乘論講記》，頁 385-386。

¹¹月稱論師造論、法尊法師譯講，《入中論講記》，頁 159。

¹²印順導師原著、釋開仁編，《成佛之道》，第五章（摘錄），頁 332。

¹³印順導師原著、釋開仁編，《成佛之道》，第五章（摘錄），頁 435。

¹⁴法藏述，《華嚴經明法品流轉章》，《華嚴義海》，頁 207。

(一)「遠行地」釋名

法藏大師分成三義釋之。

1、約功用後邊，《攝大乘》云：

至功用行最後邊故。¹⁵

世親釋云：

此地中於功用行得至究竟，雖一切相不能動搖，而於無相猶名「行」。¹⁶

2、約二義：

《解深密》云：

能遠證入無缺、無間、無相作意，與清淨地共相隣接，故名「遠行」。¹⁷

解云：「無缺、無間遠於前六，隣接淨地，近後第八。」

3、約三義：

《成唯識論》云：

至無相住功用後邊，出過世間二乘道，故名「遠行地」。¹⁸

此同《十地論》。

《金光明》云：

無流、無間、無相思惟解脫三昧，遠修行故，是地清淨，無障、無礙，名「遠行地」。¹⁹

《莊嚴論》云：

¹⁵ 世親菩薩造、唐玄奘譯，《攝大乘論釋》卷7，CBETA, T31, no. 1597, p. 358, c11-12。

¹⁶ 世親菩薩造、唐玄奘譯，《攝大乘論釋》卷7，CBETA, T31, no. 1597, p. 359, a6-8。

¹⁷ 唐玄奘譯，《解深密經》卷4〈7地波羅蜜多品〉，CBETA, T16, no. 676, p. 704, a23-24。

¹⁸ 護法等菩薩造、唐玄奘譯。《成唯識論》卷9，CBETA, T31, no. 1585, p. 51, a29-b1。

¹⁹ 唐義淨譯，《金光明最勝王經》卷4〈6最淨地陀羅尼品〉，CBETA, T16, no. 665, p. 419, c15-17。

菩薩於七地中近一乘道，名為「遠行」。問：「誰是遠去」？答：「功用方便究竟，此遠能去」。由此遠——故名「遠行地」。²⁰

《十住論》云：

去三界遠，近法王位，故名「身遠地」。²¹

《仁王經》名「遠達地」。²²

以上諸說均已說明，七地是因為遠「功用行」，故稱作「遠行地」，又因已入無相思惟解脫三昧，但於無相猶名「有行」，故其所修仍為有功用行。而法藏大師又是怎樣來解釋「無相有功用行」的呢？

（二）遠行地菩薩的「無相有功用行」

《探玄記》云：

釋此中修學無功用不同八地也。「安住」等者明因修行立，以不動故者釋成，以行堅不退故名「不動」，非是八地不為功用動耳。

可見，八地「不動」是因為已不為任何功用所動，而七地「不動」，是因為「安住佛智，以不動法故。」

《探玄記》又於「十度」義中釋云：

進求無厭心無異念忍法，無生巧起此行，大願轉增，異論不壞，妙達所宜，是故一念起一施時即具此十，餘念念中相續不絕。雖前諸地皆欲修此，到七地中方得成就。

由此可知七地「無相觀」純熟，已達「一念」具足一切，故為「純無相觀」。相應地，七地之滿足菩提分法，乃是十地中最勝，何以故？清涼云：

²⁰ 無著菩薩造、唐波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷 13〈23 行住品〉，CBETA, T31, no. 1604, p. 659, b6-8。

²¹ 聖者龍樹造、後秦鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷 1〈2 入初地品〉，CBETA, T26, no. 1521, p. 23, a16-17。

²² 隋吉藏撰，《仁王般若經疏》卷 2〈3 菩薩教化品〉，CBETA, T33, no. 1707, p. 334, b56。

彼因說七地一切菩提分法，於念念中皆悉圓滿。解脫月便問：「唯此地滿，諸地亦滿？」金剛藏答：「於十地中皆能滿足菩提分法，七地最勝。」²³

七地「無相有功用行」既超前六地，亦勝後三地，最關鍵在於七地所作「純無相觀」，已不再需要緣一真如影象而觀，也就是說七地能夠於剎那剎那間，隨時入定，隨時出定，能做到入即出，出即入，但這是中觀的說法，若以唯識、唯心兩大思想體系而言，則有不同解釋，但在法藏大師那裡，唯識說與如來藏說，可說已達到高度統一，那麼法藏大師又是如何以這統一向度來圓滿解釋遠行地菩薩「純無相觀」的呢？

二、遠行地菩薩的「純無相觀」

以唯識論，則謂：

到七地遠行地時，工夫進了一步，成為無相有功用行的後邊，強而有力的俱生我執，逐漸地予以摧毀，由下品妙觀察智轉轉為中品妙觀察智。此中所謂無相，即對諸法作無相觀。²⁴

那麼七地所成就的中品妙觀察智，即為「純無相觀」，歸根結底則是因為已摧毀了俱生我執，而此俱生我執，則是因為第七末那識恆執第八阿賴耶識的見分為我而產生的。

（一）遠行地菩薩「純無相觀」的唯識義

那麼末那為什麼恆執第八見分為我而成非量？主要當然由於第八識的見分，其性恆時相續不變，具有似常似一的我相，所以自然將之執取為我。這個至緣賴耶見分為我，具有三點特殊意義，以演培法師解釋，可以下表明之：表(三)

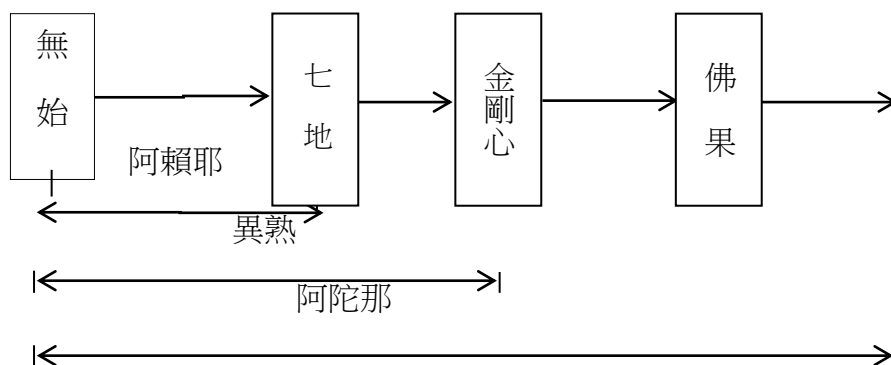
俱生我執	一、恆轉，就是在時間上，第七我見恆時生起，一直都是那樣的任運相續不斷。
	二、內執，就是第七識的執我，但執自己的內我不舍，並不執於外在的什麼我。
	三、一境，就是第七識但執第八見分為境，任運一類的相續，始終都是如此的，沒有任何的改變。 ²⁵

²³ 澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 58〈十地品 26〉，CBETA, T36, no. 1736, p. 462, a23-27。

²⁴ 演培法師，《八識規矩頌講記》，頁 141。

²⁵ 演培法師，《八識規矩頌講記》，頁 147。

正因為七地破了這個俱生我執，故而才能無間地住於「純無相觀」中，但猶有俱生法執未破。此時，「阿賴耶、異熟識、阿陀那的三名完全具有」，只有到八地以上，阿賴耶的名稱才會失去，只剩異熟識和阿陀那，²⁶ 如下圖所示



圖（一）²⁷

而這個「俱生我執」的「我」，是由假施設的，《成唯識論》云：

由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三，及了別境識，謂異熟思量。²⁸

既然「我」是假施設的，那麼這個「我」所依的，當然也是由假施設，也就是說所謂的阿賴耶識，也是由假施設的。

1、由假安立「阿賴耶」

《攝大乘論》清楚說明，「從聖教中安立阿賴耶」，是有世尊所說經典來證明的。如〈所知依〉一開首即說明，為證成賴耶存在，舉《大乘阿毘達磨經》為證，說明：

世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識？謂薄伽梵於《阿毘達磨大乘經》伽陀中說：無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。²⁹

²⁶ 演培法師，《八識規矩頌講記》，頁 183。

²⁷ 橫山紘一著、許洋主譯，《唯識思想入門》，頁 91。

²⁸ 護法菩薩等造、唐玄奘譯，《成唯識論》，頁 12。

²⁹ 世親菩薩造、唐玄奘譯。《攝大乘論釋》卷 1，CBETA, T31, no. 1597, p. 324, a16-20。

但是，此中「界」字，依玄奘大師譯本所釋，是為「所依止的因體，就是種子，這是無始以來眾生熏習所成就的」。而以真諦的譯本，印順導師認為，此「界」字是作「解性」來解釋的，說界是如來藏，³⁰ 也就是說，真諦有「解性賴耶」的思想，但這一解性賴耶並非起信論的本覺，並非真妄和合識，而只是指心真如性，³¹ 那麼，此阿賴耶即有會通如來藏的可能。

如果以阿賴耶識「一種七現」而論，則阿賴耶又並非僅僅指心。

2、阿賴耶「一種七現」

《成唯識論》舉出七種阿賴耶識的別名，即（1）心、（2）阿陀那、（3）所知依、（4）種子識、（5）阿賴耶、（6）異熟、（7）無垢識。³²

此中，賴耶亦為心的別名，但心是有著種種義涵的，依阮印長先生所引古釋，至少有四義：

一、訖利陀耶，此云肉團心，身中五藏心也，如黃廷經所明。二、緣慮心，此是八識，俱能緣慮自分境故。……三、質多耶，此云集起心，唯第八識，積集種子，生起現行。四、乾栗陀耶，此云堅實心，亦云真實心，此是真心也。³³

阮印長指出：「大乘教中相宗的心屬於集起心，性宗的心指的是堅實心。」³⁴ 可見，在心與識的說法上，唯識二家說法並不相同。所以，印順導師說明：

³⁰印順導師著，《攝大乘論講記》，頁 34。

³¹陳一標，〈印順導師對新舊唯識的定位與評析〉，「印順思想——邁向 2000 年佛教學術研討會」，會後論文集《印順思想》：「有了這種基本的認定，導師解釋說真諦譯曰『界有五義』，是『引《勝鬘經》說，而給以一一的解說，這是如來藏為依止說。這樣，阿賴耶識有二分：與有生不淨（即雜染品法）互為因果的果報種子性，及清淨的解性』，此清淨的『解性』即是『阿摩羅識』，這就是導師所謂的『賴耶通真妄』說，在此『解性』並不作『本覺』解，而是解為『如來藏』的，他說：『解性賴耶是解說如來藏的，應該說是解脫性（vimokṣa），也就是心真如性（citta-tathātā），合於無著、世親的論義，如解說為知解、勝解（mokṣa）性，那就與無著、世親義不合，近於《起信論》的本覺了。』由此可以知道，真諦的『解性賴耶』絕非『本覺』，『解性賴耶』只指心真如性……」，頁 284。

³²橫山紘一著、許洋主譯，《唯識思想入門》，頁 91。

³³阮印長，〈從唯心與唯識看法藏的十重唯識觀〉，《第三十三卷中國佛教第二期》，頁 16。

³⁴阮印長，〈從唯心與唯識看法藏的十重唯識觀〉，《第三十三卷中國佛教第二期》，頁 16-17。

原來，建立一切法的立足點（所依），是有兩個不同的見解：一、建立在有漏雜染種子隨逐的無常生滅心上，如平常所談的唯識學。二、建立在常恆不變的如來藏上，如《勝鬘經》、《楞伽經》等；把界解作解性，就是根據這種見解。因著建立流轉還滅的所依不同，唯識學上有著真心、妄心兩大派……

所以，印順導師認為，雖然《攝論》真諦譯加進了「解性賴耶」的思想，但並不能就說這種解釋是錯誤的，印順導師反而認為，真諦很有融貫唯識學真心與妄心這二大思想的傾向。³⁵

所以，以上面所說來看，阿賴耶既可以是心的集起義，亦可以是心的堅實義。

但值得注意的是，真諦的解性賴耶是同時通真妄的，而所承認的「轉識成智」卻又是一個「異時因果」。³⁶ 那麼其所主張的識轉變變成既是同時，又是異時，無法自圓其說。

同樣的矛盾在玄奘譯裡也出現，陳一標教授即指出：

談現象流轉時，必須以阿賴耶識為依止，才能夠圓滿地說明。但談真智緣空境以證圓成實時，是以智證真如，當然無須提及阿賴耶識。然而，也就是因為唯識這種轉識成智的格局，在翻轉的過程當中，前後之間似乎沒有一個一貫的解說方式，變成在現象流轉一面立阿賴耶識為依止，在解說之後，又有一真實的真如體存在，如此就形成了兩重本體：一為賴耶中的種子，一為真如。³⁷

所以，陳教授認為法藏大師對唯識的批評，也就圍繞在這兩重本體無法融通的問題上。³⁸ 所以從唯識二家關於阿賴耶識所出現的理論困境，法藏大師提出生滅和合識則是自然而然之事，然此說法顯然是建立在大乘經中關於唯心與唯識思想的諸家之說上，而呈現出強烈的教判色彩。

3、唯心與唯識

大乘經常說：「三界唯心，萬法唯識」，因為《解深密經·分別瑜伽品》後來

³⁵印順導師著，《攝大乘論講記》，頁 35。

³⁶陳一標，《真諦唯識思想之研究》，頁 157。

³⁷陳一標，《華嚴與唯識的真理觀之比較》，《大專學生佛學論文集》（八），頁 98-99。

³⁸陳一標，《華嚴與唯識的真理觀之比較》，《大專學生佛學論文集》（八），頁 99。

的論書，更引《華嚴經·十地品》的「三界唯心」作為教證，說「唯心」就是「唯識」。但因諸家之說皆有不同，故印順導師乃將大乘經中唯心、唯識思想大致分為五類：

(1) 由心所造（業感緣起）

唯識學派認為「一心」就是阿賴耶識，但印老認為，有些學者所說「唯心」是為遮遣「造物主」而非「外境」，所以並未超出業感緣起的範圍。

(2) 即心所現（認識論）

此說主張，凡是我們認識到的一切，並沒有一種所謂客觀獨立存在的本質。

(3) 因心所生（胎生學）

此說是從胎生學的觀點，以一切種子心識說明眾生如何入胎而後漸漸生起認識作用的過程，也有唯識的意義。

(4) 映心所顯（如來藏說）

此說認為阿賴耶識是由真相的如來藏與業相的虛妄習氣相互交織而成的，它是染、淨、迷、悟的關鍵。

(5) 隨心所變（禪觀實踐）

此說認為菩薩因定慧實踐到達一定程度，可以從心所欲轉變一切境界或令一切不起，由此推論一切境界非實。³⁹

因此，印順導師認為，其實唯識真妄兩派並不對立，如其所說：

妄心派，注重業力所感，業感的本識含藏一切種子而生起一切。真心派注重煩惱所覆，煩惱熏染淨心，在淨心上反映出染習的妄相。它們各有它的側重點，才開展了好像對立的理論。⁴⁰

所以，儘管唯識與唯心是兩個不同的思想體系，但正如阮印長先生所指出的，「在『識』代表著主體，『心』指相對的心之意義下，唯識即唯心」。所以，正是基於這樣的一種性相合一的理論認識，才有了法藏大師的如來藏「一心」

³⁹陳一標，《印順導師對唯識學研究的貢獻》，「佛教文化與當代世界——慶祝印順導師百歲高壽學術研討會」會後論文集《佛教文化與當代世界》，頁 15-16。

⁴⁰陳一標，《印順導師對唯識學研究的貢獻》，頁 17。

義。⁴¹

（二）遠行地菩薩「純無相觀」的如來藏「一心」義

「無相」一詞，以攝論學派而言，就是：分別（遍計所執性）。要對治這無體的妄執，所以經說「實有菩薩」。意思說：「諸法真性，為菩薩的自體，即是大我，不可說無。」而印順導師認為這「實有菩薩」一句，「可說非常奇特，根本不通。唯識家說：我空、無我，不在無其所無，在因無而顯的諸法真實性；在有情中，就是如來藏。」於是，印順導師得出不可思議的結論：

唯識學究竟是真常不空論者。⁴²

事實上，大乘始教（在此為法相唯識學的教學）說明所謂眾生意識的本源為第八識，即阿賴耶識，是依據名言種子與業種子產生的果體，它攝藏種子又承受不絕如縷第七末那識的熏習而有依他生滅的性質。相對於始教（法相唯識），在終教方面，則除了真如以外未有生滅現實界的事實存在；這是包含眾生的心意識分析，除現象外，不可能有真如，藉由真如的不變（不生滅）與隨緣（生滅）成立阿賴耶識的阿賴耶識觀。此種構造出現了和合、或不一不異的言辭表達方法。

那麼，法藏大師是將一心釋置於小乘、始教與頓教、圓教之間的終教上的阿賴耶識觀。

1、法藏大師的終教阿賴耶識觀

正如善森法師所指出，《十地論》的終教釋是法藏大師的解釋，根據此諸經論，真如的不變，隨緣原為眾生本具如來的可能樣態之如來藏，為無始惡習熏習所引發者即為阿梨耶識。以如來藏為體，迷失真如因無明而以起滅為相，兩者和合成為阿梨耶識，伴隨無明的如來藏被稱為阿梨耶識。附帶地說「如來藏是阿梨耶識」此種經典上的說相乃極貴重的經證而由終教所引證。因此，善森法師認為：

終教的真如以上面所述的關係為根據，真如的現實樣態即是顯現隨緣的相狀。⁴³

⁴¹善森法師著、法欣法師編譯，《華嚴思想集（一）唯心與性起》：「法藏所謂的『《十地論》約終教釋』者，是指被稱為一心的如來藏的心體是真如本身的意思，而將一心解釋為第一義真心。法藏的理解來自如來藏說。」，頁 41。

⁴²印順著，《攝大乘論講記》，頁 252。

⁴³以上並參善森法師著、法欣法師編譯，《華嚴思想集（一）唯心與性起》，頁 41。

而法藏大師為將大乘始教、終教、頓教引導至華嚴圓教之唯心思想，則廣征博引諸家之說，建構其著名的「十重唯識觀」體系。

2、法藏大師的「十重唯識觀」

此「十重唯識觀」約教而言，可以下表明之。

表（四）

十重唯識觀	教判	內 容
相見俱存唯識	大乘始教	藉由相分（認識的客體、對象）、見分（認識的主體）說三界的成立。其中有四分說，一為安慧的一分說（自證分）、二為難陀的二分說（相分·見分）、三為陳那的三分說（相分·見分·自證分）、四為護法的四分說（相分·見分·自證分·證自證分）；這些除了第一者，可歸於相見二分說。即關於眼耳鼻舌身意·末那·阿賴耶等八識，通心王·心所，見分與相分共存，主張万法在八識上變現。
攝相歸見唯識	大乘始教	心識心所（精神作用）現起時，必定認識前一刻的剎那境界（造就認識的客體），外境被內境所託而認識成立。即通過八識心王心所，於見分相分之中，相分為心內所現影像，見分以外則無存在物。易言之，藉由第八識而起的相分乃非實有，只有能見的識——見分，一切的境界均是心心所（精神作用）造出來的影像之說法。
攝數歸王唯識	大乘始教	伴隨心（識）而起之種種精神作用（心所·心數）藉由心王而起，非單獨的自體。各各心所是心（心王·八識心王）的變化作用，全部都歸於心王的說法；即八識心所藉心王存在，而本身無自性者。
以末歸本唯識	終教	認識作用的根本在於第八阿賴耶識，七識為末，由本（第八）識產生的本識作用當做七轉識。第八識有真妄二義和合集成者，以第八識的體稱為一心，系七識是從第八本識轉變產生的說法。即前七識無自體，僅第八根本識有差別功能。此說有被視為屬於始教者，但也可將之歸為大乘終教。
攝相歸性唯識	到頓教的極致，通達上面終教言說。	此說指前說雖然建立一個根本識的唯識說，但仍屬個人的唯心說，即使稱為阿賴耶的根本識，不外皆是如來藏真如法性所顯現。

轉真成事唯識	頓教的極致，通到上面終教言說。	此說主張前說被視為根本的如來藏真如法性，雖具有隨緣與不變，然而雖然是隨緣但不失其本性；雖然是不變，仍然具有不守自性的緣。
理事俱融唯識	心說) 華嚴以上的七種皆為唯	前說如來藏隨緣而現萬法，然隨緣轉成的諸法，即便說是事(個)卻不单只是事而稱為理(一般)；又即使稱理也不单是理，而包括事的存在，此說主張理事混融無礙。
融事相入唯識	華嚴主張	前說主張理事無礙，性相混融，更進一步，此說主張事事無礙。所謂相入，係指事與事之間的功用相互圓融無礙。此為《華嚴經》所說。
全事相即唯識	華嚴主張	前說事事無礙的用稱為相入，以體而言則稱為相即，依理成事，對於事而言無依理以外的事。即雖說事事無礙，然對於體性特別主張諸法圓融無礙，全事稱為相即的唯識，表現出一即多、多即一。此為《華嚴經》所說。
帝網無盡唯識	華嚴主張	前二說雖已闡明事事無礙，但是一中有一切，一切中的一一又有一切，重重無盡地相即相入，自在無礙之深義，尚未顯現，特於此強調說明。 ⁴⁴

以上十門，只有從第八至第十為華嚴別教一乘所說，所以善森法師指出：

法藏記述第八至第十的事事無礙唯識，是將「一心作」的經文，關係到識說的解釋，藉由唯識思想施設在教理上的歷史，一應地提出來；相對地將《十地經論》確認為如來藏經典，並定在終教位置，同時將它從唯識思想隔離出來論述。對法藏而言，「一心作」的經文始終必須說成是《華嚴經》中〈十地品〉的思想；因此身為表現唯心思想的用語，是經過如來藏思想的過程；也是法藏為了說明認定《華嚴經》的經旨為事事無礙，法界緣起而適用的唯心論之依據。⁴⁵

⁴⁴善森法師著、法欣法師編譯，《華嚴思想集(一)唯心與性起》，頁45-49。

⁴⁵善森法師著、法欣法師編譯，《華嚴思想集(一)唯心與性起》，頁51-52。

可見，到法藏大師這裡，「一心」的如來藏義已成定論，七地菩薩以「純無相觀」的禪觀實踐，於華嚴別教一乘而言，是可以開出無量義的。也就是說，「從同教一乘的觀點見之，十門的各個都有存在於華嚴圓教側面的唯識，即十門全部被《華嚴經》包含。」⁴⁶

更確切地說，法藏的唯識觀是一種華嚴圓教唯識觀，約十重而言，即是第八、第九、第十重，而第十又同時融攝前二重。即帝釋天的宮殿之網，在一一網目上所結之珠，互相照攝出彼此的影子，其影子又照攝出其他之影，而至無限，這就是華嚴無盡法界緣起的事實真相。⁴⁷

所以，不管七地菩薩的「純無相觀」是唯識義，還是如來藏義，皆包含在華嚴法界無盡緣起理論的思想構造下，成為彼此可以互融互攝、無礙呈現的理體。

那麼，以上所說，可以說是解決了遠行地菩薩「純無相觀」的問題，而關於華嚴七地是否為不退轉位，則似乎是更為復雜的問題。

三、遠行地菩薩的「稱性念佛」與「不退轉位」

大寂法師在《從初地菩薩到十地菩薩的境界與神通差異》一文中，將七地菩薩的「不名有煩惱，不名無煩惱」解釋為：

在七地以前，名為未超煩惱行；而契入七地之中，不名有煩惱者，不名無煩惱者。為何如此說呢？因為一切煩惱不現行的緣故，不名為有煩惱者。又因為追求如來智能，尚未圓滿的緣故，不名為無煩惱者。⁴⁸

可見，七地菩薩雖無間地住於「純無相觀」中，依然是有願的，此願即為上面所說的念念追求如來智慧，換句話說，如果七地菩薩還有煩惱的話，此煩惱即是還要緣佛而念，因此俱生法執尚未破除。然此念佛，顯然不是緣佛的三十二相、八十隨形莊嚴來念佛，因七地已是達功用行的最後邊，《楞嚴經證疏廣解》就明確說：「不退轉位菩薩，觀佛法身而得清淨」。⁴⁹所以在四種念佛（稱名、觀想、觀像、實相）中，七地唯有與實相念佛相對應，但實相念佛是否就是華嚴所主張的稱性念佛呢？這是值得探究的。

⁴⁶善森法師著、法欣法師編譯，《華嚴思想集（一）唯心與性起》，頁 51。

⁴⁷釋道厚著，〈法藏「十重唯識觀」中的心識思想〉，《大專佛學論文集》，頁 267。

⁴⁸釋大寂，〈從初地菩薩到十地菩薩的境界與神通差異〉，《淨土探究》。

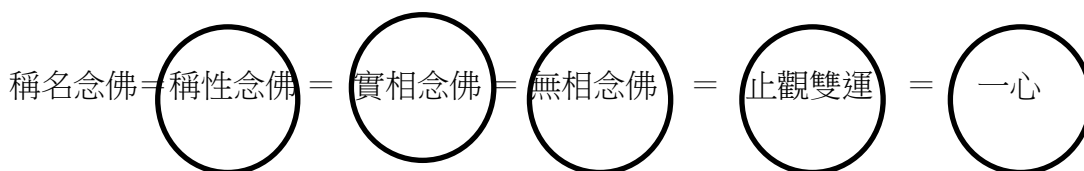
⁴⁹明凌宏憲點釋，《楞嚴經證疏廣解》卷 1：「觀佛法身而得清淨」，CBETA, X14, no. 288, p. 10, a11。

(一) 遠行地菩薩的「稱性念佛」

陳英善教授在〈稱名念佛與稱性念佛〉一文中指出：

實相念佛，到了後代宋元明清時，則統攝歸於一心，以一心來含括四法界，以一心來發揮稱名念佛……換言之，稱名念佛是事持，也是理持（實相念佛）；稱名念佛能得事一心，亦能達到理一心。由此可知，已將一句佛號發揮到極致，顯示稱名念佛，亦即是實相念佛；而實相念佛，亦不離稱名念佛。⁵⁰

以上所說念佛之事持與理持，可以下圖明之：



圖（二）

由上可知，在華嚴事事無礙法界（包含事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界），無論稱名念佛，還是稱性念佛，還是無相念佛，彼此都是不相妨礙的，最後會歸到的，仍然是現前一念心，而七地菩薩能夠住於「純無相觀」中，因「一心」之用，依然能夠止觀雙運，最後通達究竟圓滿之果位。

陳英善教授並說明：

稱名念佛往生雖著眼於事法，但並不違背理法，且與理法不二，尤其以「一即一切」的道理來闡述稱名念佛，於一句佛號中，稱法界性而念，顯示一句佛號即含攝一切。若就此而言，此稱法界性之念佛，可說即是稱性念佛（或稱理念佛）。⁵¹

故而陳教授認為，若以如上念佛之法，稱名念佛即與稱性念佛為一，兩者並無矛盾。

但是，當代淨宗大德淨空法師指出，華嚴七地，其實並非淨土經典所說的阿惟越致或阿毘跋致菩薩，如其所說：

⁵⁰陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，《佛教禪坐傳統》研討會論文集（莊國豪編），頁 164。

⁵¹陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，頁 138—139。

位不退——小乘須陀洹就證得，行不退——菩薩證得，念不退是法身菩薩證得，這三種不退都具足，這才叫阿惟越致。我們前面講過很多，這個階位不是輕易可以得到的，要靠自己修，那有很大的難度。因為阿毘跋致菩薩，他超越十法界了，他們住一真法界，住阿彌陀佛的實報莊嚴土，所以這不容易拿到的。但是西方極樂世界不一樣，凡聖同居土下下品往生的也是阿惟越致菩薩，就是他雖然沒有證得，他的智慧、神通、道力，與阿惟越致菩薩平等。

從以上說法來看，阿惟越致菩薩包括下下品往生彌陀淨土者，而此種往生者並非是靠自力修行，而是靠彌陀本願修得，所以他其實並未證得阿惟越致的階位，即不退轉位，卻能夠在智慧、神通、道力方面，與真正靠自力證得階位的阿惟越致菩薩相等。所以，這與華嚴所講七地菩薩是靠自力修證可說完全不同。

由上也可知，不退轉位菩薩，也可以稱為阿惟越致，也可以稱為阿毘跋致。如陳教授所言：

對一位修菩薩道之行者而言，若未能達到不退轉地（阿惟越致、阿鞞跋致地）未能證無生法忍，此又如何能堪受世間一切逆順境？⁵²

此處所說阿惟越致、阿鞞跋致皆可謂不退轉地菩薩，那么其「不退轉」又如何呢？

1、阿鞞跋致菩薩的「念不退」

《大智度論》卷 73〈55 阿毘跋致品〉曾有一段關於阿鞞跋致菩薩一心正念、念念不退的精彩敘述，云：

魔來欲壞，作是言：「是薩婆若空無所有，但諸師誑汝耳！」如虛空無所有、無色無形、不可知，薩婆若亦如是，是故說「與虛空等」。「諸法」者，六波羅蜜等趣薩婆若助道法；是法亦空。「薩婆若亦空無所有相，是法但有名字，無有實事。是中無得薩婆若者、無趣薩婆若？無有助道者，汝唐受辛苦！汝師常教汝離魔事，薩婆若即是魔事。何以故？捨涅槃、取生死故。汝先所聞經、若六波羅蜜義，非是佛法，皆是人造。汝今疾悔，捨是邪心；若不捨，長夜受三惡道苦。」

⁵²陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，頁 137。

而針對此魔事，阿鞞跋致菩薩因有極強的覺照力，聞之而喜，善作觀察：

阿鞞跋致菩薩聞是事，即覺知魔事：是魔毀些薩婆若，欲令我遠離阿耨多羅三藐三菩提。何以故？一切法雖空無所有，而凡夫眾生顛倒覆心故，不知、不見；我亦當以自相空莊嚴，得一切智，為眾生說法。若一切法空，我以實莊嚴，是不相應；若諸法空，莊嚴亦空者，是則相稱；為眾生說法，亦如是。

如上可見，阿鞞跋致菩薩的「純無相觀」，已到了念念不退之地。

但前面說明，法藏大師是判淨土為大乘終教的，屬於華嚴別教一乘的念佛觀，是主張重重無盡法界念佛的，自然又與《大智度論》所說不同，也就是說華嚴七地的念佛是法界念佛。

2、遠行地菩薩的「法界念佛」

陳英善教授認為，中國佛教裡面，大量使用「稱性」一詞的，是華嚴宗，⁵³那麼華嚴七地的念佛應屬稱性念佛，亦即法界念佛，這是因為七地菩薩「純無相觀」的「一心」如來藏，是遍觀法界的。也就是說七地「現前一念心性，周遍十方界，但不可因理廢事。」⁵⁴

(1) 遠行地菩薩的理事圓融

遠行地菩薩的「純無相觀」與「方便波羅蜜」，⁵⁵正好表達了清淨的出世間智與清淨的世間智不一不異的關係。七地菩薩的「純無相觀」並非全無內容，而是能見到諸法的差別相的，也就是觀一切法皆是緣起的有，那麼，遠行地菩薩的實相念佛，是包含著法界眾生的種種差別相在內的。

(2) 遠行地菩薩的「一心遍觀法界」

正如阿英善教授所言：

而此實相念佛（稱理、稱性念佛），若就華嚴說，不外法界三觀之內容。

如下表所示：

⁵³陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，頁 143。

⁵⁴陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，頁 160。

⁵⁵東晉佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 25〈22 十地品〉：「能起無量智門，是方便波羅蜜」，CBETA, T09, no. 278, p. 561, c3-4。

表（五）

實 相 念 佛	《法界觀門》三觀	澄觀《行願品疏》	諸師	宋明清
	真空觀	心境俱泯念佛門	龍樹	一心
	理事無礙觀	心境無礙念佛門	天台	
	周遍含容觀	重重無盡念佛門	華嚴	

遠行地菩薩，正是由於「一心」的法界義，而與眾生有了關聯，由此一念心，足證其菩提心的念念增上。那麼，其所謂的念佛，則是念佛法身，而證念不退了。

（二）遠行地菩薩的「不退轉位」

遠行地菩薩雖善於修行而悟入空、無相、無願的三昧行，而能慈悲不舍度化眾生，於入心中，即已斷除對一切法執有緣生，及執無相的微細現行之障礙。進而證入了種種法同一真如，無差別相的法無別真如理體。於住地心中，以大悲智修一切菩提分，雖念念中住於無相，而少有功用。

故此，從初地以來諸菩薩都是以願力超過小乘，而今七地菩薩則以自力超過小乘。⁵⁶ 因此，華嚴七地與念佛往生西方得證阿鞞跋致即阿惟越致的菩薩最大的不同，即在於華嚴七地是以自力往生不退，這個生其實是生而無生，無生而生，⁵⁷ 而後者是以自力與他力（彌陀願力）往生不退。

所以，前者境界是遠超過後者境界的，最主要反映在華嚴七地是念佛法身，而且其往生國土是華藏世界。

1、念佛法身

遠行地菩薩之念佛，當然是華嚴念佛，所謂華嚴念佛，即是指「十佛十身皆等虛空，並合法性，為莊嚴法界虛空界也。」⁵⁸ 而十佛十身其實是無量佛無量

⁵⁶ 釋觀慧，《華嚴經十地品研究》，頁 26。

⁵⁷ 北魏曇鸞註解，《無量壽經優婆塞舍願生偈註》卷 1：「說眾生無生如虛空有二種：一者如凡夫，所謂實眾生，如凡夫所見實生死，此所見事畢竟無所有，如龜毛如虛空；二者謂諸法因緣生故，即是不生，無所有如虛空，天親菩薩所願生者是因緣義，因緣義故假名生，非如凡夫謂有實眾生實生死也。」，CBETA, T40, no. 1819, p. 827, b20-26。

⁵⁸ 唐澄觀述，《華嚴經行願品疏》卷 4：「則十佛十身皆等虛空，並合法性，為莊嚴法界虛空界也。」

身，而無量身實為一身，即毗盧遮那法身佛。

清代彭際清居士《華嚴念佛三昧論》即說明：

念毗盧遮那佛、念極樂世界阿彌陀佛皆屬於念佛名號，所不同者，一為普念，一為專念。而普念與專念的關係，是即普即專、即專即普，且於念佛名字即攝法身、功德身。換言之，名字即法身、法身即名字；乃至名字與功德身，亦復如此……念佛法身，是指念自性佛（或言念自性佛），故言直指眾生自性門……⁵⁹

若以華嚴七地是以自力往生不退而論，其念佛法身正是念自性清淨佛，是稱自己本性而念佛，此即法藏大師所言：

謂自性清淨圓明體，然此即是如來藏中法性之體，從本已來性自滿足。⁶⁰

所以，遠行地菩薩之念法身佛，是念而無念，無念而念，證入法無差別真如是「純無相觀」，真如稱性而起作用時，即是「方便波羅蜜」。

2、華藏一乘佛土

賢度法師在《華嚴淨土思想與念佛法門》中特別指出：

華嚴一乘淨土觀的中心思想，是希望華嚴一乘行人，大家共同發心建立大乘佛淨土，並不積極鼓勵學者往生他方佛淨土，這是華嚴大教淨土觀的獨特地方。⁶¹

故遠行地菩薩之念佛所入，正是自性淨土，而並非他方淨土。或者有人疑惑，華嚴七地所入淨土與阿惟越致、阿鞞跋致菩薩當是不同的，而事實並非如此。在華嚴祖師的論著中，處處可見，彌陀淨土與華藏淨土不一不異的論述。

中村熏認為：「在華嚴淨土思想中，所謂淨土就是指的蓮華藏世界」。⁶²

但王頌教授認為，此說並不一定正確，因華嚴最著名的「三界虛妄，唯是一

是則隨門說異，舉一圓收，如是方為華嚴念佛。」，CBETA, X05, no. 227, p. 99, b13-15。

⁵⁹ 陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，頁 162。

⁶⁰ 唐法藏述，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1，CBETA, T45, no. 1876, p. 637, b9-12。

⁶¹ 賢度法師著，《華嚴淨土思想與念佛法門》，頁 97。

⁶² 中村熏，《中國華嚴淨土思想の研究》，頁 32。

心作」的唯心偈，就頗能說明，所謂的華藏世界，「只是一種『權』而非『實』，它是為了表述華嚴唯心淨土思想的一種譬喻手段，而唯心淨土的內涵要比華藏世界遠為豐富……在華嚴宗人的意識裡，華藏世界高於西方淨土，是實踐上的最高歸宿。」也可以這麼說，所謂的極樂，其實不離華藏，它就在華藏世界的第十三層，如果往生華藏世界，其實就是一生一切生了。

而在華嚴二祖智儼大師那裡，又確然是分成先遊極樂、後遊華嚴的，⁶³ 此說頗受爭議，依據法音法師的解釋，這是因為兩個原因：

一者是智儼應受到道綽（562—645）、以及同時代的善導（613—681）淨土思想的一定影響，尤其是智儼的觀行與善導的「五正行」有很大的相似性。二者是智儼的最終目的乃是往生蓮華藏世界，暫往指方立相的彌陀西方淨土只是意在由方便門入，得不退轉，然後出方便門可直入華嚴一乘，遊心真實法界，因為從華嚴一乘的立場而言，阿彌陀佛土也屬世界海攝，與蓮華藏世界海相即相融，故往生極樂之後即可遊於蓮華藏世界。⁶⁴

如上所說，足以證明以念佛之易行道，往生西方即可證入不退轉位，一經往生，即可直往蓮華藏一乘淨土世界。

但澄觀大師與宗密大師的解釋，「不生華嚴而期生極樂」，則不外有以下四個意思：

第一、阿彌陀佛本願深重，誓願接引娑婆世界一切眾生，所以眾生與阿彌陀佛特別有緣。第二，如果一下子就對剛剛接受佛教粗淺道理的眾生講解十方世界彼此融通的真諦，會令他們茫然不知所措。為了使他們一心向道，要用西方淨土方便接引。第三，極樂世界距此娑婆世界不過十萬億佛土，而華藏世界中蘊藏著不可勝數的佛刹，極樂世界也不只不過是被包容在華藏世界之內罷了。所以往生西方極樂世界與往生華藏世界是一樣的。第四，無量壽佛等不過是盧舍那佛的隨名異化而已。所以贊頌阿彌陀佛與贊頌盧舍那佛是一樣的。⁶⁵

⁶³唐法藏集，《華嚴經傳記》卷 3：「吾此幻軀從緣無性，今當暫往淨方，後遊蓮華藏世界，汝等隨我，亦同此志。」，CBETA, T51, no. 2073, p. 163, c27-28。

⁶⁴法音法師，〈綜述華嚴宗列祖之彌陀淨土觀〉，《2014 華嚴專宗國際學術研討會會前論文集》，頁 203。

⁶⁵唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷 6：「不生華藏而生極樂，略有四意：一、有緣故；二、欲使眾生歸憑情一故；三、不離華藏故；四、即本師故。

○鈔略有四意者：一、彌陀願重，偏接娑婆界人；二、但聞十方皆妙，此彼融通，初心忙忙，無所依託。故方便引之；三、極樂去此，但有十萬億佛土，華藏中所有佛刹皆微塵數，故不離也。如大疏說華藏世界底布風輪，須彌塵數普光摩尼海中出大蓮華，名種種光明蕊香幢不言其數。安

所以，信仰阿彌陀佛和發願往生極樂世界都只不過是一種方便說法，極樂世界在華藏世界的包容之內，阿彌陀佛也只不過是盧舍那佛的隨名異化。所以從實踐上來說往生極樂與往生華藏又是一樣的，禮贊諸佛與禮贊遮那（盧舍那）是不二的；但從理論上來講，華嚴淨土要高於西方淨土，一切諸佛都不過是盧舍那佛的變化顯現。

四、結論

綜上所述，華嚴七地遠行地菩薩之修行特色，具有如下幾個特點：

（一）遠行地菩薩所修「無相有功用行」，既超前六地，又勝後三地。其「純無相觀」其實具有如來藏「一心」隨緣義，故此解決了唯識家所言的兩重本體無法融通的問題。但以法藏大師「十重唯識觀」而論，明顯是含攝了華嚴五教所要表達的全部內容。

（二）遠行地菩薩所證「不退轉位」，其實與淨土經典中阿惟越致菩薩是不一不異的，但建立在華嚴別教一乘基礎上的唯心淨土義涵，遠比極樂世界、華藏世界更為豐富，所以最大的特點是證入華嚴重重無盡的法界。

參考資料

- 聖者龍樹造、後秦鳩摩羅什譯。《十住毘婆沙論》。CBETA, T26, no. 1521。
 無著菩薩造、唐波羅頗蜜多羅譯。《大乘莊嚴經論》。CBETA, T31, no. 1604。
 北魏曇鸞註解。《無量壽經優婆提舍願生偈註》。CBETA, T40, no. 1819。
 東晉佛陀跋陀羅譯。《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。
 隋吉藏撰。《仁王般若經疏》。CBETA, T33, no. 1707。
 唐法藏述。《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。CBETA, T45, no. 1876。
 唐法藏述。《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
 唐法藏述。〈華嚴經明法品流轉章〉。《華嚴義海》。台北：佛陀教育基金會。2011年八月初版。
 唐澄觀述。《華嚴經行願品疏》。CBETA, X05, no. 227。

測其量？華藏剎海處在蓮臺臺面，純以金剛為座，四周輪圍，金剛雜寶。有十不可說佛剎微塵數香水海，列在其中，如天帝網安布而住。一一香水海各以四天下微塵數香水河右旋圍繞，一海一種所持有剎，各有不可說佛剎塵數。自下而上列二十重，一一相去各有佛剎塵數之剎，一一種剎各有剎繞，如經所引重數，繞數漸增，準其一一剎各有十剎微塵之剎而為圍繞，各攝眷屬，橫豎交絡，一一相當，遞相連接成世界網。故知阿彌陀佛國不離華藏界中也；四、即此第三十九偈讚品云『或有見佛無量壽觀自在等共圍繞，乃至賢首如來阿閼釋迦等。』彼竝判云讚本尊遮那之德也。」，CBETA, X05, no. 229, p. 322, b17-c12。

- 唐澄觀述。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔。《華嚴經行願品疏鈔》。CBETA, X05, no. 229。
- 世親菩薩造、唐玄奘譯。《攝大乘論釋》。CBETA, T31, no. 1597。
- 唐玄奘譯。《解深密經》。CBETA, T16, no. 676。
- 護法等菩薩造、唐玄奘譯。《成唯識論》卷9。CBETA, T31, no. 1585。
- 唐義淨譯。《金光明最勝王經》。CBETA, T16, no. 665。
- 明凌宏憲點釋。《楞嚴經證疏廣解》。CBETA, X14, no. 288。
- 南亭法師講（1951）。《佛說阿彌陀經講話》。高雄：永裕制版印刷。2013年初版。
- 演培法師（1973）。《八識規矩頌講記》。福建莆田廣化寺佛經流通處。
- 印順導師（1974）。《攝大乘論講記》。台北：正聞出版社。
- 藹亭法師（1987）。《華嚴一乘教義章集解》。台北：華嚴蓮社。
- 橫山紘一著、許洋主譯（2002）。《唯識思想入門》。台北：東大圖書股份有限公司。
- 印順導師（2009）。《如來藏之研究》。新竹：正聞出版社。
- 善森法師著、法欣法師編譯（2010）。《華嚴思想集（一）唯心與性起》。新加坡：華嚴禪寺。
- 釋大寂。〈從初地菩薩到十地菩薩的境界與神通差異〉。《淨土探究》。台北：佛陀教育基金會。
- 月稱論師造論、法尊法師譯講（2011）。《入中論講記》。台北：佛陀教育基金會。
- 釋道厚著（2011）。〈法藏「十重唯識觀」中的心識思想〉。《大專佛學論文集》。台北：華嚴蓮社。
- 印順導師原著、釋開仁編（2013）。《成佛之道》，第五章（摘錄）。高雄：高市正信佛青會。
- 阮印長（1989）。〈從唯心與唯識看法藏的十重唯識觀〉。《第三十三卷中國佛教第二期》。
- 陳一標（1992）。《真諦唯識思想之研究》。私立東海大學哲學研究所碩士論文。
- 陳一標（1998）。〈華嚴與唯識的真理觀之比較〉。《大專學生佛學論文集》（八）。台北：華嚴蓮社·趙氏慈孝大專學生佛學獎學金會。
- 陳一標（2000）。《印順導師對新舊唯識的定位與評析》。「印順思想——邁向2000年佛教學術研討會」。會後論文集《印順思想》。新竹：正聞出版社。
- 白金銑（2002）。〈由大乘佛教的無相思維看惠能的無相懺悔〉。《大專學生佛學論文集》（十六）。台北：華嚴蓮社·趙氏慈孝大專學生佛學獎學金會編著。

- 陳英善（2012）。〈稱名念佛與稱性念佛〉。《佛教禪坐傳統》研討會論文集（莊國豪編）。台北：法鼓文化出版社。
- 釋觀慧（1986）。《華嚴經十地品研究》。台北：華嚴專宗學院第一屆畢業論文。
- 賢度法師著（1997）。《華嚴淨土思想與念佛法門》。台北：華嚴蓮社。
- 中村熏（2001）。《中國華嚴淨土思想の研究》。
- 法音法師（2014）。〈綜述華嚴宗列祖之彌陀淨土觀〉。《2014 華嚴專宗國際學術研討會會前論文集》。台北：華嚴專宗學院。

