# eJOURNAL OF BUDDHIST RESEARCH STUDIES

VOLUME 11, 2024

Than Hsiang Buddhist Research Centre
Penang, Malaysia
http://research.thanhsiang.org/

**Table of Contents** **Page**


1) **What is the External Body in the Mindfulness of Breathing ..... 2**

By Fa Qing ..... 2

2) **Buddhist Concept of Patience with Reference to its Efficacy for Prevention of Interpersonal Conflicts ..... 14**

By Kavinanda ..... 14

3) **The Purpose of Aspiration in the Mahāyāna Buddhism ..... 22**

By Maria Vasylieva ..... 22

4) **An Analytical Study of Eight Worldly Conditions in Buddhism, with a Focus on the "*Lokadhamma Sutta*" ..... 33**

By Su Mon Kyaw ..... 33

5) **The Patriarchs and Selected Scriptures & Commentaries of the Huayan School .... 44**

By Teoh Lean Keat ..... 44

6) **An Introduction to the First Kāraka, with Reference to Sārasvata Vyākaraṇa ..... 66**

By Karambane Sumanadhamma ..... 66

7) **Historical Background of T185 *Taizi ruiying benqi jing* 《太子瑞應本起經》 ..... 72**

By Tan Bee Hong (Zhen Ti) ..... 72

8) **初習“入出息念”所緣觸點初探—以南傳為中心 ..... 86**

名字：胡繼斌 ..... 86

9) **略谈善导净土思想及特点 ..... 97**

名字：曾照亮 ..... 97

10) **說一切有部“無表色”略探 ..... 107**

名字：時春義（釋自悟） ..... 107

11) **试析五台山普寿寺尼僧教育 ..... 121**

名字：吴丹霞（释隆洹） ..... 121

12) **大乘布施波羅蜜與聲聞的惠施比較以《瑜伽師地論》為主 ..... 134**

名字：釋賢淨 ..... 134

13) **從《華嚴經》法寶髻長者以音樂和丸香供養法門探討〈十行品〉 的離癡亂行 ... 146**

名字：戴燕楣 ..... 146

14) **《無量義經》對菩薩道的啟廸 - 以台灣花蓮 20240403 大地震為例 ..... 154**

名字：蕭佩芳 ..... 154

15) **说一切有部為主的實有思想流變 ..... 160**

名字：釋耀忠 ..... 160

16) **《清淨道論》的“根律儀”和漢傳中對應的解釋 ..... 174**

名字：釋妙悟 ..... 174

17) **佛教对纳西族东巴教死后世界观的影响 ..... 181**

名字：熊梦琦 ..... 181

18) **略論原始佛教之苦行思想 ..... 188**

名字：釋如洹 ..... 188

19) **试从《华严经·梵行品》略探菩萨的梵行特色 ..... 201**

名字：释戒雄 ..... 201

20) **弥陀本愿之探究以“十念往生愿”为核心 ..... 213**

名字：释常儆 ..... 213

21) **百丈清规与新时代寺院管理 ..... 222**

名字：释理晟 ..... 222

22) **管窺“觉意三昧”以智者《释觉意三昧》为中心 ..... 234**

名字：释能雄 ..... 234

23) **论师资相摄对僧团发展的重要 ..... 244**

名字：释妙果 ..... 244

24) **馬來西亞佛教居士團體對接引本地青年學佛的貢獻以北海佛教居士林為例 ..... 259**

名字：：釋顯住 ..... 259

# What is the External Body in the Mindfulness of Breathing

By Fa Qing

## I. Introduction

In the four establishments of mindfulness, the Pali suttas often say: "he abides contemplating the body in the body internally, or he abides contemplating the body in the body externally, or he abides contemplating the body in the body both internally and externally."[1] Obviously, here the internal body[2] indicates one's own body. It is also easily understood that the external body in the contemplation of impurity (*asubha*)[3] points to other's body, or outside of meditator's body, which can be understood as the surroundings both sentient beings and environment. However, in the mindfulness of breathing (*ānāpānasati*), does the external body refer to other's body?

Often, external body is defined under the context of *asubha* meditation.[4] In the Chinese tradition, when speaking of contemplating the body, the first of the four establishments of mindfulness, they really mean *asubha*.[5] Only the *Yogācārabhūmi śāstra* provides a clear definition about the external body dealing with mindfulness of breathing.

In the following, we will explore how different traditions answer this question. In the Chinese sources, one can easily find definitions given by the Sarvāstivāda, Prajñāpāramitā and Yogācāra.

## II. The Pali Tradition

[1] The Satipaṭṭhāna Sutta: *Iti ajjhattaṃ vā kāye kāyānupassī viharati, bahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati, ajjhattabahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati.* (MN10.par.5).
In this way he abides contemplating the body as a body internally, or he abides contemplating the body as a body externally, or he abides contemplating the body as a body both internally and externally.

[2] For the flow of the language, "internal body" is used for the phrase "one dwells contemplating the body in the body internally." So is the term, "external body." In fact, the Chinese texts also use 内身 for internal body and 外身 for external body.

[3] *Pāḷi* terms are more familiar to English speakers, thus *Pāḷi* is used for the most technical terms even the original sources are from Chinese.

[4] See *The Book of Analysis*. Bhikkhu Ānandajoti. Trans. "7 Analysis of the Ways of Attending to Mindfulness." https://suttacentral.net/vb7/en/anandajoti.

[5] The Chinese phrase *guan shen bu jing* (观身不净) means one contemplates the body as impure.

The Pali Suttas only state that one dwells contemplating the body in the body internally… externally, both internally and externally. (MN10, SN52:1 etc.). When commenting to "*ajjhatta-bahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati",* The Pali commentaries[6] explain:

> "Or he lives contemplating the body in the body internally and externally." At one time in his own and at another in another's respiration-body, he dwells in contemplation of the body. By this there is reference to the time when the yogi's mind moves repeatedly back and forth (internally and externally by way of object) without laying aside the familiar subject of meditation (*kalena attano kalena parassa assasapassasakaye etenassa pagunakammatthanam atthapetva aparaparam sañcarana kalo kathito*).[7]

Bhikkhu Bodhi also quotes Soma Thera's translation and adds: "In relation to the other three establishments, the commentaries give basically the same explanation, without addressing the problem of how one without psychic abilities can contemplate another person's feelings and states of mind." (SN47:3, fn. 128)

AN6:118 adds six conditions for one contemplating the body in the body:

> "Bhikkhus, without having abandoned six things, one is incapable of contemplating the body in the body internally ... externally ... both internally and externally ... What six? Delight in work, delight in talk, delight in sleep, delight in company, not guarding the doors of the sense faculties, and being immoderate in eating. Without having abandoned these six things, one is incapable of contemplating phenomena in phenomena both internally and externally.

**III. The Sarvāstivādin**

Concerning contemplating the body in the body, most Chinese sources just refer ~~it~~ to *asubha* meditation, not *ānāpāna.* For example, the *Saddharma-smṛty-upasthāna-sūtra*[8] explains:

> "Contemplating externally" means one contemplates seeds, for example, buds grow from seeds, stems grow from buds, leaves grow from stems, flowers grow from leaves, and fruits grow from flowers. Also, the practitioner contemplates the body in the body internally: previous consciousness seeds together with *karma kleśa* enter the the impure [womb] called *arbuda*, then *kalala*, *ghana*, embryo, fetus formed with five shapes: two hands, two feet and one head. From five shapes, it grows five roots,

[6] According to Bhikkhu Bodhi (SN47:3, fn. 128), here Pali commentaries refer to the *Sumaṅgalavilāsinī* (*Dīgha Nikāya-aṭṭhakathā*) and *Papañcasūdanī* (*Majjhima Nikāya-aṭṭhakathā*).

[7] Soma Thera. "The Way of Mindfulness: The *Satipatthana Sutta* and Its Commentary", *Access to Insight*, Web, www.accesstoinsight.org/lib/ authors/soma/wayof.html.

[8] 正法念處經 translated to Chinese by Prajñāruci in 539. (歷代三寶紀卷九指出翻譯年代為東魏興和元年 539).

> and continues growing until old age and death.[9]

Practicing *asubha* meditation, one visualizes birth is impure. The text further adds: the external body refers to rivers, mountains, countries, the galaxy, and the beings in the sensuous realm (*kāmadhātu*).[10]

*The Ānāpāna Mindfulness Sūtra* says, one should first practice the six methods of *ānāpāna* (counting, following, etc.), let body and mind be calm and pure, then dwells contemplating the body in the body internally and externally.[11]

*The Śāriputrābhidharma Śāstra* added contemplating *anicca*, *dukkha* and *anatta* to all the four establishments of mindfulness internally and externally. (T28, no. 1548, pp. 716c08-717a17).

*The Abhidharma-mahāvibhāṣā* (hereafter Vibhāṣā) is the main text of the Sarvāstivāda tradition. When commenting on the passage from the *śūtras*, it provides all different interpretations from different schools without stating which one is the best. Often, the first one is important. When providing their own opinions, they use a "commenting remark" (評曰) to distinguish it from others.

What is the internal body and the external body? The Vibhāṣā explains:

> Forms subsumed under self-continuation are called internal body. Forms subsumed under other-continuation and forms of non-sentient beings are called external body. Internal phenomena (*dharmas*) and external phenomena are explainable in the same manner. Feelings subsumed under self-continuation are called internal body. Feelings subsumed under other-continuation are called external body. Internal mind and external mind are explainable in the same manner.[12]

Here "self-continuation" means one's own life at present. Internal body indicates one's own body at present time. External body refers to other's living body and surroundings.

---

[9] T17, no. 721, p. 398c11-21: 觀察種子，如種生芽，從芽生莖，從莖生葉，從葉生花，從花生實，是名外觀。「復次，修行者觀於內身，前識種子共業煩惱入不淨中，名安浮陀，從安浮陀 *arbuda*，名歌羅囉 *kalala*，從歌羅囉，名曰伽那 *ghana*，從伽那時，名為肉摶，從於肉摶生於五胞，所謂兩手、兩足及頭，從於五胞生於五根，如是次第乃至老死。

[10] T17, no. 721, p. 400b1-5.

[11] T15, n0. 602, p. 167c04: 問：“何以故不先內外觀身體，反先數息、相隨、止、觀、還、淨？”報：“用意不淨故不見，身意已淨，便悉見身內外道。”

[12] T27, no. 1545, p. 940b2-6: 自相續所攝色名內身。他相續所攝色，及非有情數色名外身。內法外法說亦爾。自相續所攝受名內受。他相續所攝受名外受。內心外心說亦爾。

> Other teachers say: "sentient beings" forms are internal body; non-sentient being's forms are external body. Internal *dharmas* and external *dharmas* are explainable in the same manner. Feeling and mind have the same explanation.[13]

Here other teachers are similar to Theravāda tradition.

> Venerable Pārśva says: "Present is called internal, past, future and non-conditioned are called external."[14]

"The present is internal body because sentient beings attach to present phenomena".[15]

> Some says: "'One dwells contemplating the body in the body internally' means one contemplates the body internally ***in detail***. 'One dwells contemplating the body in the body externally' means one contemplates the body externally ***in detail***. 'One dwells contemplating the body in the body both internally and externally' means one contemplates the body internally and externally ***in general***. So are [feelings, mind] and up to phenomena." [16]
>
> Some state: "That one dwells contemplating the body in the body internally is against self-attachment. That one dwells contemplating the body in the body externally opposes what is attached to by the self. That one dwells contemplating the body in the body both internally and externally counteracts attachment to I and mine. So are [feelings, mind] and up to phenomena. …" [17]

The texts further adds contemplating body internally is the antidote to self-view 我見 and self-love 我愛. Externally is the antidote to what are viewed by self 我所見 and what are loved by self 眾具愛.[18]

**How Do We Know We Have Fulfilled the Four Establishments of Mindfulness**

The Vibhāṣā answers[19]: There are two reasons that show one knows the fulfillment of four establishments of mindfulness. First, one can always analyze the momentary changing atoms, or use momentary change to analyze objects. The second, one's wholesome roots are

[13] T27, no. 1545, p. 940b6-8 餘師說。有情數色名內身。非有情數色名外身。內法外法說亦爾。受心如前說。

[14] T27, no. 1545, p. 940b8-9 脅尊者言。現在名內。過去未來及無為名外。

[15] T27, no. 1545, p. 940b10-11 以現在法多令有情攝受貪著

[16] T27, no. 1545, p. 940b14-17 有說。於內身住循身觀者。住內身廣觀。於外身住循身觀者。住外身廣觀。於內外身住循身觀者。住內外身略觀。乃至法亦爾。

[17] T27, no. 1545, p. 940b17-21 有說。於內身住循身觀者。對治我執。於外身住循身觀者。對治我所執。於內外身住循身觀者。對治我我所執。乃至法亦爾。如我執我所執。我見我所見說亦如是。

[18] T27, no. 1545, p. 940b21-28

[19] T27, no. 1545, p. 940b28-c5: 問齊何當言身念住...

increasing. Another opinion[20]: having fulfilled contemplation of the body, the practitioner changes to contemplating feelings, ...mind, then ...phenomena, just as a farmer diverts water to irrigate his fields. The first part is full and the second one is irrigated. The second is full and the third is irrigated. The third is full and the fourth is irrigated.

Some say[21]: depending on one's interests and satisfactoriness, the practitioner changes from contemplating body to feeling etc.

[20] T27, no. 1545, p. 940c5-10 有說。由轉加行應知圓滿...

[21] T27, no. 1545, p. 940c10-17 有說。齊怨害相成應知圓滿...

## IV. The Early Mahāyāna Tradition

*The Mahāprajñāpāramitopadeśa* (here after abbreviated as Upadeśa) is a commentary on the *Mahāprajñāpāramitā śūtra* (*Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā*). It belongs to the early Mahāyāna texts. The four establishments of mindfulness are also essential for Bodhisttavas. Commenting on the Āgama passage related to "contemplating the body in the body internally... externally", the Upadeśa has a long explanation (T25, no. 1509, p. 202a5-25). Here a table can be used as a summary:

| **Internal body** | **External body** |
|---|---|
| one's own body | other's body 內名自身，外名他身 |
| the practitioner's body | dead body 死屍是外身，行者身是內身 |
| five sense organs | five objects |
| four elements | forms made by four elements |
| happy and unhappy feelings | no-feelings |
| own body and eyes etc. five faculties | wives and sons, treasures, farmland and houses, all properties |

Contemplating feelings in feelings: body feeling is external, mind feeling is internal. Coarse feeling is external, subtle feeling is internal. Body and mind sufferings are internal. External suffering caused by natural disasters or man-made calamities is external feeling. (T25, no. 1509, p. 202a25-b8)

Contemplating mind in mind: mind consciousness is internal, five consciousnesses are external. Concentrated mind is internal, scattered mind is external. (T25, no. 1509, p. 202b10-16)

Contemplating phenomena in phenomena (*dharmas*): except for feelings, the others cognized as inside *dharmas* are internal. Cognized as outside *dharmas*, unconditioned *dharmas*, and that not associated with mind are external *dharmas*. (T25, no. 1509, p. 202b17-22)

## V. The Yogācāra Tradition

Under the practice of the stage of the Śrāvaka, the *Yogācāra-bhūmi-śāstra* explains how to dwell contemplating the body in the body internally, externally, both internally and externally. (T30, no. 1579, p. 441a16-c6). Here is the summary table:

| Internal body | External body | Both internal and external |
|---|---|---|
| Internal sentient being's own body (*pratyātmaṃ*)[22] | External sentient being's own body[23] | External other sentient being's forms as objects[24] (surroundings) |
| Faculties attached form objects. | Non-faculties, not attached form objects. | Non-faculties, attached form objects |
| Internal own pliancy (*praśrabdhi*) as form objects | Internal afflictions (*dauṣṭhulya*) as form objects | other pliancy and afflictions as form objects |
| Body with consciousness as internal form objects | Body without consciousness as forms objects | A dead body (lived before), a live (will die in the future) |
| hair, teeth etc. in own body | Hair, teeth etc. in the other body | Objects in one's own body and other body |

What is unique about the *Yogācārabhūmi Śāstra* can be summarized and interpreted as:

"Contemplating internally" means one contemplates the objects based on one's own body, a live body, one's body experiencing pliancy (*praśrabdhi*).

"Contemplating externally" means one contemplates the objects based on another's body, one's surroundings, another's dead body, one experiencing affliction, visualizing one as a dead in the future.

"Contemplating both internally and externally" means other surroundings (village, county, earth etc.), other experiencing *dauṣṭhulya* (affliction), visualizing a dead person in the past and a live person dying in the future.

[22] 緣內自有情數身色為境 *adhyātmaṃ pratyātmaṃ sattva-saṃkhyāte kāye kāyānupaśyī viharati*

[23] 緣外非有情數色為境 *yadā bahirdhā asattavasaṃkhyātaṃ rūpamālambanī-karoty evaṃ bahirdhākāye kāyānudarsī viharati*

[24] 緣外他有情數身色為境 *yadā bahirdhā paraktaṃ sattvasaṃkhyātaṃ rūpam-ālambanī-karoty evam adhyātma-bahirdhā kāye kāyānudarśī viharati /*

The *Yogācārābhūmi* just explains contemplating the body in the body in detail. For the feeling, mind and phenomena contemplating, most time, the text explains them together in the similar manner.

**External Body in Practicing *Ānāpānasati***

In the stage of the Śrāvaka, the *Yogācārabhūmi* comments on the Āgama dealing with how beginners practice *ānāpānasati*, where internal and external body are defined clearly:[25]

If one contemplates in-out breathing internally, circulating without interruption (alive), then it is called "one dwells contemplating the body in body internally."

If one contemplates in-out breathing in another's corpse, a skeleton, the bloated, the livid etc, circulating with interruption (dead), then it is called "one dwells contemplating the body in the body externally."

If one visualizes (*adhimokṣa* 勝解)[26] oneself at the moment of dying, or visualizes a dead in-out breathing without circulating, or visualizes an undead in-out breathing without circulating. Naturally, it is called "one dwells contemplating the body in the body internally and externally."

Here we can understand that visualizing a dying self (present), or a dead self (future), or an undead self (past) refers to contemplating oneself beyond time and space. And this is the same interpretation made by Venerable Pārśva in the Vibhāṣā (see above). For Yogācāra tradition, it is clear that for the beginners, one actually practices *asubha* (visualization of corpse etc) and *ānāpāna* at the same time.

In the *Visuddhimagga*, when practicing mindfulness of death, one must recollect one's death now so the anxiety arises. (Vism. chap. 8, para. 5: *attano maraṇānussaraṇe santāso uppajjati*)

[25] T30, no. 1579, p. 464b22-29 1 彼若於內入息出息，流轉不絕，作意思惟。爾時名為於其內身住循身觀。2 若復於他死尸、骸中、青瘀等位，入息出息，流轉斷絕，作意思惟，爾時名為於其外身住循身觀。3 若復於自臨欲死時而起勝解，或於已死入息出息無有流轉而起勝解，或於未死入息出息無有流轉而起勝解，由法爾故。爾時名為於內外身住循身觀。

[26] *Nyāyānusāra defines *adhimokṣa* as visualized thinking. 依勝解者, 謂勝解力假想思惟. (《順正理論》T1562.0672a22.)

**The Beginners Practice *Ānāpāna***

For the beginners (*ādikarmika*), the text instructs:[27]

> First, get the visual picture from the sign: the front and back windows of the house, or the air-blower being used by blacksmith or goldsmith, or wind gathered outside [door] coming in and going out. One contemplates mindfulness of in-out-breath through visualizing in-and-out breath.
>
> Also, he first visualizes: a subtle wind passing through the heart and chest, and moving back and forth through the respiratory tract[28].
>
> Then gradually, he visualizes: many winds. This is to visualize all the winds in the pores following the entry.
>
> In this way, one visualizes: all parts of the body are followed by the wind, captured by the wind, hidden by the wind, and accumulated in the infinite wind. [All body parts] are like loose cotton or wadding etc. other light floating things.

For the beginners, visualization is part of mindfulness of breathing.

**The Beginners Achievements: Pliancy of Body and Mind**

For the beginners, it is not easy to notice his calm mind. When meditation increases, one's body and mind become pliant and subtle. It is easily noticed, but one may feel in one's head a sense of a little heaviness. This is not sign of harm.[29]

When the body becomes subtle and pliant, the wind elements increase, other elements also enter the body, happiness arises. All defilements such as a sense of heaviness in the body will be delimited. One experiences subtleness and pliancy in the whole body like water that is fully flowing out.[30]

The practitioner may feel happy. The subtle and pliant mind may become weak and calm when *samatha* increased.[31]

When the subtle and pliant body and mind arise, the practitioner will not[32] be troubled by the nature of the heavy body. Hindrances will not arise. Unhappiness and worry will not arise.

[27] T30, no. 1579, p. 464b12-22: 初修業者，先於舍宅前、後窓門...

[28] The Chinese 麁穴, literal meaning: coarse hole. Based on the context, I translate it as respiratory tract. Unfortunately, the Sanskrit texts miss out this paragraph.

[29] T30, no. 1579, p. 464c11-19

[30] T30, no. 1579, p. 464c19-26

[31] T30, no. 1579, pp. 464c26-465a2

When walking out from sitting meditation, one still feels that small amounts of subtleness and pliancy remain circulating in the body and mind. Those are pure signs (*nimitta*).[33]

In the *Mahāyānābhidharma-samuccaya*, on the question of how to practice contemplating the body in the body externally, it answers: "observing the visualized body as identical with one's own body."[34] In meditation, one sometimes does not feel one's body exit, at that time, one's own body is identical with surroundings (others, trees, ponds, earth etc.). In other words, one is experiencing no-self.

## VI. Concluding Remarks

In the Sarvāstivāda and Yogācāra traditions, the meaning of "contemplating the body in the body externally" has extended to surroundings and ultimately beyond space (the infinite universe) and time (past, present and future) through visualization. And this also applies to *ānāpānasati*. It is good for a novice practitioner who practices mindfulness of breathing combined with visualization. In fact, one can practice *ānāpāna* and together with *asubha* at the same time.

[32] The Chinese term 不極 is a translation from Sanskrit term "*na ati*".

[33] T30, no. 1579, p. 465a13-19

[34] T31, no. 1605, p. 684b13-15: 他身中所有內色處, 云何於身修循身觀? 謂以分別影像身與本質身平等。

**Abbreviations**

All the references of the Chinese Tripiṭaka are to the CBETA (Chinese Buddhist Electronic Text Association, www.cbeta.org) and Pali canonical texts are to the Pali Text Society (PTS) editions.

AN *Aṅguttaranikāya* (figures: number of sutta). Sutta numbers refers to Bhikkhu Bodhi's translation. *The Numerical Discourses of the Buddha: a translation of the Aṅguttara Nikāya*. Somerville: Wisdom Publications, 2012.

chap. chapter

fn. footnote

para. paragraph

SN *Saṃyuttanikāya* (S 54:9 means Saṃyutta 54, sutta 9). Sutta numbers refers to Bhikkhu Bodhi's translation. *The Connected Discourses of the Buddha: a new translation of the Saṃyutta Nikāya*. Somerville: Wisdom Publications, 2000.

T *Taishō Chinese Tripiṭaka* (**大正新修大藏經**) Cited by book (T) followed by sutra number, page, column and line number(s). For example, "T15, no.603, 1a24" means the Taishō Tripiṭaka Vol 15, Number 603, page 1, col. a, line 24.

Upadeśa *Mahāprajñāpāramitopadeśa* **大智度論** T25, no. 1509, commentary on the *Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra* **摩訶般若波羅蜜經** T08, no. 223.

Vibhāṣā *Abhidharma-mahā-vibhāṣā-śāstra* T27, No.1545

Vism. *Visuddhimagga*. Buddhaghosa. Edited by Henry Clarke Warren, Revised by Dharmananda Kosambi. London: Oxford, 1950. Translated by Nyanamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010. PDF. Cited by chapter and paragraph. For example, "Vism. chap. 8, para. 243" means Visuddhimagga Chapter 8 and paragraph 243.

## Bibliography

### Chinese Texts


*Abhidharma Mahāvibhāṣā Śāstra*. T27, no. 1545 阿毘達磨大毘婆沙論 Apidamo dapiposhalun.

*Ānāpāna Mindfulness Sūtra*. T15, no. 602 安般守意經 Anpan shou yi jing.

*Mahāprajñāpāramitā Upadeśa*. T25, no. 1509 大智度論 Da zhi du lun.

*Mahāyānābhidharmasamuccaya.* T31, no. 1605 大乘阿毘達磨集論 dacheng apidamo jilun

**Nyāyānusāra* T29, no. 1562 阿毘達磨順正理論 Apidamo shunzhenglilun

*Saddharma-smṛty-upasthāna Sūtra*. 正法念處經 translated by Prajñāruci in 539（歷代三寶紀卷九指出翻譯年代為東魏興和元年（539））

*Śāriputrābhidharma-śāstra*. T28, no. 1548 舍利弗阿毘曇論 Shelifu apitan lun

*Sh-SS 梵本聲聞地 Saku*. The YBh database web site, from Bhikkhu Huimin et al, "*Yogācārabhūmi* database : A Study on Creation and Application of Electronic Buddhist Texts." http://ybh.chibs.edu.tw/download.php

*Yogacāryabhūmi Śāstra.* 《瑜伽師地論》T30, no. 1579.

*Yogacāryabhūmi Sūtra*. T15, no. 606 修行道地经 by Saṃgharaksā 僧伽羅刹 translated by 法护.


### English Texts


Bhikkhu Ānandajoti. Trans. "Analysis of the Ways of Attending to Mindfulness." *The Book of Analysis.* The Sutta Central https://suttacentral.net/vb7/en/anandajoti

Bhikkhu Anālayo. *External Mindfulness*. 15 May 2020. PDF online: doi.org/10.1007/s12671-020-01377-8

Bhikkhu Bodhi. trans. *The Connected Discourses of the Buddha.* Somerville: Wisdom Publications, 2000.

Soma Thera. "The Way of Mindfulness: The Satipatthana Sutta and Its Commentary", Web. Access to Insight, www.accesstoinsight.org/lib/ authors/soma/wayof.html

# Buddhist Concept of Patience with Reference to its Efficacy for Prevention of Interpersonal Conflicts

By Kavinanda

Supervisor: Professor Kapila Abhayawansa

## Introduction

As a proverb "Prevention is always better than curing" goes, it is crucial to address conflicts before they come arise. In daily life, we often interact with people of different characters and habits. When confronted with action we dislike, either for ourselves or for those who are closed to us, such as being harmed, abused, used, misjudged, lied to, betrayed, interrupt, reviled, accused, disturbed, disrespected, ignored, offended, or treated unfairly, the typical reaction we have is anger or strong emotional responses, which frequently result in interpersonal conflict. Interpersonal conflict causes only negative outcomes for both parties involved. And once initiated, they can be challenging to stop. Therefore, it is better to prevent them before they arise.

The most effective way to prevent interpersonal conflict is by practicing patience. Patience is a quality to carry the heart through the turbulence of existence so that it no longer shakes, sinks or lashes out[35]. This means that patience is a quality that enables us to remain calm, unshaken, and composed in the face of any unpleasantness, fostering stability even in turbulent times. Therefore, by practicing patience, we can effectively prevent interpersonal conflict, as we are less likely to react impulsively or be overwhelmed by unpleasant behaviors of others.

## Patience in Ordinary Perspective

Patience is commonly understood as the ability to wait, or endure delay, annoyance, adversity, hardships, or difficulties, without reacting with negative emotions. It is also described as the propensity to wait calmly in the face of frustration, adversity or suffering.[36] In research by Schnitker, there are three types of patience: interpersonal patience, life hardship patience, and

[35] Ajhan, Sucitto. *Parami: Ways to Cross Life's Floods, UK*, Amaravati, 2012, p. 113.

[36] Sara, Schnitker, *An examination of patience and well-being*, Pasadena, USA, 2012, p. 263.

daily hassles patience.[37] Jeffrey R. Stevens and David W. Stephens add that patience is the ability to wait for larger, later rewards. It is also referred to as self-control or delayed gratification.[38] In essence, The general patience involves enduring challenges without giving rise to negative emotions, waiting calmly, and exercising self-control for greater rewards or outcomes. Although patience encompasses various variations in its definition, the behavioral aspect of patience is central, focusing on external actions rather than internal motivations. Consequently, even if someone shows patience with unwholesome intentions or non-virtuous motives, they are still considered as practicing patience in a general sense.

However, Buddhist patience goes beyond behavioral endurance. Chandawimala remarks that "forbearance of pain or suffering due to folly, lack of courage, desire for wealth, hypocrisy or passion etc. are not counted as patience in Buddhist perspective".[39] And also, Sabin Maharjan stresses that "enduring hardships without agitation, in connection with something or someone in order to fulfill one's wish or achieve one's goal is seen as patience but it is not Buddhist patience, for example, a hunter quietly waiting for his prey is seen as patience. And also,, a person who does not get angry only because his situation does not allow it, for example a weak person would not dare to get angry in front of a powerful one, is viewed as patience by the general society, but they are not Buddhist patience".[40] Likewise, Bommarito notes that "Someone who gets angry when insulted but bites their tongue and does not reply might have patience, but they don't have Buddhist patience. Buddhist patience is not simply someone who gets angry and manages not to act on it. There may be moral value in the ability to avoid expressing anger. Buddhist patience is when someone fails to get angry in the first place, he maintains peace of mind during suffering".[41]

[37] Sara, A. Schnitker, An examination of patience and well-being, Pasadena, USA, 2012, pp. 263-266.

[38] Jeffrey R. Stevens and David W. Stephens. *Patience*, Magazine. <https://core.ac.uk/download/pdf/81150362.pdf>

[39] Chandawimala, Rerukane. *Analysis of Perfections.* Kandy: Buddhist Publication Society, 2003. p. 88.

[40] Sabin, Maharjan (Sumana). *The Perfection of Kṣānti in Theravāda and Mahāyāna: A Critical Study*, Ph.D Dissertation. The University of Hong Kong, May 2022, p. 52.

[41] Bommarito, Nicolas. "*Patience and Perspective*" *Philosophy East and West*. Vol 64, No. 2. University of Hawaii. (2014): pp. 271-272.

## The Meaning of Patience from Buddhist Perspective

*Khanti or khantī (Sk. kṣānti, (*√kṣam) *and Teb Soe-pa[42])* in *Pali*, the language of Theravada Buddhist scriptures, is the term for patience. While *khanti* is typically translated as 'patience', Buddhist scholars says that 'patience' might not always be the most accurate translation for *khanti*. The term *khanti* encompasses various nuanced meanings and is often translated in different ways depending on the context of the teachings. Common translations found for *khanti* includes 'patience', 'endurance', 'composure', 'firmness', 'forbearance', 'acceptance', 'forgiveness', 'tolerance', 'holding', 'steadfastness', and 'receptivity'.

Etymologically, *khanti* is derived from the root */khamu* and *'ti'* Suffix. The root *khamu* means 'to endure, to tolerate, to bear or to pardon'. According to grammatical rule, *'u'* of */khamu* is elided and *'m'* of *kham* is changed into *'n'*: *khan+ti= khanti*. The word '*khanti'* with *'ī'* long vowel is also used. It is because that after the word *'khanti'*, if there is a consonant or not combination word (*samāsapada*), to recite easily the word '*khanti*' with *'ī'* long vowel is used.[43] And, *Adhivasana, khamana* and *titikkhā* are the synonyms of *khanti*, meaning 'forbearance', 'forgiveness or 'long-suffering'.[44] Additionally. The opposite word of *Khanti* is *Akkhanti*, often translated as impatience, intolerance, irascibility or unwillingness to forgive.[45] *Khanti* primarily gives the meaning of "to endure, to tolerate, to bear, to suffer, and to forgive".

## The Concept of Patience from Buddhist Perspective

Relying solely on the definition of the term *"khanti"* would not fully encapsulate the concept of *Khanti* in Buddhism. While definitions offer a starting point, comprehending *Khanti* and process involved in the practice of *khanti* require exploring into the broader context of Buddha's teachings and the works of renowned Buddhist scholars.

Several Buddhist scriptures illustrate the concept of *khanti*. Due to the diverse audiences and cultural contexts in which the teachings were given, variations in the expression of *khanti* are evident. However, these all variations primarily convey the essence of "non-anger". For example, in the *Sabbāsava sutta*, *khanti* explicated as endurance (*khamo hoti*) of cold, heat,

[42] Dalai, Lama. *Healing Anger: The Power of Patience from A Buddhist Perspective*, Tran by Geshe Thupten Jinpa, Snow Lion, USA, 1997, p. 15.

[43] Khantisara. *Theravāda Perspective on Khantī*, Thailand, IBC, MA dissertation, 2016, p. 6.

[44] Edited by T.W.Rhysdavids. (Pali Text Society): *Pali-English Dictionary. 1925*, p. 339

[45] Cone, Margaret. A Dictionary of Pali. Part 1, Pali Text Society, Oxford, 2001, p. 750

hunger, and thirst, rude and unwelcome criticism, physical pain such as sharp, severe, acute, unpleasant, disagreeable, and life-threatening, without giving rise the anger.[46] Similarly, in the Mahāhatthipadopamasutta, *khanti* is portrayed as the acceptance of abuse, attack, harassment, or trouble without harboring anger.[47] And, in the *Khantivadi jātaka,* (313), *Khanti* is described as "Not being angry, when being abused, struck, and reviled.[48] Moreover, in the story of the Patient Subduing the Insolent, *khanti* is illustrated as an endurance of insults without becoming angry.[49] Furthermore, in the *Kakacūpama sutta, khanti* is portrayed as enduring physical pain without harboring ill will or anger towards others. [50] In *Dhammapada, khanti* is ascribed as, endurance hardships without anger. It goes, *yō akkosaṃ vadha bandhañca – aduṭṭho yo titikkhati, khanti balaṃ balānikaṃ – tamahaṃ brhūmi brahmaṇa* (399), which can be translated as, he is abused, insulted. tortured, imprisoned and bound up. But he endures all these without anger or without losing his temper. Such an individual who has patience as his power and his army I describe as a true bramana".[51]

Thus, *khanti* simply can be understood as the endurance of hardships without giving rise to anger. It can be easily seen that as soon as anger disappears, patience appears and as soon as anger emerges, patience fades away. For this, Agrawal points out that once the quality of non-anger is lost, the virtue of *khanti* is no longer established[52].

Though *Khanti* is simply understood as the endurance of hardships without giving rise to anger, T. W. R. RhysDavids further adds that *khanti* merely stands alone, and it is frequently associated with other qualities, including *mettā* (loving-kindness), *titikkhā* (forbearance),

---

[46] Bhikkhu Sujato. *Sabbāsavasutta.* <https://suttacentral.net/mn2/en/sujato?lang=en>

[47] Bhikkhu, Sujato. *Mahāhatthipadopamasutta: The Longer Simile of the Elephant's Footprint*, Sutta Central, assessed Feb, 2024. <https://suttacentral.net/mn28/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin>

[48] Cowell, E. B. (ed.). Chalmers, Robert, W. H. D. Rouse, H. T. Francis, R. A. Neil, E. B. Cowell (trans.). 1895 – 1907. *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*. 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press. vol. III, pp. 26-29. <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/jatakatthavannana-313/>

[49] Weragoda Sarada, Thero. *Treasury of Truth: The Dhammapada*, p. 1178. <https://www.buddhistelibrary.org/buddhism-online/e-books/dhammapada-txt.pdf>

[50] Tran by Bhikkhu Sujato. *Kakacūpamasutta: The Simile of the Saw,* Sutta Central*,* assessed Feb, 2024. <https://suttacentral.net/mn21/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin>

[51] Weragoda Sarada, Thero. *Treasury of Truth: The Dhammapada*, p. 1180. <https://www.buddhistelibrary.org/buddhism-online/e-books/dhammapada-txt.pdf>

[52] Mansi, Agrawal. *Patience and Forgiveness: The Meaning of Kṣānti (Pali: Khanti) in the Mahābhārata and the Pali Canon,* Ph.D. Dissertation. Yale University, 2021, p. 51.

*avihiṁsā* (non-violence or absence of cruelty), *akodhana* (gentleness), and *soraccaṁ* (docility), *sovaccassatā* (kind speech).[53] Likewise, Sabin Maharjan, having quoted from the *sedaka sutta,* points out that *khanti* is the quality that should always be practiced with other three qualities, non-violence, loving kindness and compassion. That is because when one is practicing *khanti*, there is non-violence, and one can truly practice *khanti* only when one has cultivated loving kindness and compassion towards oneself and others.[54] And also, in the *Dhammasangini* (1341), the first book of the *Abhidhamma Piṭaka* of the *Theravāda* canon, '*khanti*' is defined as "*yā khanti khamantā adhivāsanatā accaṇḍikaṃ anasurupo attamanatā cittassa ayaṃ vuccati khanti*",[55] which can be translated as , *khanti* is, (1) forbearance and absence of intolerance (*khamanatā*[56]), (2) endurance (*adhivāsanatā*[57]), (3) absence of cruelty and ferocity (*acaṇḍikkaṁ*[58]), (4) absence of rudeness (*anasuropo*[59]), and (5) satisfaction, joy, pleasure of the mind (*attamanatā cittassa*[60]). A Buddhist scholar Bommarito, Stressing the significance of inner peace, notes that Buddhist patience is not simply someone who gets angry and manages not to act on it. There may be moral value in the ability to avoid expressing anger. Buddhist patience is "when someone fails to get angry in the first place, he maintains peace of mind during suffering.[61]

Thus, these highlighted that *khanti* is endurance of any hardships without giving rise to anger, while also encompassing the presence of goodwill (loving kindness, and compassion), the presence of gentleness, the absence of non-violence, alongside the inner peace.

[53] Edited by T. W. Rhysdavids. (Pali Text Society): *Pali-English Dictionary. 1925*, p. 261.

[54] Sabin, Maharjan (Sumana). *The Perfection of Kṣānti in Theravāda and Mahāyāna: A Critical Study*, Ph.D Dissertation. The University of Hong Kong, May 2022, p. 56.

[55] Edited by Muller. *The Dhammasangini*. 1885, p. 230.

[56] Edited by T. W. Rhysdavids. (Pali Text Society): *Pali-English Dictionary. 1925*, p. 263

[57] Ibid, p. 37.

[58] Ibid, P. 603.

[59] Ibid, p. 38

[60] Ibid, p. 29

[61] Bommarito, Nicolas. "*Patience and Perspective*" *Philosophy East and West*. Vol 64, No. 2. University of Hawaii. (2014): pp. 271-272.

**The Nature of *Khanti***

While comprehending the meaning and concept of patience is important, solely relying on this understanding may prove insufficient. Hence, it becomes important to delve deeper into the nature of patience, exploring its essence to gain a more comprehensive understanding.

The commentator, Acariya Dhammapala, provides a comprehensive understanding of the nature of *khanti*, describing it as,

(1) *Khanti* has the characteristic of acceptance (*khamaṇalakkhaṇā khantipāramī*).

(2) *Khanti* has the function of endurance desirable and undesirable (*iṭṭhāniṭṭhasahanarasā*).

(3) *Khanti* is manifested by tolerance and non-opposition (*adhivāsanapaccupaṭṭhānā,avirodhapaccupaṭṭhānā*).

(4) The proximate cause of *khanti* is to see the things as they really are *(yathābhūtadassanapadaṭṭhānā*)".[62]

Dhammapala elaborates that, *khanti* enables one to endure all unpleasantness without aversion or anger, accompanied by compassion and skillful means.[63] *Khanti* opposes defilement such as greed, hatred, and delusion, and opposes unwholesome qualities such as craving, conceit, views, malice, denigration, domineering, envy, stinginess, craftiness, hypocrisy, obstinacy, presumption, vanity, negligence, slot, etc, accepting both the desirable and undesirable aspects of life.[64]

Following Acariya Dhammapala's words, Chandawimala (2003-88) stresses, "patience involves calm endurance in the face of oppression related to various discomforts, such as cold, heat, hunger, thirst, illnesses, and painful experiences caused by the behavior of others. But true patience (*khanti*) goes beyond mere endurance and is not motivated by folly, lack of courage, passion, hypocrisy, or material desires. It is the mentality dominated by non-anger, tolerant of the crimes committed by others and softened with an encompassing attitude of compassion and efficiency in means."[65]

[62] Acariya, Dhammapala. *A Treatise on the Paramis: The Commentary to the Cariyapitaka*, Tran from the Pali by Bhikkhu Bodhi, Buddhist Publication Society, 2005, p. 7.

[63] Ibid, p. 5.

[64] Ibid, pp. 7-25.

[65] Chandawimala, Rerukane. *Analysis of Perfections.* Kandy: Buddhist Publication

In essence, *Khanti* is the endurance of hardships without reacting with anger; While also encompassing the acceptance of both favorable and unfavorable as circumstances, opposing the unwholesome qualities such as craving, conceit, views, malice, denigration, domineering, envy, stinginess, craftiness, hypocrisy, obstinacy, presumption, vanity, negligence, slot, etc, embracing the wholesome qualities such as loving-kindness, forbearance, non-violence, gentleness, docility, and kind speech, and alongside the presence of inner peace. Importantly, anger is the antithesis of khanti, that is because when the anger arises, all the other qualities disappear. Conversely when the anger disappears, all the other qualities appear. Therefore, *khanti* should be understood as enduring hardships without giving rise to anger, while encompassing a collection of positive qualities.

**Interpersonal Conflicts and Practicing Patience**

Interpersonal conflict is the conflicts connected with relationship between two people[66]. Interpersonal conflict often stream from an inability to tolerate the other person‘s unpleasant actions, such as feeling harmed, interrupt/disturbed, disrespected, accused, abused, misjudged, used, lied to, betrayed, reviled, ignored, offended, or treated unfairly, etc. Typically, when faced such actions, individuals respond with anger or strong emotional, leading to conflicts. Upon closer examination, it becomes clear that conflicts are not solely caused by the actions of others but are significantly influenced by our way of responding. For example, arguments or fights occur only when we choose to engage in them, whether verbally, physically, or mentally. There's a saying that "One hand cannot clap," meaning that if one refrains from reacting in the same manner to the unpleasant actions of others, or if one has self-control, conflicts can be avoided.

One of the best ways to refrain from reacting with violence to the unpleasant actions of others is to exercise self-control or to void reacting with strong emotion such as anger. This is illustrated in the Kakacūpama sutta[67], the story of the mistress Vedehikā and her maid Kāli, which suggests that unless one eliminates anger, there will inevitably be occasions in life one reacts with violence, resulting in conflict. Therefore, the best way to void reacting violently is

---

Society, 2003. p. 88.

[66] Oxford Learner’ s Dictionaries, assessed Feb, 2024. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/interpersonal?q=interpersonal>>

[67] Tran by Bhikkhu Sujato. *Kakacūpamasutta: The Simile of the Saw,* Sutta Central, assessed Feb, 2024. <https://suttacentral.net/mn21/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin>

to eliminate anger. And Practicing patience the the best way to eliminate anger, as the as the essence of practicing patience lies in enduring hardships without giving rise to anger, maintaining self-control, refraining from retaliatory violence, and embracing the positive qualities such as compassion, loving kindness, forbearance, gentleness and kind speech, and alongside the present of inner peace.

**Conclusion**

In essence, patience serves as a powerful tool for conflict prevention in interpersonal relationships. By embodying the qualities of patience, such as self-control, forbearance, compassion, gentle speech, and gentleness, individuals can foster harmony and mutual respect, thereby creating a good environment for healthy relationships. Through the practice of patience, individuals can handle interpersonal conflicts, fostering greater understanding, connection, and harmony in their interactions with others.

# The Purpose of Aspiration in the Mahāyāna Buddhism

By Maria Vasylieva

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Mattia Salvini

Although Buddhism is counted among the five world religions, it is not a theistic system. It is viewed primarily as philosophy and often compared with science. Despite this secular dimension, devotional and inspirational texts are an important aspect of Buddhist practice. Among them, there are four main categories: supplications (Skt. *adhyeṣaṇā*, *prārthanā*, Tib. *gsol ba 'debs pa*, *gsol 'debs*), praises (Skt. *stotra*, *praśaṃsā*, Tib. *bstod pa*, *bsngags pa*), dedications (Skt. *pariṇāmanā*, Tib. *bsngo ba*), and aspirations (Skt. *praṇidhāna*, Tib. *smon lam*). This article will focus on the fourth category—that of aspirations—to contextualize them within the framework of Mahāyāna Buddhism as a method of the bodhisattva practice.

The Sanskrit word *praṇidhāna* carries many meanings, such as resolve, wish, commitment, effort, prayer, aspiration, vow, endeavor, and so on. Within the Mahāyāna, this term is closely associated with the bodhisattva's resolve to become awakened. That said, *praṇidhāna* is not a strictly Mahāyāna—nor even a strictly Buddhist—concept. For example, the *Yoga Sūtras* of Patañjali (c. 2nd BCE–4 CE) cite *īśvarapraṇidhāna*, i.e., "*praṇidhāna* towards the lord (*īśvara*)," as one of the five *niyama*s (Skt., virtuous habits, behaviors, or ethical observances).[68] In that context, *praṇidhāna* carries the primary sense of "commitment" towards the supreme deity.

In the Buddhist context, the practice of *praṇidhāna*s is based on the fundamental principle of dependent origination (Skt. *pratītyasamutpāda*, Tib. *rten 'brel du 'bjung ba*). This principle implies that all phenomena do not appear without causes. Neither they are caused by an uncaused and permanent creator—energy, time, nature, or a god. They appear when corresponding causes and conditions come together. As it is said in the Pāli *Assutavāsutta*,

When this is, that appears.

With the arising of this, that arises.

When this is not, that does not arise.

[68] See explanation of the Sūtra II.1. *tapaḥ-svādhyāyeśvara-praṇidhānāni kriyā-yogaḥ* [Kriyā-yoga, the path of action, consists of self-discipline, study, and dedication to the Lord], "Dvitīyaḥ sādhana-pādaḥ" [Chapter II: Practice] in Bryant 2009 (e-book ed.).

With the cessation of this, that ceases.[69]

It means all phenomena are conditioned. Results appear from the corresponding causes. When there are no such causes, there is no result. However, when corresponding causes and conditions come together, it is impossible for the result not to appear. It implies that to attain a desired result, one needs to create corresponding causes. In this sense, *praṇidhāna* creates a cause needed for the attainment of the desired result.

The origins of *praṇidhāna* can be traced back to the early Buddhist sūtras where *paṇidhi* (Pāli, aspiration, request, prayer, and resolve) occurs frequently.[70] Also the *Jātaka* and *Avadāna* tales, accounts of the earlier lives of Śākyamuni Buddha and other bodhisattvas, and the *Mahāvastu*, a text of the Mahāsāṃghika Lokottaravāda school, present *praṇidhānacaryā* as a resolve to attain awakening.[71]

In Mahāyāna Buddhism, *praṇidhāna* is featured as a bodhisattva ideal and as a crucial component of the path to Buddhahood. *Mahābodhipraṇidhāna* (Tib. *byang chub chen por smon pa*)—the "resolve for the great awakening" generated by a bodhisattva - is a central concept in Mahāyāna. Moreover, the *Daśabhūmikasūtra*[72] provides a list of the ten great aspirations (Skt. *daśamahāpraṇidhānāni,* Tib. *smon lam chen po bcu*), which bodhisattvas continuously make on the first bodhisattva *bhūmi*[73] called Pramuditā (Tib. Rab tu dga' ba), i.e., "Perfect Joy." These ten are also summarized in the *Bodhisattvabhūmi*[74] of Ārya Asaṅga (300–370). The condensed meaning of them is as follows:

1. To serve all buddhas without exception, bodhisattvas make a great aspiration to render great service and make great offerings to all buddhas who will appear in all eons.

---

[69] Assutavāsutta" [Sutta "Unlearned" ] (61) of *Mahāvagga* (7), *Saṃyutta Nikāya* (12). SN 12.61: *'iti imasmiṃ* sati idaṃ hoti, imassuppādā idaṃ uppajjati; imasmiṃ asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.

[70] There are too many instances to give an exhaustive list; to name a few examples: "Bījasutta" [Sutta "A Seed" ] (104) of Samaṇasaññāvagga (11), Aṅguttara Nikāya (10). AN 10.104; "Giñjakāvasathasutta" [Sutta " "In the Brick Hall" ] (13) of Dutiyavagga (2), Saṃyutta Nikāya (14). SN 14.13; Kusalākusalapaṭisandahanakathā" [ "Of the Mutual Consecutiveness of Good and Bad" ] of Cuddasamavagga, Anusayapaṇṇāsaka, Kathāvathu. Kv 14.1, etc.

[71] Shiraishi 301 − 306.

[72] Daśabhūmikasūtra (Rahder 14 − 16); 'Phags pa sa bcu pa'i mdo (Āryadaśabhūmikasūtra) [The Noble Sūtra on the Ten Bhūmis" ]. Tōh 44-31, Sde dge bka' 'gyur, vol. 36, ff. 177r1 − 179v1.

[73] Bhūmi (Skt., Tib. sa), lit. the "ground" in which qualities grow, refers to the stages a bodhisattva traverses on the path to awakening. There are ten bhūmis of the bodhisattva path, with the eleventh being buddhahood.

[74] Asaṅga. Bodhisattvabhūmi (Dutt 187); Asaṅga. Rnal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa [From the Bhūmis of Spiritual Practice: The Bhūmi of a Bodhisattva]. Tōh 4037, Sde dge bstan 'gyur, vol. 129, f. 145v1 − 4.

2. To uphold the Dharma taught by all the buddhas, obtain awakening, and preserve the Dharma of all the buddhas, bodhisattvas make a great aspiration to uphold the Dharma of all the buddhas.
3. To come into the presence of all the buddhas, make offerings to them, serve them, receive the Dharma, etc., bodhisattvas make a great aspiration to be in the presence of all buddhas until they pass into nirvāṇa.
4. To accomplish the immeasurable vast extent of bodhisattva conduct, assemble all the *pāramitā*s,[75] train on all the *bhūmi*s, and acquire all the factors of awakening,[76] bodhisattvas make a great aspiration to accomplish the practice of bodhicitta throughout all eons.
5. In order that all beings become completely ripened, enter the Dharma, follow the path without interruption, and be brought to Buddhahood, bodhisattvas make a great aspiration to ripen the nature of all beings throughout all eons.
6. In order that their magical emanations may enter every assembly in every single world in the ten directions while having the wisdom that perceives their particularities, bodhisattvas make a great aspiration to enter those worlds for the sake of purification throughout all eons.
7. To have limitless purified Buddhafields where there is the attainment of the path of purification that removes all afflictions, bodhisattvas make a great aspiration to purify Buddhafields throughout all eons.
8. To be dedicated to the single intention of all bodhisattvas, gather the roots of virtue, have the same goal as all bodhisattvas and be always inseparably accompanied by them; receive teachings of the buddhas and obtain their power and wisdom, as well as have the uninterrupted practice of bodhisattva conduct, bodhisattvas make a great aspiration to

[75] Pāramitā (Skt., Tib. pha rol tu phin pa) is a quality of "transcendent perfection." Ten such qualities are: (1) generosity (Skt. dāna, Tib. sbyin pa); (2) discipline (Skt. śīla, Tib. tshul khrims); (3) patience (Skt. kṣānti, Tib. bzod pa); (4) heroic effort, or diligence (Skt. vīrya, Tib. brtson 'grus); (5) meditative concentration (Skt. dhyāna, Tib. bsam gtan); and (6) wisdom (Skt. prajñā, Tib. shes rab) that comprise the training of a bodhisattva. The sixth pāramitā can be further divided into four: (7) the skillful means (Skt. upāyakauśala, Tib. thabs la mkhas pa); (8) power (Skt. bala, Tib. stobs); (9) aspiration (Skt. praṇidhāna, Tib. smon lam); and (10) primordial wisdom (Skt. jñāna, Tib. ye shes), resulting in ten pāramitās.

[76] Factors of awakening are seven elements essential for attaining awakening (Skt. saptabodhyaṅga, Tib. byang chub kyi yan lag bdun) and belong to the thirty-seven factors of awakening practiced on the path of seeing: (1) mindfulness (Skt. smṛti, Tib. dran pa); (2) discernment of phenomena (Skt. dharmapravicaya, Tib. chos rab tu rnam par 'byed pa); (3) diligence (Skt. vīrya, Tib. brtson 'grus); (4) joy (Skt. prīti, Tib. dga' ba); (5) pliancy (Skt. praśrabdhi, Tib. shin tu sbyangs pa); (6) samādhi (Skt., Tib. ting nge 'dzin); and (7) equanimity (Skt. upekṣā, Tib. btang snyoms).

accomplish the Mahāyāna throughout all eons. In accordance with the *Bodhisattvabhūmi*, the eighth great aspiration is a wish to enter the Mahāyāna by having the same intentions and deeds as all bodhisattvas.[77]

9. In order to practice the bodhisattva conduct dwelling within the irreversible wheel[78] (i.e., the wheel of Mahāyāna teachings), have meaningful activities of body, speech, and mind that bring faith in the Dharma, attainment of wisdom, and freedom from afflictions, attain a body that is like a wish-fulfilling jewel, and practice all the conduct of the bodhisattvas, bodhisattvas make a great aspiration so that all their practice of the irreversible wheel be fruitful throughout all eons. In accordance with the *Bodhisattvabhūmi*, the ninth great aspiration means a wish that all righteous activities of the bodhisattvas be fruitful.[79]
10. In order to attain Buddhahood in all worlds, manifest as a buddha in all the realms of beings in accordance with bodhisattvas' wishes and teach the presentation of all the qualities in the *bhūmi*s of great wisdom, bodhisattvas make a great aspiration to have the higher knowledge[80] of great wisdom in the attainment of Buddhahood throughout all eons. In accordance with the *Bodhisattvabhūmi*, the tenth aspiration means a wish to attain unsurpassed, complete, and perfect Buddhahood.[81]

These ten aspirations are understood as the essence of the aspirations and deeds of all past, present, and future buddhas.

---

[77] Asaṅga. Bodhisattvabhūmi (Dutt 187): sarvabodhisattvaikāśayaprayogatāyai mahāyānāvataraṇatāyai mahāpraṇidhānam; Asaṅga. Rnal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa, Sde dge bstan 'gyur, vol. 129, f. 145v4: theg pa chen po la 'jug par bya ba'i phyir byang chub sems dpa' thams cad dang | bsam pa dang sbyor ba gcig par bya ba'i smon lam chen po.

[78] Daśabhūmikasūtra (Rahder 16): utāvivartyacakrasamārūḍhabodhisatvacaryācaraṇaya; 'Phags pa sa bcu pa'i mdo, Sde dge bka' 'gyur, vol. 36, f. 178v7: phyir mi ldog pa'i khor lo la yang dag par gnas shing byang chub sems dpa'i spyod pa spyad pa.

[79] Asaṅga. Bodhisattvabhūmi (Dutt 187): abandhyasarva-samyakprayogatāyai mahāpraṇidhānam; Asaṅga. Rnal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa, Sde dge bstan 'gyur, vol. 129, f. 145v5: yang dag pa'i sbyor ba thams cad 'bras bu yod par bya ba'i smon lam chen po.

[80] Refers to the six kinds of the higher knowledge (Skt. ṣaḍabhijñā, Tib. mngon par shes pa drug): (1) knowledge of magical activities (Skt. ṛddhividhijñāna or ṛddhiviṣayajñāna, Tib. rdzu 'phrul gyi bya ba zhes pa); (2) divine hearing (divyaśrotrajñāna, lha'i snyan); (3) knowledge of the minds of others (cetaḥparyāyajñāna or paracittajñāna, pha rol gyi sems shes pa); (4) recollection of one's past lives (pūrvanivāsānusmṛtijñāna, sngon gyi gnas rjes su dran pa shes pa); (5) knowledge of the death and rebirth of beings (cyutupapādajñāna) also called divine eye (divyacakṣu, lha'i spyan); and (6) knowledge of the exhaustion of defilements (āsravakṣayajñāna, zag pa sad pa shes pa).

[81] Asaṅga. Bodhisattvabhūmi (Dutt 187): anuttarasamyaksaṃbodhyabhisaṃbodhāya mahāpraṇidhānam; Asaṅga. Rnal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa, Sde dge bstan 'gyur, vol. 129, f. 145v4: bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub mngon par rdzogs par byang chub par bya ba'i smon lam chen po'o.

Moreover, as a component of the bodhisattva path, *praṇidhāna* is the eighth of the ten *pāramitā*s—*praṇidhānapāramitā* (Skt., Tib. *smon lam gyi pha rol tu phyin pa*), transcendence of aspiration, that is perfected on the eighth *bhūmi* called Acalā (Tib. Mi g.yo ba), i.e., "Immovable." Although bodhisattvas make aspirations throughout the bodhisattva path, on the eighth *bhūmi* the *pāramitā* of aspiration becomes preeminent because, here, as Candrakīrti (c. 600–650) says in his *Madhyamakāvatārabhāṣya*, all countless aspirations made throughout the bodhisattva path become "completely purified. Thus, the *pāramitā* of aspiration becomes greatly increased."[82]

Moreover, different types of *praṇidhāna* can be classified into three groups in relation to the agents who perform them. The first is the *pūrvapraṇidhāna* (Tib. *sngon gyi smon lam*), i.e., "former aspiration" towards the awakening as buddhas in the time of them being bodhisattvas. The *pūrvapraṇidhāna*s of the present buddhas, such as Śākyamuni, Amitābha,[83] Akṣobhya,[84] and others, are recounted in the *Karuṇāpuṇḍarīkasūtra*,[85] while *Bhadrakalpikasūtra*[86] contains a section devoted to the *pūrvapraṇidhāna*s of the next buddhas among the one thousand buddhas of our Fortunate Eon (Skt. *bhadrakalpa*, Tib. *bskal pa bzang po*). For example, the *pūrvapraṇidhāna* of the bodhisattva Maitreya is recounted thus:

[82] Candrakīrti. Dbu ma la 'jug pa'i bshad pa zhes bya ba (Madhyamakāvatārabhāṣyanāma) [An Explanation of "Entering into the Middle Way"]. Tōh 3862, Sde dge bstan 'gyur, vol. 102, f. 326r3 − 4: 'di yi smon lam shin tu dag 'gyur zhing| |rgyal ba rnams kyis 'gog las slong bar mdzad| |'dis sems dang po bskyed par gyur pa na smon lam chen po bcu la sogs pa smon lam 'bum phrag grangs med pa phrag bcu gang dag mngon par btab pa de dag 'di la yongs su dag par 'gyur bas 'di'i smon lam gyi pha rol tu phyin pa ches lhag par 'gyur ro, i.e., "The innumerable hundreds of thousands of aspirations which they made in the context of the first resolve, such as the ten great aspirations, and so on, now become completely purified. Thus, the pāramitā of aspiration becomes greatly increased."

[83] Amitābha (Skt., Tib. Snang ba mtha' yas), or "Boundless Light," the central buddha of the lotus family (Skt. padmakula, Tib. pad ma'i rigs).

[84] Akṣobhya (Skt., Tib. Mi bskyod pa), or "The Unshakeable," the central buddha of the vajra family (Skt. vajrakula, Tib. rdo rje'i rigs).

[85] 'Phags pa snying rje pad ma dkar po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Āryakaruṇāpuṇḍarīkanāmamahāyānasūtra) [The Noble Mahāyāna Sūtra "White Lotus of Compassion"]. Tōh 112.

[86] 'Phags pa bskal ba bzang po pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Āryabhadrakalpikanāmamahāyānasūtra) [The Noble Mahāyāna Sūtra "The Fortunate Eon"]. Tōh 94.

Bodhisatva Maitreya, when he was A cakravartin king named Vairocana First aspired to achieve awakening when he invited The Sugata Mighty Prowess (Mthu chen) to the midday meal.[87]

This type of *praṇidhāna* is not to be confused with the *vyākaraṇa* (Tib. *lung du bstan pa*), i.e., a prophecy regarding the future awakening. For example, the *Āryadīpaṃkaravyākaraṇasūtra*[88] recounts a story of Śākyamuni Buddha who, when he was a young brahmin called Megha, met Dīpaṃkara[89] Buddha, offered him his hair to step on and five blue lotuses. Then Dīpaṃkara Buddha made a prophecy about his future awakening. At that time, Megha was already a bodhisattva who formerly served countless buddhas.

The second *praṇidhāna* group is that of the great bodhisattvas (such as Avalokiteśvara,[90] Mañjuśrī,[91] Samantabhadra,[92] and so forth). It is characterized by their compassionate aspiration to liberate beings from suffering and lead them to awakening. For this purpose, instead of entering nirvāṇa, these bodhisattvas make aspirations to remain in saṃsāra to bring all uncountable beings to complete and perfect Buddhahood . The goal of such aspirations is always the ultimate benefit of all beings—their perfect awakening.

The third group of *praṇidhāna* is "determination" or "aspiration" that is no longer limited to the great bodhisattvas but is a component of the bodhisattva path. In the sense of wishing for the ultimate goal that all beings will attain perfect Buddhahood , the core aspiration in the Mahāyāna is bodhicitta (Tib. *byang chub sems*), i.e., "the awakening mind." Thus, in the *Abhisamayālaṃkāra* of Bodhisattva Maitreyanātha, *cittotpāda* (Tib. *sems bskyed pa*), i.e., "generation of the mind [towards awakening]" is defined as "a wish to attain complete and

[87] Skilling and Saerji, "How the Buddhas of the Fortunate Eon First Aspired to Awakening" 249.

[88] 'Phags pa mar me mdzad kyis lung bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Āryadīpaṃkaravyākaraṇanāmamahāyānasūtra) [The Noble Mahāyāna Sūtra "The Prophecy of Dīpaṃkara"]. Tōh 188, Sde dge bka' 'gyur, vol. 61, ff. 191v1 − 199v5. Also see Matsumura 81 − 74.

[89] Dīpaṃkara (Skt., Tib. Mar me mzad), or "Lamp Lightener," is the first of a list of eighteen buddhas who preceded Buddha Śākyamuni.

[90] Avalokiteśvara (Skt., Tib. Spyan ras gzigs dbang phyug), or "The Lord who Looks Down," one of the eight great bodhisattvas. He is considered an embodiment of the compassion of all the buddhas.

[91] Mañjuśrī (Skt., Tib. 'Jam dpal dbyang), or "Gentle Glory," one of the eight great bodhisattvas. He is considered an embodiment of the wisdom of all the buddhas.

[92] Samantabhadra (Skt., Tib. Kun tu bzang po), or "Entirely Good," one of the eight great bodhisattvas. He is renowned for the vastness of his offerings and aspirations.

perfect awakening for the benefit of others."[93] Moreover, Śāntideva (c. 685–763) in his *Bodhicaryāvatāra* says that bodhicitta should be understood as being of two kinds: *bodhipraṇidhicitta* (Tib. *byang chub smon pa'i sems*), i.e., "the mind aspiring towards awakening," commonly known as "bodhicitta of aspiration" (Skt. *praṇidhicitta*, Tib. *smon pa'i sems*), and *bodhiprasthāna* (Tib. *byang chub 'jug pa*), i.e., "proceeding towards awakening,"[94] commonly known as "bodhicitta of application" (Skt. *prasthānacitta*, Tib. *'jug pa'i sems*). The difference between these two types of bodhicitta should be understood as a wish to go and actual going.[95] In this way, the bodhicitta of aspiration is perceived as a resolve to attain awakening for the sake of beings, while the bodhicitta of application implies active engagement in the practice of *pāramitā*s to achieve this goal.

Apart from these general aspirations, bodhisattvas on the *bhūmi*s also make special aspirations and take vows that they will fulfill at the time of their great awakening. For example, Bhaiṣajyagurubuddha, commonly known as the "Medicine Buddha" (Tib. Sangs rgyas sman bla), vowed as a bodhisattva to be able to completely free all beings from sufferings, illnesses, and poverty, and in relation to this made twelve special aspirations.[96] These twelve aspirations are also recounted in the Mahāyāna sūtra

[93] Maitreyanātha. Abhisamayālaṃkāra, v. 1.18 (Wogihara 25): cittotpādaḥ parārthāya samyaksambodhikāmatā; Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan zhes bya ba bzhugs so (Abhisamayālaṃkāranāmaprajñāpāramitopadeśaśāstrakārikā) [A Treatise of Instructions on the Perfection of Wisdom "The Ornament for Clear Realizations"]. Tōh 3786, Sde dge bstan 'gyur, vol. 80, f. 2v5: sems bskyed pa ni gzhan don phyir| |yang dag rdzogs pa'i byang chub 'dod, i.e., "bodhicitta is a wish to attain complete and perfect awakening for the benefit of others."

[94] Śāntideva. Bodhicaryāvatāra, v.1.15 (La Vallée Poussin 23): tad bodhicittaṃ dvividhaṃ vijñātavyaṃ samāsataḥ bodhipraṇidhicittaṃ ca bodhiprasthānam eva ca; Śāntideva, Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa (Bodhisattvacaryāvatāra) [Entering into the Conduct of a Bodhisattva]. Tōh 3871, Sde dge bstan 'gyur, vol. 105, ff. 2v4 − 5: byang chub sems de mdor bsdus na| |rnam pa gnyis su shes bya ste| |byang chub smon pa'i sems dang ni| | byang chub 'jug pa nyid yin no.

[95] Śāntideva. Bodhicaryāvatāra, v.1.16. (La Vallée Poussin 24): gantukāmasya gantuś ca yathā bhedaḥ pratīyate | tathā bhedo 'nayor jñeyo yāthāsaṃkhyena paṇḍitaiḥ; Śāntideva. Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa, Sde dge bstan 'gyur, vol. 105, ff. 2v5 − 6: 'gro bar 'dod dang 'gro ba yi| |bye brag ji ltar shes pa ltar| |de bzhin mkhas pas 'di gnyis kyi| |bye brag rim bzhin shes par bya, i.e., "Just as one understands the difference / Between someone who wishes to go and someone who is going,/ In the same way the learned ones should understand in due order/ The difference between these two."

[96] 'Phags pa bcom ldan 'das sman gyi bla ba'i ḍurya'i 'od gyi smon lam gyi khyad par rgyas pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Āryabhagavānbhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhasya pūrvapraṇidhānaviśeṣavistāranāmamahāyānasūtra) [The Noble Mahāyāna Sūtra "The Detailed Account of the Previous Aspirations of the Bhagavat Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabha"]. Tōh 504.

*Saptatathāgatapūrvapraṇidhānaviśeṣavistāra*[97] that gives a detailed account of previous aspirations of the seven buddhas, such as Suparikīrtitanāmadheyaśrīrāja (Tib. Mtshan legs par yongs bsgrags dpal gyi rgyal po), and others. Among the aspirations of the buddhas-to-be, there are aspirations to generate pure Buddhafields in which beings can dedicate themselves to the Dharma practice without any hindrance and thus quickly attain Buddhahood. The qualities of the Buddhafields that each of the buddhas generates upon attaining awakening correlate with the aspirations they made when practicing bodhisattva conduct. Although each buddha dwells in a buddhafield endowed with immeasurable qualities, the most known among them is Sukhāvatī,[98] the buddhafield of Amitābha Buddha. Its qualities are recounted in the *Amitābhavyūha*[99] and *Sukhāvatīvyūha*[100] Mahāyāna sūtras.

Overall, the significance of a bodhisattva's aspiration—its scope, power, functions, and results both within the framework of the bodhisattva path and at the time of complete awakening - cannot be overstated. Bodhisattvas earnestly dedicate themselves to the practice of aspirations because all their achievements and qualities arise in accordance with what they aspire for. As it is said in the Mahāyāna sūtra *Mañjuśrībuddhakṣetraguṇavyūha*,

All dharmas are conditioned

And depend on the root of one's intentions.

Whatever aspirations someone makes

The corresponding results will be achieved.[101]

[97] 'Phags pa de bzhin gshegs pa bdun gyi sngon gyi smon lam gyi khyad par rgyas pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Āryasaptatathāgatapūrvapraṇidhānaviśeṣavistāranāma mahāyānasūtra) [The Noble Mahāyāna Sūtra "The Detailed Account of the Previous Aspirations of the Seven Thus-Gone Ones"]. Tōh 503, Sde dge bka' 'gyur, vol. 87, ff. 261v1 − 263r7.

[98] Sukhāvatī (Skt., Tib. De ba can), or "Blissful," buddhafield of the Buddha Amitābha.

[99] 'Phags pa 'od dpag med kyi bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Āryāmitābhavyūhanāmamahāyānasūtra) [The Noble Mahāyāna Sūtra "The Array of Amitābha"]. Tōh 49.

[100] 'Phags pa bde ba can gyi bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Āryasukhāvatīvyūhanāmamahāyānasūtra) [The Noble Mahāyāna Sūtra "The Display of the Pure Land of Sukhāvatī"]. Tōh 115.

[101] 'Phags pa 'jam dpal gyi sangs rgyas kyi zhing gi yon tan bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Āryamañjuśrībuddhakṣetraguṇavyūhanāmamahāyānasūtra) [The Noble Mahāyana Sūtra "The Array of Virtues of Mañjuśrī's Buddhafield"]. Tōh 59, Sde dge bka' 'gyur, vol. 41, f. 279r5: chos rnams thams cad rkyen bzhin te| |'dun pa'i rtsa la rab tu gnas| |gang gis smon lam ci btab pa| |de 'dra'i 'bras bu thob par 'gyur.

**Bibliography**

*'Phags pa 'od dpag med kyi bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (*Āryāmitābhavyūhanāmamahāyānasūtra*) [*The Noble Mahāyāna Sūtra "The Array of Amitābha"*]. Tōh 49, *Sde dge bka' 'gyur*: vol. 39, 237v1–270v2.

*'Phags pa bcom ldan 'das sman gyi bla ba'i ḍurya'i 'od gyi smon lam gyi khyad par rgyas pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (*Āryabhagavānbhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhasya pūrvapraṇidhānaviśeṣavistāranāmamahāyānasūtra*) [*The Noble Mahāyāna Sūtra "The Detailed Account of the Previous Aspirations of the Bhagavat Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabha"*]. Tōh 504, *Sde dge bka' 'gyur*: vol. 87, 274r1–283v7.

*'Phags pa bde ba can gyi bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (*Āryasukhāvatīvyūhanāmamahāyānasūtra*) [*The Noble Mahāyāna Sūtra "The Display of the Pure Land of Sukhāvatī"*]. Tōh 115, *Sde dge bka' 'gyur*: vol. 51, 195v4–200r2.

*'Phags pa bskal ba bzang po pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (*Āryabhadrakalpikanāmamahāyānasūtra*) [*The Noble Mahāyāna Sūtra "The Fortunate Aeon"*]. Tōh 94, *Sde dge bka' 'gyur*: vol. 45, 1r1–340v2.

*'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po* (*Āryabhadracaryāpraṇidhānarāja*) [*The Noble Kinglike Aspiration for Good Conduct*]. Tōh 1095, *Sde dge bka' 'gyur*: vol. 102, 262v5–266r3.

*'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po* (*Āryabhadracaryāpraṇidhānarāja*) [*The Noble Kinglike Aspiration for Good Conduct*]. Tōh 1095, *Sde dge bka' 'gyur*: vol. 102, 262v5–266r3.

*'Phags pa de bzhin gshegs pa bdun gyi sngon gyi smon lam gyi khyad par rgyas pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (*Āryasaptatathāgatapūrvapraṇidhānaviśeṣavistāranāma mahāyānasūtra*) [*The Noble Mahāyāna Sūtra "The Detailed Account of the Previous Aspirations of the Seven Thus-Gone Ones"*]. Tōh 503, *Sde dge bka' 'gyur*: vol. 87, 248v1–273v7.

*'Phags pa mar me mdzad kyis lung bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (*Āryadīpaṃkaravyākaraṇanāmamahāyānasūtra*) [*The Noble Mahāyāna Sūtra "The Prophecy of Dīpaṃkara"*]. Tōh 188, *Sde dge bka' 'gyur*: vol. 61, 191v1–199v5.

*'Phags pa sa bcu pa'i mdo*, or *Shin tu rgyas pa chen po'i mdo sangs rgyas phal po che zhes bya ba las sa bcu pa'i le'u* (*Āryadaśabhūmikasūtra* or *Buddhāvataṃsakanāmamahāvaipulyasūtrāt daśabhūmikaḥ paṭalaḥ*) [*The Noble Sūtra on the Ten Bhūmis* or *The Ten Bhūmis Chapter from the Mahāvaipulya Sūtra "Ornaments of the Buddhas"*]. Tōh 44-31, *Sde dge bka' 'gyur*: vol. 3, 177r1–179v1.

*'Phags pa snying rje pad ma dkar po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (*Āryakaruṇāpuṇḍarīkanāmamahāyānasūtra*) [*The Noble Mahāyāna Sūtra "White Lotus of Compassion"*]. Tōh 112, *Sde dge bka' 'gyur*: vol. 50, 129r1–296v2.

"Assutavāsutta" [Sutta "Unlearned"] (61) of *Mahāvagga* (7), *Saṃyutta Nikāya* (12). SN 12.61. https://mail.dhammatalks.net/suttacentral/sc2016/sc/pi/sn12.61.html

"Bījasutta" [Sutta "A Seed"] (104) of *Samaṇasaññāvagga* (11), *Aṅguttara Nikāya* (10). AN 10.104. https://mail.dhammatalks.net/suttacentral/sc2016/sc/pi/an10.104.html

"Giñjakāvasathasutta" [Sutta "In the Brick Hall"] (13) of *Dutiyavagga* (2), *Saṃyutta Nikāya* (14). SN 14.13. https://mail.dhammatalks.net/suttacentral/sc2016/sc/pi/sn14.13.html

"Kusalākusalapaṭisandahanakathā" ["Of the Mutual Consecutiveness of Good and Bad"] of *Cuddasamavagga*, *Anusayapaṇṇāsaka*, *Kathāvathu*. Kv 14.1. https://suttacentral.net/kv14.1/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin

Asaṅga. *Rnal 'byor spyod pa'i sa* (*Yogācārabhūmi*) [*The Levels of Spiritual Practice*]. Tōh 4035–4042, *Sde dge bstan 'gyur*: vol.127, 1v1–vol. 132, 68v7.

Bryant, Edwin F. *The Yoga Sūtras of Patañjali: A New Edition, Translation and Commentary*. New York: North Point Press, 2009. E-book edition.

Candrakīrti. *Dbu ma la 'jug pa'i bshad pa zhes bya ba* (*Madhyamakāvatārabhāṣyanāma*) [*An Explanation of "Entering into the Middle Way"*]. Tōh 3862, *Sde dge bstan 'gyur*: vol. 102, 220v1–348r7.

Dutt, Nalinaksha, ed. *Bodhisattvabhumi*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1966.

La Vallée Poussin, Louis de, ed. *Prajñākaramatī's commentary to the Bodhicaryāvatāra of Çāntideva*. Calcutta: Asiatic Society, 1901.

Maitreyanātha. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan zhes bya ba bzhugs so* (*Abhisamayālaṃkāranāmaprajñāpāramitopadeśaśāstrakārikā*) [*A Treatise of Instructions on the Perfection of Wisdom "The Ornament for Clear Realizations"*]. Tōh 3786, *Sde dge bstan 'gyur*: vol. 80, 1r1–13r7.

Matsumura, Junko. "An Independent Sūtra on the Dīpaṃkara Prophecy: Tibetan Text and English Translation of the *Ārya-dīpaṃkaravyākaraṇa-nāma-mahāyāna-sūtra*." *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*, vol. 15, 2011, pp. 81–74.

Rahder, Johannes, ed. *Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi: Chapitres Vihāra et Bhūmi.* Paris: Paul Geuthner, and Louvain: J.B. Istas, 1926.

Śāntideva. *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa* (*Bodhisattvacaryāvatāra*) [*Entering the Conduct of the Bodhisattva*]. Tōh 3871, *Sde dge bstan 'gyur*: vol. 105, 1r1–40r7.

Skilling, Peter, and Saerji. "How the Buddhas of the Fortunate Eon First Aspired to Awakening: The *pūrva-praṇidhānas* of Buddhas 1–250." *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2013*, vol. 17, Tokyo, 2014.

Shiraishi, Shindo. "A Study of the Mahāvastu." *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)*, vol. 6, no.1, 1958, pp. 301–306.

Wogihara, Unrai, ed. *Abhisamayālaṃkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā (Commentary on Aṣtasāhasrikā-Prajñāpāramitā) by Haribhadra Together with the Text Commented on*. Tokyo: The Toyo Bunko, 1932–1935.

# An Analytical Study of Eight Worldly Conditions in Buddhism, with a Focus on the "*Lokadhamma Sutta*"

By Su Mon Kyaw

Supervisor: Prof. Tilak Kariyawasam

## Introduction

One of the fundamental principles of Buddhism revolves around and recognizing the impermanent nature of existence (*saṃsāra*), where change is constant and inevitable. Through this cycle of existence, we are faced with a vast variety of experience, both pleasant and unpleasant. People naturally seek pleasure while avoiding discomfort whenever possible, but the reality of life is that both joy and suffering are unavoidable facts of life. As such, we must accept the fickleness of our situations in our life. It becomes essential to embrace the fluctuations of life with a calm attitude. This article aims to manifest the concept of the eight worldly conditions in the *Lokadhamma Sutta* and the *Maṅgala Sutta*. It analyzes these conditions and clarifies the Buddhist approach to manage and address them in life.

## Meaning and Definition of the Eight Worldly Conditions (*Lokadhammā*)

In Pāḷi, the term "*lokadhammā*" is a combination of the word "*loka*" and "*dhammā*." "*Loka*" refers to the world, including the visible world and the space or realm of creation. It includes the living beings that inhabit it, such as humans and other creatures. Importantly, "*loka*" is a flexible term that can refer to both material and immaterial aspects, and it's meaning depends on the context. It can also be translated as sphere, plane, division, or order, depending on the perspective applied to the object or category that are being discussed[102].

The term "*loka*," comprises of three main categories. *Sattaloka* that refers to the sphere of all living beings, with each individual considered a world in itself. *Okāsaloka* signifies the abodes or habitats of beings, it includes realms such as the human world, the world of *devas*, the world of *brahmas*, and the lower realms of misery, such as hells, the animal kingdom, and the abode of *peta* (hungry ghosts). Notably, the abodes of animals and hungry ghosts are on earth, while those of *devas* and *brahmas* are in celestial realms. And *saṅkhāraloka*,

[102] T.W, Rhys Davids and William, Stede. *The Pali Text Society Pāli-English Dictionary*, London: PTS, 1921, pp. 1314-1315.

encompassing the continuous activities of the physical and mental elements of beings, as well as the changes and movements of non-living things such as the earth, trees, forests, mountains, abodes, water, air, fire, etc. In summary, it includes all evolutionary processes of mental and physical phenomena. In this context, the term "*loka*" is related to the world of sentient beings (*sattaloka)*. Here, "the world" signifies "living beings," and "*dhammā*" refers to "the natural law." As such, *lokadhammā* means the natural consequences that every being has to experience and contend with[103].

**Significance of the Eight Worldly Conditions**

The eight worldly conditions are significant for everyone as they represent the unchangeable or unchanging laws of nature that no one can escape. The significance lies in how individuals relate to these conditions and the impact on their spiritual wellbeing. These conditions involve pairs of opposites and symbolize the ordinary experiences that sentient beings encounter in their lives. In the *Aṅguttaranikāya*, the Buddha elaborates on their nature, stating, 'Monks, these eight worldly conditions revolve around the world; the world revolves around these eight worldly conditions.' These conditions are gain, loss, fame, disrepute, praise, blame, pleasure and pain.

Venerable Mahāsī Sayādaw explains the nature of worldly conditions by the following example: "If a man walks in the sun, his shadow will always follow him. He cannot prohibit it from chasing it. In the same way, beings are always pursued by these conditions." Except for the *arahants,* who had transcended the world,[104] individuals will feel the most significant impact of the eight worldly conditions in their daily lives.

The eight worldly conditions or 'winds' are emotional forces, such as praise and blame, gain and loss, fame and shame, happiness, and unhappiness. These forces will cause us to feel overwhelmed, anxious and discouraged, making us believe that we are never good enough where we are. It is compared to strong winds that shake us up emotionally[105].

When one fails to grasp the essence of these conditions, one may encounter numerous difficulties when faced with them. Some individuals mistakenly believe that problems only arise when dealing with the four unfavorable conditions, as they feel happiness and attraction

[103] Venerable, Mahāsi Sayādaw. *A Discourse on Worldly Vicissitudes*, Translated by U On Pe, published in the Socialist, Myanmar, Edited by Bhikkhu Pesala, August 2013, p. 2.

[104] Ibid, p. 2.

[105] Ajhan, Sucitto. *Parami: Way to Cross Life's Floods*, UK, Amarabati, 2012, pp. 116-117.

towards the four favorable conditions. However, in reality, challenges manifest in both favorable and unfavorable conditions due to our attachment and desire for the pleasure, and disappointment and aversion towards the suffering. This stems from a lack of understanding of the impermanent nature of these conditions.

Therefore, the Eight Worldly Conditions hold profound significance in guiding individuals toward a deeper understanding of the nature of existence and the path to liberation. When individuals encounter problems that they are not able to resolve, they will be overwhelmed due to their expectation that things will always align with their desires, life to always be comfortable, bodies to be free from pain, and society to be fundamentally fair and peaceful. However, life inherently involves imperfections and challenges. By relinquishing unrealistic expectations, individuals may adopt a more realistic and accepting approach to life's vicissitudes, ultimately reducing self-inflicted suffering and fostering a more balanced perspective.

**Classification of the Eight Worldly Conditions in *Lokadhamma Sutta***

The "eight worldly conditions" is a concept found in Buddhism that describes the four pairs of experiences or conditions that individuals commonly encounter in life. The Buddha, in the *Paṭhamalokadhammasutta*[106] and *Dutiyalokadhammasutta*[107] discourses, explains the concept of the eight worldly conditions[108]. They are gain (*lābha*), loss (*alābha*), fame (*yasa*), defame (*ayasa*), praise (*pasaṁsā*) blame (*nindā*), pleasure (*sukha*), and pain (*dukkha*). These conditions are divided into four pairs of opposites, and they highlight the dualistic nature of worldly existence. Among them, the first conditions of the four pairs (gain, fame, praise, happiness) are favourable worldly conditions, while the last of the pairs (loss, defame, blame, pain) are unfavourable worldly conditions. People generally seek the good conditions and try to avoid the undesirable ones in their pursuit of happiness and wellbeing.

**Gain (*Lābha*) and Loss (*Alābha*)**

Gain, according to the Pāḷi-English Dictionary, means receiving, getting, acquisition, or possession. On the other hand, loss means not receiving, not getting, no acquisition,

[106] E, Hardy. *Aṅguttaranikāya*, Vol. IV, London, PTS, 1958, pp. 156-159.
[107] Ibid, pp. 156-159
[108] Ibid, pp. 156-159

detriment, and no possession[109]. Throughout one's lifetime, whether as a layperson or a monastic, enlightened or unenlightened, it is unavoidable to experience various forms of gain and loss. For householders, these fluctuations may involve material possessions, property, family members, friends, and even immaterial aspects like relationships, position, and reputation. Monastics, relying on the generosity of householders, encounter gain and loss in terms of essential requisites such as robes (*chīvara*), food (*piṇḍapāta*), lodgings (*senāsana*), and medicines (*gilānapaccaya*)[110].

**Fame (*Yasa*) and Defame (*Ayasa*)**

The Pāḷi-English Dictionary gives the meaning of "fame" as glory, repute, success, high position, consisting of a great retinue, and company of servants and followers, etc. Defame denotes disgrace, ill fame, ill repute, failure, low position, the absence of a great retinue, and company of servants and followers[111]. The Venerable Mahāsī Sayādaw elaborates on the worldly manifestations of fame and defame. According to him, fame means having a partner, friends, followers, and a significant number of people who listen to you and respect your authority and influence. On the other hand, being defamed means missing out on these advantages, lacking a supportive network of people who look up to you or follow your guidance[112].

Venerable Janakābhivaṃsa provides a brief definition, stating that "fame" means having followers, and "defame" is not having followers. Therefore, fame is the condition where one has many followers. Conversely, losing those who were attendants and having no followers is termed "defame[113]." As the Buddha's teachings gained popularity, and more people wanted to follow him, his enemies continued to spread lies about him. They accused him of taking sons away from their mothers, separating husbands from their wives, and hindering the progress of the nation. All these allegations attempt to damage his good character, even his own cousin and a jealous disciple tried to kill him by throwing a rock from above. However, as he was a

[109] T.W, Rhys Davids and William, Stede. *The Pali Text Society Pāli-English Dictionary*, London: PTS, 1921, p. 1061.

[110] Dr. Ari, Ubeysekara. *The Eight Worldly Conditions: Ashta Loka Dhamma in Theravada Buddhism,* May 5, 2021.<https://drarisworld.wordpress.com/2021/05/05/the-eight-worldly-conditions-ashta-loka-dhamma-in-theravada-buddhism>

[111] T.W, Rhys Davids and William, Stede. *The Pali Text Society Pāli-English Dictionary*, London: PTS, 1921, p. 1009.

[112] Venerable, Mahāsi Sayādaw. *A Discourse on Worldly Vicissitudes*, Translated by U On Pe, published in the Socialist, Myanmar, Edited by Bhikkhu Pesala, August 2013, p. 6.

[113] Ashin, Janakābhivaṃsa, *Abhidhamma* in Daily Life, Tr. by U Ko Lay, Myanmar, Adhipati, 1999, p. 266.

Buddha, he couldn't be killed. If such challenging situations could happen to a faultless and pure Buddha, it makes us wonder about how tough it would be for regular people[114].

**Praise (*Pasaṁsā*) and Blame (*Nindā*)**

The Pāḷi-English Dictionary defines "praise" as clapping, praiseworthy, blameless, while "blame" denotes criticism, faultfinding, fault, and disgrace[115]. Venerable Mahāsī Sayādaw interprets blame as being under fire, criticized, and praise as being praised and highly respected. In essence, within the human and worldly context, blame refers to speech that denounces, accuses, criticisms, and disgraces others' self-respect, whereas praise involves speech that highlights others' glory, abilities, and accomplishments. These worldly conditions arise in the realm of verbal action. Therefore, expressing someone's dignity, ability, and honor is termed "praise", while being abused, ridiculed, and accused falls under the category of "blame".

According to the Buddha, "they, who speak much are blamed. They, who speak little, are blamed. They, who are silent, are also blamed. In the world there is none who is not blamed." In the Jataka, it is recounted that *Guttila*, the musician, generously shared all his knowledge with his pupil without holding anything back. However, the ungrateful pupil attempted to compete with his teacher and harm him, but eventually without success. Similarly, *Devadatta*, a pupil and cousin of the Buddha endowed with psychic powers, not only tried to discredit the Buddha but also made a failed attempt to crush him by throwing a rock from above while the Buddha was walking below. Hence, everyone will receive both praise and blame from another, even when engaging in virtuous actions, and no one is exempt from encountering this duality, including the Buddha[116].

**Pleasure (*Sukha*) and Pain (*Dukkha*)**

According to the Pāḷi-English Dictionary, the term "pleasure" encompasses meanings such as agreeable, pleasant, blessed, happy, pleased, wellbeing, happiness, ease, ideal, and

[114] Ibid, p. 647.

[115] T.W, Rhys Davids and William, Stede. *The Pali Text Society Pāli-English Dictionary*, London: PTS, 1921, p. 73, 665, 827.

[116] Mahāthera, Nārada. *The Buddha and His Teaching*, Mangala Vihara, Singapore, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1997, pp. 650, 651.

success. Conversely, "suffering" is defined as unpleasant, painful, causing misery, associated with disease, illness, pain, sorrow, discomfort, suffering, and troubles[117].

In the *Aṭṭhasāliṇī Commentary*, the commentator further elaborates on these definitions. According to this commentary, "*sukha*" signifies pleasurable feeling (*sukkhavedanā*), the root of happiness (*sukhamūla*), pleasurable object (*sukhārammaṇa*), cause of happiness (*sukhahetu*), conditioning state of pleasure (*sukhapaccayaṭṭhāna*), freedom from troubles (*abyāpajjhā*), and *Nibbāna*, among other interpretations. On the other hand, "*dukkha*" refers to painful feeling, basis of pain, object of pain, cause of pain, conditioning state of pain, and more[118].

Additionally, Venerable Nārada, in his book, outlines the nature of pleasure and pain, stating that, "happiness is that which can be endured with ease, while pain is, that which is difficult to bear[119]." Furthermore, Venerable Mahāsī Sayādaw, in his work, defines pleasure as acquiring wealth, happiness, and health, while pain is associated with poverty, destitution, and distress. In summary, the experience of joy and favorable circumstances is termed as happiness, whereas the encounter with discomfort and unfavorable conditions is referred to as pain[120].

The Buddha outlines four types of happiness for the laypeople. The first is the happiness of possession (*atthisukha*), which includes health, wealth, long life, beauty, joy, property, strength, and children. The second source of happiness arises from the enjoyment of these possessions (*bhogasukha*). The Buddha does not recommend complete renunciation of worldly pleasures and live-in isolation for everyone, acknowledging the ordinary desire for enjoyment among men and women. The enjoyment of wealth extends beyond personal use; it lies in using it for the welfare of others. What we consume is temporary, what we preserve is left behind, but what we give remains with us. The lasting memory of our good deeds with worldly possessions contributes to eternal recognition. Avoiding debt (*anaṇasukha*) is another source of happiness; contentment and economy stop mental pain associated with indebtedness. Leading a blameless life (*anavajjāsukha*) stands out as a top source of

[117] T.W, Rhys Davids and William, Stede. *The Pali Text Society Pāli-English Dictionary*, London: PTS, 1921, pp. 604-1319.

[118] Pe, Maung Tin. *The Expositor:* Aṭṭhasāliṇī, London: PTS., 1978, pp. 52- 55.

[119] Mahāthera, Nārada, *The Buddha and His Teachings*, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1997, p. 386.

[120] Venerable, Mahāsi Sayādaw. *A Discourse on Worldly Vicissitudes*, Translated by U On Pe, published in the Socialist, Myanmar, Edited by Bhikkhu Pesala, August 2013, p. 3.

happiness. A blameless person is a blessing to oneself and others, admired by all, and affected positively by peaceful vibrations. While acquiring a good name from everyone is challenging, noble-minded individuals prioritize a blameless life over external approval. Non-attachment, transcending material pleasures, leads to joy for those who are spiritually minded. Nibbānic bliss, characterized by comfort from suffering, represents the highest form of happiness. We readily hold ordinary happiness but are less welcoming of its opposite, pain, which proves challenging to endure[121].

**The Buddhist Way of Responding to the Eight Worldly Conditions According to *Lokadhamma Sutta***

As human beings, we cannot avoid the eight worldly conditions in our lives. These conditions can be distinguished into two parts: good conditions and bad conditions. Generally, people feel happy and satisfied when they encounter the good four conditions and feel sad, sometimes even contemplating giving up their lives when they encounter the bad conditions. Usually, we tend to perceive problems only when we face bad conditions. However, problems arise in both good and bad conditions because we develop attachments and desires for the favourable conditions while feeling disappointed and disliking the unfavourable ones.

When we encounter good conditions such as gain, fame, praise, and pleasure; we feel happy and are drawn to these feelings. The more we acquire gain, fame, praise, and pleasure, the more we desire them, sometimes resorting to unethical means to obtain them. Even when we have good conditions, we fear losing them, which disturbs our minds and causes worry. On the other hand, when we encounter bad conditions such as loss, defame, blame, and pain, we feel sad and will try to avoid them. If these problems are significant, we attempt to resolve them, but meanwhile, we must endure suffering that arises from them until they are resolved. If they are insoluble, some people may contemplate ending their lives as they see it as the only way to escape their suffering.

In the *Dutiyalokadhammasutta*, the Buddha talks about how people who have not learned about his teachings see life differently from those who have. He describes how someone who does not know about impermanence reacts to things like gaining or losing, being famous or not, getting praised or blamed, and feeling pleasure or pain. For them, these experiences are not seen as temporary or unsatisfactory. They tend to favour gaining, being famous, praised,

[121] Mahāthera, Narada, *The Buddha and His Teaching*, Mangala Vihara, Singapore, pp. 654-655.

and feeling good, while despise losing, being criticized, blamed, or feeling bad. This keeps them stuck in a cycle of suffering, never able to break free[122].

On the other hand, one who understands the Buddha's teachings approaches these experiences with wisdom. They realize that everything in life is temporary and does not bring lasting happiness. They do not let these experiences control or sway their emotions. By letting go of the desire for what is good and the aversion to what is bad, they find freedom from suffering[123]. So, it is important to understand that everything in life is constantly changing and that they do not bring lasting satisfaction. By understanding this and not letting good or bad experiences control us, we are able to find peace and freedom from suffering.

In the Maṅgala Sutta, the Buddha said: '*Phuṭṭhassa lokadhammehi cittaṃ yassa na kampati, asokaṃ virajaṃ khemaṃ etaṃ maṅgalamuttamaṃ*.' 'The mind of the arahant who is touched by worldly vicissitudes is unshaken. Sorrow-less, stainless, and secure, this is the greatest blessing' [124]. While ordinary people cling to the pleasant conditions and reject the unpleasant, the positive or negative sides of these worldly conditions do not disturb the Noble Ones, especially *arahants*. Attributes such as being sorrow-less, pure of passion, and secure from sensuality describe the mind of an *arahant*. They remain unaffected by the fluctuations and sorrows of life, standing firm amidst changing events. Therefore, we should strive to develop more equanimity towards the eight worldly conditions[125].

**Equanimity (upekkhā)**

Equanimity (upekkhā) involves maintaining a neutral position between the two extremes of sorrow and happiness. It does not signify indifference or neglect but rather paying attention to objects in a balanced manner, with a sense of neutrality when encountering objects of happiness or sorrow. Developing equanimity involves recognizing that the happiness or unhappiness of beings, including oneself, cannot be determined by external means. It arises

[122] E, Hardy, *Aṅguttaranikāya*, Vol. IV, London: PTS, 1958, pp. 156-159.

[123] Ibid, pp. 156-159

[124] Bhikkhu, Ñānamoli. The Minor Readiness: Khuddakapāṭha, published by the Pali Text Society, London, 1978, p. 4

[125] Ibid, p.8.

through profound reflection on living beings as the focus of contemplation, characterized by nobility, peace, and calmness[126].

**Patience (khanti)**

Patience (khanti) is essential for handling life's difficulties. Reflecting on the Buddha's teachings can offer support when facing challenges. It is crucial to make efforts to overcome difficulties practically while also accepting them with patience. Even highly enlightened beings like the Buddha and arahants demonstrated patience in dealing with life's challenges. Therefore, developing patience is crucial for navigating life's ups and downs[127].

According to the renowned Buddhist scholar MinGun Sayādaw, patience involves enduring praise and contempt without being swayed by them. True patience lies in neither being elated by pleasant experiences or being disturbed by unpleasant ones. It does not involve merely enduring circumstances without developing greed or hatred but rather facing situations with equanimity[128].

In his commentary on the *Maṅgala Sutta*, Venerable Ledi Sayādaw defines patience as remaining unshaken by pleasant experiences and enduring hardships without expressing anger. Serious-minded individuals like *bodhisattas* naturally remain unaffected by pleasant experiences, actively practicing patience to endure them without succumbing to greed. Furthermore, they face insults and mistreatment without harboring hatred, cultivating patience as part of their commitment to spiritual development[129].

Patience is not a separate mental state but it includes consciousness and its related aspects, led by non-aversion. It involves facing situations with a peaceful and calm mind, resisting anger when provoked. This quality, essential for spiritual growth, ensures stability amid life's challenges. Overall, understanding impermanence and cultivating equanimity and patience enable individuals to navigate life's challenges with wisdom and composure, ultimately leading to liberation from suffering and the cycle of birth and death[130].

[126] Bhaddanta, Vicitasarabhivamsa. *The Great Chronicle of the Buddha*, Vol. 1, Part1, Tran by U Ko Lay and U Tin Lwin, Yangon, Ti Ni Publishing Center, 1991. p. 345.

[127] Ibid, p. 249.

[128] Ibid, p. 250

[129] Ibid, p. 251

[130] Ibid, p. 252

## Conclusion

In short, the eight worldly conditions, that comprises two categories namely the pleasant and unpleasant, are unavoidable companions throughout our journey in *saṃsāra*, the cycle of existence. However, we have the power to change our perspective and how we react to them. Essentially, we must acknowledge that these conditions are impermanent and constantly changing.

In both circumstances, it is crucial to maintain a calm and stable mind, unaffected by the fluctuations, and by recognizing their impermanent nature while cultivating equanimity and patience. While it may be challenging for ordinary individuals at the beginning, meditation practices can help. Simply realizing that these conditions are unavoidable and impermanent is beneficial when facing them. Many people wonder why they experience unpleasant conditions, despite leading a virtuous life. It is essential to understand that it is a natural law of existence, that everyone in *saṃsāra* will encounter unpleasant situations. Conversely, individuals often develop attachment and greed during good times, falsely believing that they will last forever. When they inevitably experience loss or adversity, their minds become distraught and unstable.

Therefore, it is essential to strive for a calm and unshakable mind regardless of the circumstances, by reflecting on impermanence and fostering equanimity and patience. The more one avoids attachment to pleasure and aversion to pain, and strives to maintain stability in both good and bad situations, the less they will suffer the agony and distress in life.

**References**

**Primary Sources:**

Bhikkhu, Ñānamoli. The Minor Readiness: Khuddakapāṭha, published by the Pali Text Society, London, 1978

E, Hardy. *Aṅguttaranikāya*, Vol. IV, London: PTS., 1958

**Secondary Sources:**

Ajhan, Sucitto. *Parami: Way to Cross Life's Floods*, UK, Amarabati, 2012

Ashin, Janakābhivaṃsa, *Abhidhamma* in Daily Life, Tr. by U Ko Lay, Myanmar, Adhipati, 1999

Bhaddanta, Vicitasarabhivamsa. *The Great Chronicle of the Buddha*, Vol. 1, Part1. Tran by U Ko Lay and U Tin Lwin, Yangon, Ti Ni Publishing Center, 1991

Dr. Ari, Ubeysekara. *The Eight Worldly Conditions: Ashta Loka Dhamma in Theravada Buddhism*, May 5, 2021. <https://drarisworld.wordpress.com/2021/05/05/the-eight-worldly-conditions-ashta-loka-dhamma-in-theravada-buddhism>

Mahāthera, Nārada. *The Buddha and His Teaching*, Mangala Vihara, Singapore, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1997

Pe, Maung Tin. *The Expositor:* Aṭṭhasāliṇī, London: PTS., 1978

T.W, Rhys Davids and William, Stede. *The Pali Text Society Pāli-English Dictionary*

Venerable, Mahāsi Sayādaw. *A Discourse on Worldly Vicissitudes*, Translated by U On Pe, published in the Socialist, Myanmar, Edited by Bhikkhu Pesala, August 2013.

# The Patriarchs and Selected Scriptures & Commentaries of the Huayan School

By Teoh Lean Keat

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Mattia Salvini

## Introduction

In the history of Chinese Buddhism, nine major schools of Buddhism were founded.[131] The formation of most of the schools was often due to the fondness for a certain *sūtra*-s or doctrines.[132] One of these schools is Huayan, which was founded by Dushun during the late Sui and early Tang dynasty.[133] Although Huayan being a school that developed much later than most other schools, is regarded as containing the most refined form of all doctrines from various other schools,[134] unified under one vehicle with one taste,[135] representing the true and ultimate meaning of the Buddha's teachings. The Huayan's worldview is based primarily on the *Avataṃsaka Sūtra*, which carries the title of 'King of Sūtra-s'[136] by virtue of its splendidness, comprehensiveness and voluminousness. When it was first translated into Chinese, it attracted the interest of many Chinese monks as well as literati. It was a widely studied topic of those days that set off many scholastic debates; organized gatherings in its honor;[137] and the incidental production of many important texts, including commentaries and sub-commentaries. Furthermore, the *Avataṃsaka Sūtra* is deemed the highest teaching of all because it was originally and exclusively expounded by the Buddha for listeners of high attainment.[138]

[131] The nine schools are: Sanlun, Sanjie, Weishi, Tiantai, Huayan, Chan, Pure Land, Lv, and Mizong (Chinese: 三论，三阶，唯识，天台，华严，禅，净土，律，密).

[132] Such as the Pure Land school is based on the three '*Pure Land Sūtras*'; Tiantai is based on '*Lotus Sūtra*'.

[133] Chinese: Sui (581-618 CE) and Tang (618-907 CE).

[134] Cleary, Thomas. '*Entry into the Inconceivable*', introduction.

[135] Chinese: 别教一乘, *Ekayāna*.

[136] Chinese: 经中之王. Chou, Hsiang-Kuang, '*A History of Chinese Buddhism*', p132.

[137] '*CHY*', p58-59. Chinese: 华严斋会. These gatherings were initially vegetarian feast offered to monks but later developed into assembly principally for the propagation of *Avataṃsaka Sūtra*.

[138] Listeners of high attainment refers to Bodhisattva and celestial beings.

Moreover, the Huayan school is acclaimed by many Buddhist practitioners and scholars as the "pre-eminent philosophical and historically influential school of Buddhism".[139] All these recognitions were made possible by the excellent work done by its first five patriarchs and the theoretical and systematized literatures of the school.[140]

Unfortunately, this school is no longer extant in China where it first originated and I know very little as to how this school emerged and developed, what is its core teachings were, and why it was so appealing to the intellectuals of the time.

It is with this backdrop in mind that this research paper attempts to achieve a proper understanding of Huayan Buddhism through an elaborate study of its patriarchs, selected scriptural and commentary works and highlighting the aspects that contributed to the greatness of this school.

To talk about Huayan in its succinct form, despite its vast scriptural and commentarial texts and historical events covering a few centuries, I take the approach of presenting it in two parts. Part A outlines a detailed study of its first five patriarchs and their contributions to the formation of the school. Part B examines selected representative scriptures and commentaries that have bearings on the development of Chinese Buddhism. However, I will not delve into detailed explanations of doctrines and philosophies which are entirely topics of their own

[139] Dales S. Wright, '*The Thought of Enlightenment' in Fa-tsang's Hua-yen Buddhism*', p1. Stanford Encyclopaedia of Philosophy, '*Huayan Buddhism*', 2019, p1, and many others.

[140] This remark is found in '*A Survey of Chinese Huayan Buddhism with special reference to the Dharmadhātu Doctrine*', by Kang Nam Oh, Abstract page.

## Part A. Patriarchs

**Dushun** (557-640 CE)

The title of the 'first patriarch' of Huayan was a posthumous honor[141] given to Dushun as the school was not yet formally established during his time.[142] He was given this honor because he actively taught and promoted the *Avataṃsaka Sūtra* and wrote well-known theoretical and systematic essays such as the "Huayan Five Teachings on Meditation";[143] "Ten Profound Gates"[144] and "Discernments of the Realm of Reality",[145] which contributed extensively to the founding philosophies of Huayan.[146]

Not much is known about him except that he was well known for his healing ability and magical power.[147] Many legendary stories were told about him and that he was thought of by his successors as the incarnation of *Mañjuśrī.* He was conferred with the title of 'Lord of Emperor's Heart' by Emperor Tang Tai Zong for curing the latter's illness. It is interesting to note here that all these miraculous stories, as pointed out by Imre Hamar,[148] served to a certain extent an instructive purpose: that to the ordinary people, though the dharma was hard to understand, these stories about the masters and their marvelous achievements were in many ways inspiring for further spiritual development.

Dushun was also appointed as the State's chief religious head by the Emperor Tai Zong. We can safely say that it is due to Dushun's charismatic and miraculous powers, arguably indispensable during the beginning stage of development of a school, that a posthumous title

---

[141] '*CHY*', p70. The first mentioning of the lineage of the patriarchs of the school was by Zhongmi (780-841 CE).

[142] According to Oh's research ('*CHY*', p53), the first mentioning of 'Huayan School' is by Chengguan (737-838 CE), the fourth patriarch of the school. Meaning that 'Huayan School' probably did not exist before that but was nevertheless a notable sect in the early days.

[143] Chinese: 华严五教止观. It is worth mentioning here that this doctrine of Five Teachings was necessary and important because China, unlike India, lack the evolution stages of Buddhism. Buddhist followers in China were puzzled as to who are the Hināyāna and why are they denigrated. This doctrine explains that after Hināyāna comes the Initial Mahāyāna and later matures into the Ultimate Mahāyāna stage. Then comes the Mahāyāna Sudden Teaching and finally reach the highest teaching called Mahayana Perfect Teaching (which is Huayan's teaching).

[144] Chinese: 十门实相观

[145] Chinese: 华严法界观门, or some translated it as '*Discernments of the Dharmadhātu*'.

[146] There is a controversy on whether all these texts are from Dushun ('*CHY*', p77), however, it is not the scope of this research paper to discuss this as it is an academic issue.

[147] '*Avataṃsaka Sūtra*', Chinese version as translated by *Śikṣānanda,* Chapter 3, p1352-1353. Whereby it is reported that he can summon all insects living in his temple's farmland to leave so as not to harm them during cultivation, and that he also healed a deaf and dumb person.

[148] '*Creating Huayan Lineage: Miraculous Stories about the Avataṃsaka Sūtra*', p182.

was given to him.[149] Apart from the above, another important contribution he made was the texts he wrote that are both innovative and analytical. For example, he started the use of the term '*Shi*' and '*Li*' to elucidate the teaching of totality; and his '*Pan chiao*'[150], was core to Huayan's teaching and hugely influential and instrumental to the development of the school. We will examine one of his texts in Part B of this research paper.

**Zhiyan** (602-668 CE)

According to the hagiography,[151] Zhiyan, the second patriarch of the school, was exceptionally intelligent when he was boy. When Zhiyan was twelve, Dushun heard of him, and thus came and asked from his parents to make him a disciple. Hence, Zhiyan followed Buddhist training since an early age and became a fully ordained monk at the age of twenty. At first, he was overly confused as to the many different teachings and sometime contradictory meanings of Buddhism, but later he found a satisfactory solution in the Huayan's teachings that resolved all conflicts – the doctrine of the "Dharma Realm of Dependent Arising".[152] As he was an articulated person with clear understanding of the doctrine, his propagation of the *Avataṃsaka* doctrines was well received by many. In 661 CE, Zhiyan was appointed chief lecturer by Prince Pei (son of Empress Wu). This move was viewed as significant as it granted Fazang (the third patriarch and a disciple of his) access to the royal court that was crucial to Fazang's later career.

Zhiyan wrote a number of commentaries such as "Huayan *Ekayāna* Ten Xuan Gates"[153] and "Huayan Fifty Important Questions & Answers". Zhiyan, based his writing on what was taught by Dushun, but reinvented Dushun's teachings by formulating ten principles (or mysteries) which elucidate further the complete interrelationships of dharmas in the *dharmadhātu*. It is in his ten principles that we pick up one of his most important ideas, that

---

[149] '*CHY*', p73-74.

[150] '*Pan chiao*' or '*Pan Jiao*' (in Chinese 判教) is the classification of doctrines. These are systems developed within the Chinese Buddhism for systematic re-classification of mass of confusing and otherwise contradictory teachings and scriptures that came into China in piece meal style throughout a few centuries, into something logical and easier to understand. It is a method of categorising widely used by many Chinese schools of Buddhism.

[151] '*CHY*', p78. The 'Xu Gao Sheng Zhuang', in Chinese 续高僧传.

[152] Chinese: 法界缘起

[153] Chinese: 华严一乘十玄门 or as translated by Oh ('*CHY*' p80) as "The Ten Mysteries of the One Vehicle of the Hua-yen".

is the attainment of "the Buddhahood in a single thought-instant"[154] which later became a cardinal Huayan doctrine.

Hence, his greatest contribution is the refinement and systematization of Huayan doctrine which serves as an important stepping-stone for further doctrinal development of the school. In his final days, he was able to predict his passing away and achieved it in a lotus sitting position.

**Fazang** (643-712 CE)

The third patriarch, Fazang, came from a Sogdian family but raised in Chang-an. According to '*The Eminent Monk',*[155] he was one of the most prominent of 'finger-burners' that at the tender age of sixteen, he went before the reliquary of Asoka and incinerated one of his fingers. He was considered by many as the true founder of the school because he rationalised the Huayan doctrine for greater acceptance by society and made great contributions to the development and consolidation of the Huayan school. It is mentioned in "Song Gao Seng Zhuang"[156] that Fazang was involved in Xuanzang's translations; some think this is improbable as Fazang was only 21 years old when Xuanzang passed away in 664 CE.[157] Nevertheless, Fazang was almost surely involved in the translation of the second version of the *Avataṃsaka Sūtra* with *Śikṣānanda* (652-710 CE). What's more, with Zhiyan's former access to the imperial court, Fazang was able to continue associating with the royalty. As he was an able person, he quickly gained favour and was appointed the Chief of State Religious Affairs. Worth noting is that he had an interesting encounter with Empress Wu Zetian (684-705 CE) who confided to him that she did not understand fully the Huayan doctrines especially regarding *shi* and *li.*[158] Fazang, pointing at the golden lion statue guarding the palace hall, used it as a metaphor to explain the philosophy of Huayan to the Empress. This was later recorded down as the famous "Treatise on the Golden Lion".[159] On another occasion when his disciples failed to grasp the meaning of Indra's net, Fazang used a clever method of placing ten mirrors[160] (eight of them from eight primary plus intermediate

[154] Chinese: 一念成佛. '*CHY*', p149.

[155] '*The Eminent Monk*', p44.

[156] Chinese: 宋高僧传 or '*Song Dynasty Eminent Monks Biography*'. '*CHY*', p82.

[157] This questionable fact is also highlighted by Takamine and Kamata. '*CHY*', p82.

[158] Chinese: 事与理, 'Realm of Things' and 'Realm of Principle'; phenomena and noumenon or emptiness and form.

[159] Chinese: 金狮子章

[160] '*A History of Chinese Buddhism*', p 134.

directions, in turn facing internally at a central point; and another two at the zenith and nadir); at the centre point he placed a Buddha statue, which resulted in a single object being projected ad infinitum, thus exemplifying the concept of "one for all, all for one". Furthermore, Fazang wrote a large quantity of essays and commentaries (about sixty in all according to Chou)[161] that dealt with meditation, buddha nature, etc. His greatest contribution to Huayan was his ability to present the doctrines founded by Dushun and Zhiyan in a clearer, logical and wider perspective so much so they formed into an 'organic whole' of a doctrinal system.[162] Fazang was a staunch expounder of 'enlightenment at the stage of faith'.[163] According to Imre Hamar, this concept is founded on two bases: (1) a section in the *Avataṃsaka Sūtra* states:

> *"..... at the time of their first determination (arousal of bodhicitta), they will immediately attain complete perfect enlightenment ....."*[164]

Meaning that a bodhisattva's who arrived at the initial stage of faith is directly instantaneously identifiable with the perfect enlightenment of a Buddha, and (2) Fazang's conception of 'interpenetration and non-obstruction of all phenomena',[165] meaning that the parts that make up a totality are a totality that encompasses all parts, they are one and one for all, hence, of 'one flavour', in other word, a part is able to reveal the comprehensiveness of the whole.[166]

---

[161] Ibid., p135.

[162] '*CHY*', p152, p178.

[163] see Imre Hamar, '*Faith, Practice and Enlightenment in the Avataṃsaka sūtra and the Huayan School*', no page mention, but under the chapter '*Enlightenment at the Stage of Faith in Huayan Buddhism*'. Also see Dale S. Wright, '*The "Thought of Enlightenment" in Fa-tsang's Hua-yen Buddhism*'. To quote Wright (p98), "The most important claim that Fazang makes about bodhicitta is that in the moment when the first thought or aspiration to bodhi arises, complete and perfect enlightenment has already been attained". This claim overturns what we traditionally know about the long and tedious bodhisattva path (such as the ten *bhūmi*-s and the perfections) that one has to go through in order to attain the perfect enlightenment.

[164] Cleary, Thomas. ''*The Flower Ornament Scription*', p403. In Chinese: 初发心时即得阿耨多罗三藐三菩提。This came under the chapter 'Religious Practice' or in Chinese 梵行品.

[165] In Chinese: '事事无碍；圆融相摄。

[166] Wright seems to have different idea and thinks that the causes for bodhicitta to equate with perfect enlightenment are due to: static in time; *tathāgatagarbha*; sudden enlightenment and dependent arising. Not going to delve into it but just mention them here.

**Chengguan** (738-839 CE)

Although Chengguan was born twenty-seven years after the death of Fazang, he was nevertheless regarded as the fourth patriarch of the school. Chengguan once made a pilgrimage to Wutaishan, the purported sacred mountain and abode of *Mañjuśrī*, where he lectured on the *Avataṃsaka Sūtra*. The monks and the abbot there asked him to compose a new commentary, which he did because he considered the old commentaries difficult to grasp and understand. He spent almost four years to complete his own 'Commentary on the *Avataṃsaka Sūtra*'[167] consisting of over four hundred fascicles. According to Hamar[168], his commentaries introduced a new term called '*laiyi*'[169] at the beginning of every chapter where he explained the reason why this chapter appears at that place in the *sūtra.*[170] He further wrote quite a number of important commentaries[171] on the *Avataṃsaka Sūtra,* such as the 'Mystery Realm of *Dharmadhātu*' which commented on the work of Dushun's 'Discernments of the *Dharmadhātu*'.[172] All these contributed significantly to the further understanding and propagation of Huayan. In Chengguan's life, he introduced quite a number of new ideas such as the "teaching of Thusness" and 'teaching of arising and cessation",[173] to mention two. Chengguan's further in-depth analysis of Dushun's three discernments into a new theory called "Four-fold *Dharmadhātu*"[174] which later became a standard doctrine of Huayan.[175] According to his hagiography, he was considered a spiritually and politically influential person. He was the Imperial Master for seven successive emperors.[176]

---

[167] Chinese: 大方广佛华严经疏

[168] '*Hermeneutical Methods in Chengguan's Commentary to the Avataṃsaka Sūtra*', p11.

[169] Chinese 来意, meaning the 'purport of coming'. This is because the *Avataṃsaka Sūtra* is a collection of formerly independently circulated *sūtras,* its order or appearance was rather confusing to readers.

[170] This reminds me of what Hamar has pointed out in his '*The History of the Buddhāvataṃsaka-Sūtra: Shorter and Larger Texts*', that originally the sūtra-s that 'make up' the *Avataṃsaka Sūtra* were either freestanding or newly composed, and perhaps because of this, the chapters' arrangement in the *Avataṃsaka Sūtra* may appear to some in disarray, hence prompted Chengguan to provide further explanation regarding this matter.

[171] '*CHY*', p85. Chengguan wrote many essays and commentaries, more than thirty in all.

[172] Chinese: 法界玄镜

[173] Chinese: 真如门；生灭门. ABEA, p79.

[174] Chinese: 四种法界: 一事法界、二理法界、三理事无碍法界、四事事无碍法界。 1. Dharmadhātu of phenomena, 2. Dharmadhātu of noumenon, 3. Dharmadhātu of the non-obstructive interrelation of noumenon and phenomena, and 4. Dharmadhātu of the non-obstructive interaction of phenomena and phenomena.

[175] '*CHY*', p179-180.

[176] Ibid., p89.

**Zhongmi** (780-841 CE)

The fifth Patriarch was originally from the Chan school[177] but was later introduced to Huayan by an eminent monk, Master Lin Feng,[178] who was a disciple of Chengguan. He was well versed in the Chinese classics and Buddhism. Due to having such a background, he was considered an all-inclusive person who tried to combine practical and doctrinal aspects of various schools of Buddhism; such as he tried to harmonize the 'sudden' and 'gradual' schools of Chan Buddhism by arguing for the importance of 'gradual cultivation' even after acquiring 'sudden enlightenment'.[179] Zhongmi also tried to promote integration of Chan and Huayan[180]. All these were seen to be his unique contribution to Chinese Buddhism. He wrote an article "Treatise of the Origin of Humanity" [181] whereby he deprecated Confucianism, Daoism and Hināyāna but held 'One Vehicle' as the highest teaching of all.[182] However, his greatest contribution to Huayan was his doctrinal taxonomy and mapping of stages leading to emancipation. Other important works of his were the 'Great Exegesis on the *Sūtra* of Perfect Enlightenment' [183] and the 'Various Explanations of the Source of Chan'.[184]

[177] Zhongmi is a disciple of Heze Shenhui (684-758 CE), 菏泽, who in turn is a disciple of Huineng (6th Patriarch of the Southern School).

[178] Chinese: 灵峰禅师 (810 CE).

[179] Hamar, Imre. '*Faith, Practice and Enlightenment in the Avataṃsaka Sūtra and the Huayan School*', under the chapter 'The Four Models of Cultivation and Enlightenment', no page number is stated.

[180] Chinese: 禅教一致. The unification of Chan with various other school of Buddhism.

[181] Chinese: 原人论.

[182] "*Readings in Late Chinese Philosophy*', Zongmi, On Humanity, p99.

[183] Chinese: 圆觉经大疏钞. This *sūtra* is well regarded by both Chan and Huayan schools. It is believed to be of Chinese origin.

[184] Chinese: 禅源诸诠集，或圭峯蓝若禅藏. In it, Zongmi collected famous and important sayings and analysis by various Chan masters and compiled them into one book.

**Endnote on Patriarchship**

The patriarchship of the school came to a close with the passing away of Zhongmi in 841 CE. Externally, this was because four years after Zhongmi's death in 845 CE there broke out a religious persecution (called Hui-chang)[185] that almost obliterated the entirety of Buddhism in China. From then onwards, Tang dynasty began to decline and in 907 CE the last emperor of Tang[186] was forced to abdicate his throne by Zhu Wen and the latter proclaimed himself as the first emperor of a new dynasty called 'Later Liang'. What followed this dynasty was a period of the 'Five Dynasties and Ten Kingdoms',[187] which was an era of political upheaval and chaos. Buddhism continued to decline during this period and did not recover until half a century later when a new dynasty called the Song[188] was founded. After Zhongmi, the lineage was broken as there appeared no new patriarch.[189] Nevertheless, the five founders of the school exerted great influence on the formation and development of the Chinese tradition of Buddhism. Their texts provide much invaluable explanatory notes for understanding the *Avataṃsaka*.

**Part B. Selected Scriptures and Commentaries**

The main scripture of this school is the *Avataṃsaka Sūtra*. According to Paul Williams,[190] this *sūtra* is longer than the Bible. It is a diverse work consisting of texts that may have already been in circulation independently.[191] It is believed to have been composed during the fourth century CE. The first complete translation into Chinese was done by *Buddhabhadra* in the fifth century (418-421) CE, and it consists of thirty-four chapters in sixty fascicles. The second translation into Chinese was done by *Śikṣānanda* during 695-699 CE, and it consists of thirty-nine chapters in eighty fascicles. The recurrent themes of this *sūtra* are the doctrine of *dharmadhātu* and the idea of *tathāgatagarbha*. However, as rightly pointed by Oh,[192] this *sūtra* is a detailed portrayal of the whole career of a bodhisattva. This is particularly evident as in the *sūtra* we often find, instead of the Buddha himself, various bodhisattvas (such as

[185] Chinese: 会昌毁佛. It was initiated by Emperor Wuzong of the Tang Dynasty (841-845 CE). The purpose is to rob the wealthy Buddhist establishments in the name of cleansing influences from foreign religions.

[186] The last emperor of Tang was Emperor Ai.

[187] Chinese: 五代十国, covers a period from 907 to 979 CE.

[188] Song dynasty (960-1279 CE).

[189] "CHY", p90.

[190] Williams, Paul. '*Mahāyāna Buddhism*', p132.

[191] For example: the *Dasabhūmika Sūtra* and the *Gandavyuha Sūtra*.

[192] '*CHY*', p50.

*Samantabhadra* and *Mañjuśrī*) speaking. Furthermore, what makes the *Avataṃsaka Sūtra* distinct from other *sūtra*-s is that instead of detailing the steps leading to enlightenment, Huayan jumps straight into presenting how everything would look like through enlightened eyes.[193] In other words, to quote Dan Lusthaus[194] - "it presents a 'nirvanic' perspective rather than a 'samsaric' perspective."

Sadly, due to constrains, only a deliberately selected few representative chapters of the *Avataṃsaka Sūtra* and crucial commentaries are scrutinised as below:

**Chapter One (*Avataṃsaka Sūtra)*: The Wonderful Adornments of the Leaders of the Worlds[195]**

This chapter consists of five sections that describes the assemblage of the various kinds of celestial beings[196] appearing on the scene at the time Buddha realised true awareness, hence the title 'Leaders of the Worlds'.[197]

As a gesture of veneration to the Buddha, it is interesting to note that 'mystical clouds'[198] were formed as offerings to the Buddha by various bodhisattvas. These clouds carry differing beautiful names and might be equivalent to our worldly offering of incense, flower or garland. This reminds me of the "Incense Praise"[199] that is traditionally chanted prior to the beginning of Buddhist Dharma Services, which shares the same theme as the *Avataṃsaka Sūtra*:

> *"Incense in the censer is now burning. All the Dharma Realm receives the fragrance. Even the reaching the vast ocean of Buddhas afar. In every place auspicious cloud forming. With utmost sincerity. Buddha appears in perfect body. Namo Incense Cloud Canopy Bodhisattva Mahāsattva (3 times)"*[200]

[193] Hamar, Imre. '*The History of the Buddhāvataṃsaka-Sūtra: Shorter and Larger Texts*' p1, quote 'the revelation of Buddha's experience of enlightenment under the bodhi tree'.

[194] Lusthaus, Dan. '*The Chinese Buddhist Schools*'. The Chinese Buddhist Schools: Huayan.

[195] Chinese: 世主妙庄品

[196] Celestial or higher beings in Chinese: 天王、自在天、梵王、天子、茶王、龙王、夜叉王、摩睺罗伽王、紧那罗王、菩萨等等。

[197] But it can also mean 'Leader of the Worlds', refers specifically to the Buddha himself, this is another interpretation by Master Xuan Hua (Chinese: 宣化上人的'大方广佛华严经浅释'.

[198] Chinese: 供养云。

[199] Chinese: 炉香赞。

[200] The English translation is from Tzu Chi's 'Incense Chant' video recording.

**Chapter Twenty-Six (*Avataṃsaka Sūtra)*: Ten Stages**

This chapter is best known as the '*Dasabhūmika*'. It is an extremely important text for those practicing *Bodhisattvayāna*. In it, the Buddha[201] describes the ten stages or grounds whereby bodhisattva must progress through in order to achieve Buddhahood . Although the '*Dasabhūmika*' existed as a stand-alone *sūtra* even before the compilation of the *Avataṃsaka Sūtra*, it was discussed in other *sūtra*s such as *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra, Mahā-vastu, Laṅkāvatāra Sūtra* which sometimes talk only about seven *bhūmis* and thirteen vihara. Even when some of them mentioned about ten *bhūmis*, they lack detailed description or elaboration.[202] Here in the *Avataṃsaka Sūtra*, it is presented in a drama-like version[203] whereby a Buddha's disciple called 'Bodhisattva Diamond Matrix,'[204] with the power and blessing of the Buddha, expounded the ten stages of the bodhisattva's career. On comparing the various versions,[205] the one found in the *Avataṃsaka* is the most complete version of all.

**Chapter Thirty-seven (*Avataṃsaka Sūtra)*: Manifestation of Buddha**

This Chapter is selected for the very reason that it contains the earliest mention of one of the most fundamental doctrines of Chinese Mahāyāna Buddhism – The Buddha Nature. Though there are other sources advocating similar thought such as the short *Tathāgatagarbha Sūtra*; the *Śrimālādevīsiṁhanāda Sūtra* [206] (The Lion's Roar of Queen Srimala); *Mahāyāna*

[201] Actually, it is the enlightened being named 'Diamond Matrix' that by the power of the Buddhas expounded the ten stages.

[202] Dayal, Har. '*The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*', Motilal Banarsidass Publishers. Delhi. 1999. p271. According to Har, initially there is only seven *bhūmis* but later expanded to ten. In the *Laṅkāvatāra Sūtra,* seven *bhūmis* were mentioned without specification; in the *Mahā-vastu*, ten were mentioned but only described seven and is confusing and incoherent (Har, p275); in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra,* ten *bhūmis* were mentioned but do not assign any names.

[203] The 'drama-like' is shown (at the beginning of the *sūtra*) by Bodhisattva Diamond Matrix saying he has important Buddha's dharma to announce and share with the bodhisattvas present at the assembly, it is called the 'Ten *Bhūmis*', he then continued to mention the names of all the ten *bhūmis* and stopped there (without further elaboration). The bodhisattvas on hearing the names only without any further information were feeling dissatisfied and urged Bodhisattva Diamond Matrix to continued. Bodhisattva Diamond Matrix then say that it is not he that is reluctant to say further, it is because if he were to continue, no one would understand.

[204] Chinese: 金刚藏菩萨, Bodhisattva Vajra-garbha.

[205] For comparison, please refer to Dayal, Har. '*The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*', p273-291.

[206] Chinese: 胜鬘狮子吼

*Mahāparinirvāṇa Sūtra*; *Aṅgulimālīya Sūtra* and *Laṅkāvatāra,*[207] none is earlier than the *Avataṃsaka Sūtra.*[208]

The most common expression we usually hear in East Asia Buddhism is that "Every being has buddha nature; every being can become a buddha".[209] Another form which we commonly see in the literature is of a story tale happened on the night of Buddha's enlightenment under the bodhi tree. When the Buddha discovered the true nature of thing, he exclaimed "Good gracious, good gracious, every being is in possession of the buddha nature; but due to illusion, causes it (the buddha nature) to be unattainable".[210] The original wordings, somewhat different from the above, came from the *Avataṃsaka Sūtra's* Chapter Thirty-seven - Manifestation of Buddha[211] as follows:

> *"Similarly, the knowledge of Buddha, infinite and unobstructed, universally able to benefit all, is fully inherent in the bodies of sentient beings; but the ignorant, because of clinging to deluded notions, do not know of it, are not aware of it, and so do not benefit from it".*[212]

This Buddha nature theme became the foremost doctrine of East Asia whereby it developed into the '*Tathāgatagarbha* thought'.[213]

---

[207] Chinese: 入楞伽经

[208] History aside. In Mahāyāna Buddhism tradition, the *Avataṃsaka Sūtra* is recognised as the first *sūtra* that was expounded by the Buddha upon enlightenment under the bodhi tree (this is stated in the opening of the *Avataṃsaka Sūtra*). It is also the view of Zhiyi (IBC note on Chinese Buddhism, Lecture 08, p8).

[209] Chinese: 人人皆有佛性；人人皆可成佛。 See note 93 below.

[210] Chinese: 奇哉，奇哉，一切众生皆有如来智慧德相，乃因妄想执著而不能证得。 This quotation can be found everywhere in many Chinese Buddhist literature and publication. Unfortunately, I was not successful in finding out where it originally originated. The only possible explanation came from Cheng Chien, '*Manifestation of the Tathāgatagarbha*' p32-33, where he assets that *tathāgatagarbha* doctrine gives rise to such quotation.

[211] Chinese: 卷 51，如来出现品，第 37 之 2. 华严经 p1524.

[212] Chinese: 复次佛子，如来智慧无处不至，何以故，无一众生生而不具有如来智慧，但以妄想颠倒执著而不证得，若离妄想，一切智自然智无碍智则得现前。 *Avataṃsaka Sūtra*, translation by Thomas Cleary, p1003.

[213] Hamar, Imre. '*The History of the Buddhāvataṃsaka-Sūtra*', p157. Hamar pointed out that 'Takasaki Jikidō demonstrated that the 'Manifestation of Buddha' is an important precursor to the inception of the *Tathāgatagarbha* theory.'

**Chapter Thirty-Nine (*Avataṃsaka Sūtra): Gaṇḍavyūha*[214]**

It is the last and the longest chapter[215] within the *Avataṃsaka Sūtra*, consisting of approximately 160,000[216] Chinese characters and occupying about 30% of the entire *Avataṃsaka Sūtra.* It tells the story of how the youth Sudhana，upon the advice given by *Mañjuśrī,* travelled to many places and visited 53 different spiritual teachers who taught him about the bodhisattva's path to enlightenment. Finally, Sudhana with the help of Samantabhadra, attains the magnificent cosmological vision known as the *dharmadhātu*. Scholar like Luis Gomez referred to this *sūtra* as the climax of the whole *Avataṃsaka Sūtra.*[217]

Main themes of this *sūtra* are as follows:

1. One has to develop the 'thought of enlightenment' (*bodhicitta*) before one is able to embark on the path of the Bodhisattva. That is this a prerequisite is suggested by the fact that whenever Sudhana meets up with a new teacher, Sudhana always declares first that he has developed the 'thought of enlightenment' and that he is seeking to know how to practice *Bodhisattvayāna.*[218]
2. One has to diligently seek out spiritual teachers, i.e., "good friends"[219](*kalyāṇamitra),*[220] by going on a pilgrimage, earnestly asking for the instruction on 'how to carry out the course of conduct of a bodhisattva'.[221] Sudhana is constantly urged to continue seeking out more spiritual teachers so that he can learn the practice of the bodhisattvas. It would

[214] Chinese: 善财童子五十三参；华严入法界品善财参问变相经, The Supreme Array Scripture.

[215] The 39th, Entering the Dharma Realm.

[216] This figure came from physical counting of the *sūtra* by myself.

[217] Williams, Paul. '*Mahāyāna Buddhism*', p133.

[218] ABEA, p186. I feel that Kirill. J. Solonin made a much better translation of this declaration (i.e., better than Cleary, Thomas F.) as – "I have at first produced the mind of *agnuttara-samyak-sambodhi*, [but] do not know how to learn the practices of the bodhisattva, how to follow the path of the bodhisattva." In Chinese: 我已先发阿耨三藐三菩提心，而未知菩萨云何学菩萨行，云何修菩萨行。

[219] Chinese: 善知识

[220] Also translated as 'virtuous or noble friend', being a *kalyanamitra* means being totally attentive to the needs of the person we are with.

[221] This is a repeated declaration cum question made by Sudhana whenever he met up with new teachers (translated by Cleary, Thomas F. '*The Flower Ornament Scription*', Shambhala, Boston & London. 1993), alternate translation is 'How to learn and apply the practice of the Bodhisattva' (translated by 'Dharmawheel). There are other translations such as the one by Oh in 'CHY', p46 as 'The search for the path to perfect bodhi'. In Chinese: '我已先发阿耨多罗三藐三菩提，而未知菩萨云何学菩萨行云何修菩萨道'。

seem that the attainments of bodhisattvas can only be developed under the guidance or with the help of spiritual teachers.

3. Beware, the spiritual teachers or good friends may come from all walks of life.[222] In fact a number of them are females. An example is Vasumitrā, a sex worker, who is actually an advanced bodhisattva, whose use of skill-in-means such as kisses and embraces are enough to enlighten a being. Master Jing Kong pointed out that this signified that Buddhism is a religion applicable to all people rather than to a particular group of people, irrespective of gender and social status.[223]
4. The importance of meditation and concentrations.[224]
5. The significance of the notion of 'Indra's net' in relation to the Huayan's philosophy of inter-penetration wherein all time and space exist as a totality.[225]
6. Lastly, it points out that the aim of the career of a bodhisattva is the final attainment of entrance into the *dharmadhātu*.

**The Ten Vows of Bodhisattva Samantabhadra[226]**

Bodhisattva Samantabhadra[227] is a key figure in the *Avataṃsaka Sūtra,* particularly in the last chapter (*Gaṇḍavyūha Sūtra*) whereby he revealed to Sudhana the secret to enlightenment. Bodhisattva Samantabhadra is well known in the Buddhist world because of his ten vows, which forms the concluding chapter of *Avataṃsaka Sūtra,* hence it is not difficult to see the importance of this fact.

There are two types of vow in Chinese Buddhism: general and personal.[228] The vows of a Bodhisattva belong to the 'personal' type. The general vows such as the 'Four Universal

[222] Among those fifty-three good friends, there are five bodhisattvas, five bhikkhus, one bhikkhuni, two brahmans, a dozen deities and a seer, all the rest are laypeople.

[223] 'The Practice of Bodhisattva Universal Good', p4.

[224] Atif Khalil points out that: enlightenment is the fruit of meditative success. See 'Emptiness', p72.

[225] Chinese: 圓融，超越时空，就是没有时间的长短，没有空间的远近。(time has no long or short, space has no far or near).

[226] Chinese: 入不思议解脱境界普贤行愿品, is right after Chapter 39 as a stand-alone sūtra in the Avataṃsaka Sūtra. It is not to be confused with Chapter 36 普贤行品，which has quite a similar name, but different in content as it narrates the ten principles to be followed by bodhisattvas.

[227] Among many places in the Avataṃsaka sūtra, he is mentioned in the first chapter as the leading bodhisattva. He is also mentioned in the last chapter (Gaṇḍavyūha).

[228] Chinese: 通愿；别愿。Example of general vow: 四弘誓愿 (Four Universal Vows). The Four Universal Vows are: 1. Vow to save all living beings without limit; 2. Vow to put an end to all passions and delusions however numerous; 3. Vow to study the countless Dharma; and 4. Vow to become perfect in the supreme Buddha-law. Zhu Mo, Master. 'Ten Vows of Bodhisattva Samantabhadra', Taiwan. 1995, p32.

Vows' are usually taken during the *sūtra* chanting session. As the 'Three Grains' of Mahāyāna Buddhist practice consist of 'Faith, Vow and Cultivation',[229] the making of personal vows is hence an integrated part of the path to enlightenment. The taking and upholding of these ten vows have been advocated and encouraged by many Buddhist masters in East Asian Buddhism.[230]

(*For a full text of the Ten Vows of Bodhisattva Samantabhadra, please refer to the appendix*)

**The Treatise of the Golden Lion**

In this treatise, Fazang, using the statue of a golden lion as metaphor, explains to Empress Wu the true nature of phenomena. It cumulates in the final stage of the non-obstructing interpenetration of the universe, that everything is one and one is everything. In this treatise, Fazang also explained other core teachings of Huayan, i.e., 'Five Teachings', 'The Three Natures' and 'Ten Mysteries'.

However, one has to be decerned when reading this treatise as the concept of 'Emptiness' in Huayan is quite different from that of Madhyamika. In Madhyamaka, 'Suchness' is empty. Whereas in Huayan, 'Suchness' is called 'Emptiness' but not empty.[231] Interesting to note that Huayan being a Chinese school that developed much later than the Indian Madhyamaka, viewed Madhyamaka as at beginner level (inferior) of Mahāyāna Buddhism.[232]

This treatise is important because it presents the somewhat profound and hard to understand doctrines of Huayan in a lucid and easy to understand manner all in terms of just 'gold' and 'lion'. However, this over-simplification is not without any drawbacks.[233] It nevertheless serves its purpose as it is composed for lay people.

This treatise is of interest not only because of its philosophical value but also for its historical value. It is upon the specific request of Empress Wu Zhe-tian to know more about the Huayan's doctrine that Fazang explained it and then wrote it down. Empress Wu is famous in Chinese history because she is the only female that ever really became an emperor.[234]

(*For a full Chinese to English translation of the treatise, please refer to the appendix*)

---

[229] Chinese: 信愿行（三资粮）, Faith, Vow, and Cultivation. Zhu Mo, Master. '*Ten Vows of Bodhisattva Samantabhadra*', Taiwan. 1995, p13. It is a Chinese Buddhist term that can be cross checked with 'Baidu'.

[230] The advocators in this case are Master Zhu Mo; Master Xuan Hua and Master Jin Kong.

[231] Khalik, Atif. '*Emptiness, Identity and Interpenetration in Hua-yen Buddhism*', p63, line 24.

[232] Chinese: 佛典选读，p252.

[233] For details of this, please refer to '*CHY*', p156.

[234] A near impossible thing to achieve in a male chauvinist and anti-feminist society.

**Discernments of the *Dharmadhātu***

It is a text written by the first patriarch (Dushun) and it is interesting to note that this text is neither a commentary nor an exposition of the *Avataṃsaka Sūtra*. It is a stand-alone and self-contained text. Its apparent objective is making the *Avataṃsaka Sūtra* relevant to meditative practice and accessible to the laity.[235] The text is divided into three sections each having a discernment of its own. The term 'discernment' means 'insight or meditative subject' which aids practitioner in achieving concentration and wisdom. In Huayan, discernments are called 'meditative gates'[236] that one must enter in order to reach the *dharmadhātu*.

Dushun was the first person who linked the doctrine of *dharmadhātu* with dependent origination. He states that the ten items of truth concerning the *dharmadhātu* (as spoken of in section two below) are in fact analogous to that of dependent origination, hence, joining together, it becomes one of the utmost important doctrinal teachings of Huayan, called the "Dependent Origination of *Dharmadhātu"* (法界缘起).[237]

Now, we take a look at these three sections (or discernments)[238] as mentioned above:

1. Absolute Reality Discernment

   The first 'Discernment' contemplates the sameness between form and emptiness (*rūpa* and *śūnyatā*). This reminds us of the famous quote found in the "*Heart Sūtra*" of "form is emptiness, emptiness is form".[239] The purpose of this contemplation is to let the practitioner realize the things as they really are – the total voidness of all phenomena. Only then, non-self and detachment can be achieved.

2. Mutual Non-obstruction of *Shi* and *Li* Discernment

   The second 'Discernment' is an innovation by Dushun. He characterized the 'Absolute Reality' as '*Li*'. To him, '*Li*' represents the nirvanic experience, the absolute reality in every phenomenal and something that defies conceptualization. Whereas '*Shi*' is all phenomena in three spheres of time; they are conditioned and hence impermanent. In this section, Dushun analysed '*Shi*' and '*Li*' into ten scenarios

[235] Stanford Encyclopaedia, section 2 Dushun. Also as pointed out by Oh ('*CHY*' p104) that *Avataṃsaka Sūtra* being a voluminous text that most people would not be able to go through it completely and understand it fully, hence, a concise text as presented by Dushun is therefore most welcome.

[236] Chinese: 观门. More correctly, 观 in Chinese Buddhism has the meaning of '*vipaśyana*' (meditation).

[237] Meaning, the 'infinite interrelationship' of all dharmas in the dharmadhātu. Backward translation from Chinese to Sanskrit – '*dharmadhātu pratītyasamutpāda*'.

[238] Chinese: 真空观，理事无碍观，周遍含容观。

[239] The truth of emptiness as found in the *prajñāpāramitā* (perfection of wisdom) scriptures.

(gates),[240] concluding that although '*Shi*' and '*Li*' have separate identity, they are in fact mutually inclusive in every way, hence mutually non-obstructive.

Some had argued that for '*Li*' to encompass '*Shi*' is possible, but for '*Shi*' to do the same to '*Li*' is illogical. According to Dushun, this is a wrong view, a misunderstanding that arises when one defines '*Li*' as boundless and ceaseless, in another word – vast; and that '*Shi*' is limited, something tangible and small. They have forgotten the true meaning of '*Li*', i.e., that it is the true nature of all things conditioned (meaning that inside '*Shi*' there is '*Li'*).

In any case, the essence of this discernment is to lead us to see that there is 'non-obstruction of emptiness and form', that they are of one taste.

3. Total Pervasion Discernment

   There is another term for this discernment. It is called "Non-obstruction of *Shi* and *Shi* Discernment". This discernment is an extension of the second discernment mentioned above. Since '*Li*' is the true nature of all '*Shi*', and there is no barrier among all '*Shi,* there is no obstruction, but rather, complete mutual permeation. Under this scenario, '*Li*' becomes redundant, just like the 'raft' that is used to cross to the other shore and that (raft) eventually needs to be abandoned. This is the ultimate level/stage whereby Dushun tries to instill in us.[241] It is the stage of complete dissolution and non-attachment, cumulating in the realization of the interrelationship of emptiness and form, so much so that the distinction or sameness of emptiness and form do not matter anymore: a state of total transcendence. Again, this has become one of the important philosophical principles of Huayan – the 'round'[242] teaching.

However, one has to bear in mind that the above discernments are meditative subjects that need contemplation to reach realization. Though the subject matter of this text may appear arbitrary, it nevertheless becomes the fundamental philosophy of Huayan for centuries to

[240] Chinese: 理遍於事；事遍於理；依理成事；事能显理；以理夺事；事能隐理；真理即事；事法即理；真理非事；事法非理。For details of these ten gates, please refer to the Appendix.

[241] He tried to instill in us that everything is one and one is everything.

[242] Chinese: 圓融

come. For example, the "Huayan *Ekayāna*[243] Ten Xuan Gates" written by the second patriarch, Zhiyan, was an extension on the philosophy contained in the "Discernment of *Dharmadhātu.*"

## Conclusion

The contribution from Huayan to the development of Chinese Buddhism is undeniably great. Take for example, the *Avataṃsaka Sūtra* being a composition of many important *sūtra*-s such as the *Dasabhūmika*; *Ten Great Vows of Samantabhadra*; *Gaṇḍavyūha* and etc., is in fact an encyclopaedic class of scripture that tried to present Buddhism at its fullest and unifying state. As for the first five Huayan patriarchs, they are not only pious *Avataṃsaka* followers but have relentlessly propagated it. They all maintained good relationship with the ruling class which helped in the development of Buddhism in China. They left a legacy of many important treaties and commentaries that continued to guide and inspire seekers of Mahāyāna Buddhism. Beyond China, Huayan spread to Japan[244] and Korea.[245] Furthermore, Huayan also contributed extensively to the art of China.[246] The monumental buddha images in the Yungang caves outside of Datong and Longmen grottoes in Henan are some of these. In addition, there are countless wall paintings found in various places including the Mogao caves in Dunhuang.[247] However, the most important contribution of Huayan school is their ontology, whereby all phenomena are mutually containing and inter-penetrable yet having their own identity, a 'one in all and all in one'.

Despite its representation as the gist of Mahāyāna Buddhism by encompassing important Mahāyāna doctrines from Madhyamaka, *Yogācāra,*[248] Pure Land[249] and Awakening of Faith

---

[243] 'Ekayāna' means 'one path' or 'one vehicle'. Chinese: 一乘. To quote Wikipedia – 'The three vehicles of the śrāvaka, pratyekabuddha, and bodhisattva are actually just three expedient devices for attracting beings to the one buddha vehicle, via which they all become buddhas'.

[244] Huayan was introduced to Japan during the Nara period (7`0-784 CE) by Japanese monks Shinsho and Dosen.

[245] In Korea, the Buddhist monk, Uisang (625-702 CE) founded the Hwaom (Korean word for Huayan). He came to China and was a disciple of Chih-yen.

[246] Not to mention, Huayan art also affected countries like Korea, Japan and Indonesia. In ABEA, there are three chapters on Japanese and Korean arts that are connected to the *Avataṃsaka sūtra. See* Section III.

[247] Many caves at Mogao contain murals related to Huayan, for example, cave number 12, 25, 44, 55, 76, 94, 98, 138, 146, 196, 231 etc. Please refer to Dunhung Research Institute website: e-dunhuan.com.

[248] In Imre Hamar's '*The Metaphor of the Painter in the Avataṃsaka sūtra and Its Chinese Interpretations*', it is pointed out that *Avataṃsaka sūtra* contains Yogācāra teachings.

[249] I think most of us have the same surprising experience as Master Jing Kong ('普贤大士行愿的启示'净空, p18-19) to discover that there are a few places (such as in 寿量品、入不可思议解脱普贤行愿品、入法界品

in Mahāyāna, it is a pity that this school of Chinese Buddhism is no longer extant.[250] Francis H. Cook is also of the same opinion and expressed his regret that Huayan has become hitherto a neglected system of Buddhist thought.[251] Nevertheless, its profound metaphysics, such as that of the Fourfold *Dharmadhātu* of interpenetration, had a profound impact on the surviving East Asian schools.

等) in the *Avataṃsaka Sūtra* mentioning about Pure Land practice. In fact, the two great disciples (Samantabhadra and Mañjuśrī) of the Buddha also practice "*nian fo*" (chanting of the name of Amitabha).

[250] Except perhaps a few monasteries in Taiwan, Korea (Hwaom) and Japan (Kegon) still practice and propagate it.

[251] HB, preface, page iii.

## Abbreviations

CHY Oh, Kang Nam. '*A Study of Chinese Hua-Yen Buddhism with Special Reference to the Dharmadhātu (Fa-Chieh) Doctrine*', a thesis, McMaster University, Ontario, Canada. 1976.

HB Cook, Francis H. '*Hua-yen Buddhism – The Jewel Net of Indra*', Sri Satguru Publications, Delhi, India. 1994.

ABEA Gimello, Robert; Girard, Frederic and Hamar, Imre. Editors. '*Avataṃsaka Buddhism in East Asia*', Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, Germany. 2012.

## Bibliography

### Primary Sources

'*Avataṃsaka Sūtra*' (大方广佛华严经) translated by *Śikṣānanda* (实叉难陀) from Sanskrit to Chinese in 695 CE. This copy was originally printed in Ming dynasty in 1413 CE (永乐十年) as mentioned in its introduction. Re-printed by 佛陀教育基金会, Taiwan. 1999.

Cleary, Thomas F. '*Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-Yen Buddhism'*, University of Hawaii Press, Honolulu. 1994.

_____. '*The Flower Ornament Scription*', Shambhala, Boston & London. 1993.

Cook, Francis H. '*Hua-yen Buddhism – The Jewel Net of Indra*', Sri Satguru Publications, Delhi, India. 1994.

Gimello, Robert; Girard, Frederic and Hamar, Imre. Editors. '*Avataṃsaka Buddhism in East Asia*', Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, Germany. 2012.

Oh, Kang Nam. '*A Study of Chinese Hua-Yen Buddhism with Special Reference to the Dharmadhātu (Fa-Chieh) Doctrine*', a thesis, McMaster University, Ontario, Canada. 1976.

William, Paul. '*Mahāyāna Buddhism: The doctrinal foundations*', second edition, Routledge, London & New York. 2010.

**Secondary Sources**

**English Language**

Brill's Encyclopaedic of Buddhism, Volume II, Lives 'Chengguan', Koninklijke Brill NV, Leiden. 2019. p 642 – 647.

Cheng Chien, Bhikshu. '*Manifestation of the Tathagat*a', Buddhahood According to the *Avataṃsaka Sūtra*, Wisdom Publication, Boston. 1993.

Chou, Dr Hiang Kuang. '*A History of Chinese Buddhism*', Indo-Chinese Literature Publications, Allahabad, India. 1956.

Daozhi, Master. '*Five Kinds of Teachings as Doctrine Classification in Huayan School*', translated by Shi Sherry, University of Peradeniya, Sri Lanka. Downloaded from academia.edu on 27-8-2022 at 4.15pm.

Hamar, Imre. '*An Ideal Scholar-Monk: Chengguan*', download from academia.com on 27.8.2022 at 9.44am.

_____. '*Hermeneutical Methods in Chengguan's Commentary to the Avataṃsaka Sūtra'*, download from Imrehamar.elte.hu on 3.9.2022 at 3pm.

_____. '*Creating Huayan Lineage: Miraculous Stories About the Avataṃsaka Sūtra*', Orient Extremus, Volume 50, p181-191. 2012.

_____. '*A Huayan Paradigm for the Classification of Mahāyāna Teachings: The Origin and Meaning of Faxiangzong and Faxingzong*', Wiesbaden, Harrassowitz, Verlag. 2007. p. 195-200.

_____. '*The Manifestation of the Absolute in the Phenomenal World – Nature Origination in Huayan Exegesis'*, download from Imrehamar.elte.hu on 9.9.2022 at 2.30pm.

_____. '*The History of the Buddhāvataṃsak-Sūtra: Shorter and Larger Texts*', download from Imrehamar.elte.hu on 9.9.2022 at 2pm.

_____. '*The Doctrine of Perfect Teaching in Ch'eng-kuan's Introduction to his Commentary on the Hua-yan-jing*', Journal of The Centre for Buddhist Studies No.3 (1988).

Jin Kong, Master. '*The Practice of Bodhisattva Universal Good*', printed by Taiwan Buddha Teaching Foundation, Taiwan. 2000. 普贤大士行愿的启示，净空法师.

Jones, Nicholaos. '*Fazang's Total Mereology: An Interpretive Analytic Reconstruction*', Asia Philosophy, Vol 19 Issue 3, Nov 2009.

_____. '*Mereological Heuristics for Huayan Buddhism*', Philosophy East & Wes 60:3 (2010): 355-368.

Khalil, Atif. '*Emptiness, Identity and Interpenetration in Hua-yen Buddhism*', downloaded from Academia.edu on 27.9.2022 at 7.56pm.

Kieschnick, John. '*The Eminent Monk – Buddhist Ideals in Medieval Hagiography*', A Kuroda Institute Book, University of Hawaii, Honolulu. 1997.

Lusthaus, Dan. '*The Chinese Buddhist Schools – Buddhist Philosophy*'. Routledge Encyclopaedia of Philosophy. 1998.

Stanford Encyclopaedia of Philosophy, '*Huayan Buddhism*', 2019.

Tiwald, Justin and Norden, Bryan W. Van. '*Readings in Later Chinese Philosophy*', Hackett Publishing, USA. 2014.

William, Paul. With Anthony Tribe, '*Buddhist Thought – A complete introduction to the Indian tradition*', Routledge, London, 2000.

Wright, Arthur F. '*Buddhism in Chinese History*', Stanford University Press, Stanford, California. 1959.

Wright, Dale S. '*The Thought of Enlightenment in Fa-tsang's Hua-yen Buddhism*', The Eastern Buddhist 33(2): 97-106 (2001).

**Chinese Language**

觉深，'*华严初祖杜顺法师*'(*Dushun – Huayan Founder*)，中国佛学院。2012。

Xuan Hua, Master. 宣化法师，'*大方广佛华严经浅释*' (*Avataṃsaka Sūtra Exegesis*), 普门文库印行, Taipei, Taiwan. 1985.

Zhu Mo, Master. 竺摩法师，'普贤十愿讲话'（*Ten Vows of Bodhisattva Samantabhadra*）, printed by 巨龙文化事业有限公司，Taiwan. 1995.

# An Introduction to the First Kāraka, with Reference to Sārasvata Vyākaraṇa

By Karambane Sumanadhamma

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Mattia Salvini

Case grammar is closely tied to forming different word structures, specifically complete, functioning, and bound word forms known as '*pada*.' In technical terms, case grammar constitutes a significant part of creating these '*padas*' in Sanskrit grammar. The term '*pada*' encompasses the final result of this process, embodying both syntax and structure, essential for understanding how Sanskrit words are assembled. In this article, first, I will concisely demonstrate how kāraka differs from Vibhakti, and second, I will provide a brief introduction to Kāraka. Third, I will explain the usage of the first Kāraka with reference to the Sārasvata Vyākaraṇa (as per the edition by Pandit Varṣa Mādhava).

In Sanskrit, there are two types of case classification: Kāraka and Vibhakti. These are fundamental concepts in Sanskrit grammar, crucial for understanding the intricate relationships between words within sentences. In the *Mahābhāṣya*, it is explained that the purpose of kāraka is to examine how different parts of speech function. It defines "kāraka" simply as "*karotīti*." It does something, thus (it is called a kāraka), they are 'doing' *kr̥; (karotīti kārakam)*": here, the term "*kr̥*" is mentioned, which comes from the root "kr̥" meaning "to do" or "to make. Moreover, it offers a clearer understanding of the concept of kāraka beyond its conventional interpretation. Although the term "kāraka" is derived from the root "*kr̥*," it encompasses more than just the "agent - *kartr̥*," as all kārakas contribute to action (*kriyā*) in some capacity. It's essential to recognize that kāraka analysis revolves around action (*kriyā*) as its fundamental principle, with kārakas delineated in relation to that action. Thus, in this context, all kārakas can be considered agents of action. Furthermore, kārakas are intrinsically interconnected, as a word may assume a distinct kāraka role depending on its association with the main action, subordinate actions, and the action represented by the underlying dhātu from which the noun itself is derived[252]. The dictionary of *K.V. Abhyankar*

[252]gacchantaṁ kr̥ṣṇaṁ paśyāmi, gacchantam lr̥ṣṇam paśyāmi – I see Kr̥śṇā as he goes. In the example, '*Kr̥ṣṇa*' is the agent of the action of going (*gacchantaṁ*, from 'gam'), but he is also the object of the action of seeing

defines the meaning of Kāraka, "*doer of an action*." The word *Kāraka* in short means *'the capacity in which a thing becomes instrumental in bringing about an action'.* In Sārasvata Vyākaraṇa, the meaning of the Kāraka is brought out in this way. There are six kārakas in Sanskrit grammar, these six kārakas are enumerated in the Sinhala edition of Sārasvata Vyākaraṇā[253].

In Sanskrit grammar, a noun can have various endings, known as vibhakti, which indicate its function within a sentence. These endings signify whether the noun is the one performing the action, the object of the action, the location where the action occurs, and so on. The specific ending of the noun indicates its role in the sentence, often in relation to the action expressed by other elements in the sentence. For example, in the sentence "*Rāma* sees," the verb "sees" denotes the action, while the noun "*Rāma*" may indicate the doer of the action. In the sentence "*rāmaḥ kr̥ṣṇaṁ paśyati*" or "*Rāma* sees *Kr̥ṣṇa*," we can understand the roles of the words based on their endings, known as vibhakti. Each vibhakti expresses a different function in the sentence. Let's break it down:

- *rāmaḥ*: This word is in the nominative case (1st vibhakti), which indicates the subject of the sentence. In this context, it represents the doer of the action, or the one who sees. So, *Rāma* is the one who sees.
- *kr̥ṣṇaṁ*: This word is in the accusative case (2nd vibhakti), indicating the object of the action. It represents what is being seen. So, *Kr̥ṣṇa* is what *Rāma* sees.
- *paśyati*: This is the verb, which expresses the action of seeing.

Now, when we refer to vibhaktis, we sometimes draw parallels with the European case system, which includes terms like nominative, accusative, instrumental, and so on. However, it's crucial to understand that vibhaktis may serve different functions depending on the

(*paśyāmi*, from the root from which the noun 'Kr̥ṣṇa' is derived). Additionally, the action of 'kr̥ṣ,' the root from which the noun '*Kr̥ṣṇa*' is derived, can be regarded as the agent (*karṣati arīn*, 'he overpowers the enemies'). The point suggests that the same kāraka term can function in multiple ways within different kārak roles. This aligns with the idea that kārakas are relational and can take on various role depending on their relationship to the main action.
Mattia Salvini. *Svayambhūvyākaraṇam (Introductory Sanskrit Course).* draft: 2022, P. 15.

[253] kartā karmaca karaṇam sampradānaṁ tataiva ca apādānādhikaraṇa mityāhuḥ kārakāṇi ṣaṭ. Srī Sumaṅgala Rathanābhidhāna. Sārāsvatārtha Vyākhyā (part I). Colombo: V. G. Nānāyakkāra Publication, 1934, P. 324. The six kārakas are the agent (*kartṛ*), the object of the action (*karma*), the instrument (*karaṇa*), the recipient (*sampradāna*), the Point of departure (*apādāna*), and the location (*adhi-karaṇa*). Mattia Salvini. *Svayambhūvyākaraṇam,* P. 152.

context. Sanskrit grammarians simply number them rather than assigning specific names to indicate functions. So, while terms like "instrumental" might be used, they should be understood as conventional rather than directly corresponding to their functions in Sanskrit[254]. These roles or functions of nouns are understood as "factors" or "agents" (kāraka) that contribute to the completion or fulfillment of the action described in the sentence. This grammatical structure serves as a morphological requirement, facilitating clarity in expression and comprehension. These two are strictly distinct, as can be seen in *Pāṇini's* grammar. *Pāṇini's* grammar clearly demonstrates that vibhaktis do not belong to kāraka, even though some scholars try to equate them. This distinction is also noted in the *Abhyankar* dictionary[255].

Kāraka, which deals with grammatical relations in sentences, falls under the Saṁjñā part of Sanskrit grammar in the Sārasvata Vyākaraṇa. I here discuss the usage of the first Kāraka, as per this text. The first vibhakti refers to the factor or capacity (kāraka) already expressed by the word representing the main action, which could be either the agent or the object. It starts with '*liṅgārthe prathamā*,' where 'first' pertains to gender. Furthermore, the definition is expanded to include the referent of the stem form (*prātipadika-artha*), gender (*liṅga*), measurement (*parimāṇa*), number (*vacana*), and addressing.[256] *Prātipadika* refers to the stem form or basic form of words. According to the Svayaṁbhūvyākaraṇa, it derives from '*pratipad*,' meaning 'for each specific word.' For example, in the case of the word 'buddha,' it serves as the stem form from which variations such as '*buddhaḥ*,' '*buddhau*,' and '*buddhāḥ*' are derived through the addition of nominal endings.

Gender categorizations are common in languages, and Sanskrit has three genders: Masculine, Feminine, and Neuter. The term *'liṅga,*' as explained in the Sārasvata Vyākaraṇa, does not only associate with root or affix but also gives meaning to each gender[257]. Nouns representing measurements may not directly denote the measurement itself, but instead, they indicate

[254] Mattia Salvini. *Svayambhūvyākaraṇam (Introductory Sanskrit Course)*. draft: 2022, P. 59

[255] Kāraka as contrasted with Upapada vibhaktis, which shows a relation between two substantives and hence are looked upon as weaker than the Kāraka. Mahāmahopādyāya Kashinath Vasudev Abhyankar, A dictionary of Sanskrit grammar. Baroda: Oriental Institute, 1961, P. 110.

[256] prātipadikārthaliṅgaparimāṇavacanamātre prathamā sabodhane ceti. Pandit Varṣa Mādhava. *Sārasvata of Srimad Anubhūti Svarūpācārya*. Mumbai: Sri Venkeṣvara, 1967, P. 149

[257] dhātupratyayādy atiriktam arthavac chabdarūpaṁ liṅgaṁ - The gender of a noun that conveys meaning beyond the verb, root, and affix. Ibid, P. 148

something that corresponds to that measurement. In the formation of nouns, Sanskrit grammar recognizes three numbers (*vacanas*): singular (*ekavacana*) dual (*dvivacana)* and plural (*bahuvacana*). Sanskrit numbers are unique, as they include a dual form to denote two persons or things. Numbers play a crucial role in constructing a sentence, identifying the connection between the doer and the action. The *Saṁbodhana vibhakti*, or vocative case, is a part of the *Prathamā vibhakti - 'abhimukhīkarane' pi prathamā vibhaktir bhavati'.* It is also indicated by the Sārasvata Vyākaraṇa with the sūtra "*āmantrane ca*". The only difference is that we often address someone in front of us using particles like '*he*', etc. There is no essential difference between '*āmantrana*' and '*Saṁbodhana*', as they both signify addressing someone. In Sārasvata Vyākaraṇa, three particles - '*bhos*', *'bhagos*', and *'aghos*' - are used for addressing. The text states, *'bho śabdovyayaṃ cādiṣu saṃbodhanārthe dṛṣtavyaḥ*', indicating that '*bho*' signifies a direct form of address. '*bhago*' is employed to address someone respectfully, like 'O respected one', and carries a lasting meaning. Similarly, '*aghos*' also holds a significant meaning. '*bho*' functions as an indeclinable particle. However, if the qualities mentioned in the address exceed the subject matter or refer to qualities beyond the addressed entity, they may not effectively serve the purpose of praise.

Cases involve the recognition of nouns; therefore, the symbols '*si*', 'au', and '*jas*' recognize the nouns in diagrams. These symbols represent the first case for singular, dual, and plural forms. They undergo changes in function due to Sandhi. The Nominative is not obstructed in any case; it stands uniquely apart from other contexts, which we refer to as *Prathamā*. It mentions that in certain contexts, such as when words such as "*liṅga*" (which could refer to gender in linguistic contexts) are present, the primary meaning of "nominative" remains significant. This primary meaning typically refers to basic attributes like gender, measurement, etc. They are considered "first" because they are fundamental and essential aspects of language structure. In Sārasvata Vyākaraṇa, nominal endings like *ābānta* and *ībānta* are related to the root, case, and number. Nominal endings with 'ā' are called *ābānta*, and those with 'ī' are called *ībānta*. For words ending in *ābantaṁ*, it's akin to the (*gaṅgāvat*) Ganges; for words ending in *ībantaṁ*, it's akin to a (*nadīvat*) river. In the esteemed Sarasvata Vyākaraṇa, a comprehensive compilation of grammatical principles concerning the feminine gender, including its composers, is characterized by precise clarity, akin to a collection of established jewels of doctrine (*suviśadāsiddhāntaratnāvalī*). This alone serves as its explanation. The meaning exists solely, not in the form of species (*jāti*) or similar constructs, lacking the

attributes of gender, number, and case, resembling an indeclinable particle (*jātyādirupo na liṅgasaṁkhyākārakaśaktiyogī yathāvyayārtha*). It can only be said to exist; it is not possible to describe it again in such a manner or in similar terms. In explaining the usage of the Sanskrit suffix '*-jasa*' as found in the Sārasvata Vyākaraṇa, it serves two key roles: indicating the dual number and acting as an ending for verbs. In the compound '*rāmalakṣmaṇau*,' '*-jasa*' denotes the dual number, signalling that it refers to two entities, *rāma* and *lakṣmaṇa*. For example, in '*rāmalakṣmaṇau*', '*-jasa*' clearly shows it refers to both *rāma* and *lakṣmaṇa*. Additionally, this suffix functions as a verb ending in its derivative form[258].

In conclusion, understanding Kāraka and vibhakti in Sanskrit grammar is essential for grasping the intricate connections between words in sentences. As discussed, Kāraka consistently represents the action of the verb and is distinct from vibhakti. Additionally, the First Kāraka holds significance as it determines gender, measurement, and number. The edition of *Sārasvata Vyākaraṇā* by *Pandit Varṣa Mādhava* provides valuable insights into the practical usage of Kāraka. Exploring Kāraka and vibhakti enhances our understanding of language structure and fosters an appreciation for the systematic approach to Sanskrit grammar. Through ongoing study and analysis, scholars continue to unlock the intricacies of Sanskrit grammar, ensuring its enduring legacy.

[258] "rāmalakṣaṇāv iti samāse dvivacanasya santaḥ iti kṛuti jasaḥ atra hi asteḥ śatari alope '*jasi*' num kiyanta iti taddhite '*jasa*' " Pandit Varṣa Mādhava. *Sārasvata of Srimad Anubhūti Svarūpācārya*. Mumbai: Sri Venkeṣvara, 1967. P. 153.

**Bibliography**

Kāṣirām Pāṭhaka, Paṇdit. *Subodhinī Commentary*. Mumbai: Khemraj Srikriṣṇadas, 1956

Varṣa Mādhava, Pandit. *Sārasvata of Srimad Anubhūti Svarūpācārya*. Mumbai: Sri Venkeṣvara, 1967.

Vasudev Abhyankar, Mahāmahopādyāya Kashinath. A dictionary of Sanskrit grammar. Baroda: Oriental Institute, 1961.

Salvini, Mattia. *Svayambhūvyākaraṇam (Introductory Sanskrit Course)*. draft: 2022.

Rathanābhidhāna, Srī Sumaṅgala. *Sārāsvatārtha Vyākhyā* (part I). Colombo: V. G. Nānāyakkāra Publication, 1934.

# Historical Background of T185 *Taizi ruiying benqi jing* 《太子瑞應本起經》[259]

By Tan Bee Hong (Zhen Ti)

Supervisors: Prof. Dr. Charles Willemen; Ven. Dr. Ming Wei

## 1. Introduction

This paper aims to present the historical background of T185 *Taizi ruiying benqi jing* 《太子瑞應本起經》. The English translation of the title of this Chinese *sūtra* comes in different forms in numerous related publications.[260] To avoid confusion, I found that it is more helpful for the readers to understand and identify the *sūtra* if the Chinese title is retained.

The primary content of the *Taizi ruiying benqi jing* 《太子瑞應本起經》(T185) illustrates the biography of the Buddha. It has two volumes starting with the Buddha's recollection of his past lives as a Bodhisattva, the four encounters that led him to renunciation, six years of asceticism, subduing Māra, meditative attainment, enlightenment and Dharma preaching, and the conversion of the five *bhikṣus* and three brothers of Kāśyapa.

T185 is documented in *Gaoli dazang jing* 《高麗大藏經》vol. 20; Song 宋 version, *Qisha dazang jing* 《磧砂大藏經》vol. 19; Qing 清 version *Qianlong dazang jing*《乾隆大藏經》vol. 52; Japanese 日 version, *Wan zhenzang jing*《卍正藏經》vol. 25 and *Dazheng xinxiu dazang jing*《大正新脩大藏經》, Taisho Tripiṭaka vol. 3.[261]

[259] This paper is extracted from a section of my Ph.D thesis entitled "A Biography of the Buddha: An Annotated Translation of the *Taizi ruiying benqi jing* 《太子瑞應本起經》" submitted to International Buddhist College.

[260] Charles Willemen, "Selected Materials for the study of the Life Buddha Śākyamuni." *Pacific World,* no. 13, 2011, pp. 67-80; Guang Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikāya Theory*. New York: RoutledgeCrurzon, 2005, p. 182; Hubert Durt, "Early Chinese Buddhist Translations: Quotations from the Early Translations in Anthologies of the Sixth Century." *JIABS*, vol. 31, no. 1-2, 2008 (2010), p. 123.

[261] 佛光大藏經《本緣藏.修行本起經外五部》Foguang Tripiṭaka *benyuan zang: Xiuxing benqi jing wai wu bu*, p. 65.

## 2. Zhi Qian, the author

T185 was translated to Chinese by Zhi Qian 支謙[262] during the Wu Dynasty[263] in the 3rd century CE. The biography of Zhi Qian was recorded in *Chu sanzang jiji*《出三藏記集》(T2145)[264], *Gaoseng zhuan*《高僧傳》(T2059)[265] and *Lidai sanbao ji*《歷代三寶紀》(T2034)[266] respectively.

---

[262] 支謙 For more details regarding the life and work of Zhi Qian, see Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* (Leiden: E. J. Brill, 1959), pp. 48-51; 鎌田茂雄(著),關世謙(譯), *A General History of Chinese Buddhism [Volume 1]*《中國佛教通史[第一卷]》 (高雄: 佛光出版社,1985 民 74), pp. 195-200; 慧如; 靜華, <支讖、支謙的譯經、地位及其影響>《內明雜誌社》, n213, 1989, pp. 15-21; 鎌田茂雄,關世謙(譯), *General History of Chinese Buddhism*《中國佛教通史》 (臺北:新文豐,1995 民 84), pp. 23-24; Shyu, Ching-mei, *Zhi Qian's Translation Style: A Study of the Formative Period of Chinese Buddhist Literature*. M.A. Thesis. (Mānoa: University of Hawaii. 2000), pp. 1-24; A. Palumbo, "Dharmarakṣa and Kaṇṭhaka. White Horse Monasteries in Early Medieval China." In Verardi, G. and Vita, S. (eds.). *BA 1: Papers from the First Conference of Buddhist Studies Held in Naples in May 2001*. 2003, pp. 167-216; Jan Nattier, "The Ten Epithets of the Buddha in the Translations of Zhi Qian 支謙." *ARIRIAB*, vol. VI, March 2003, pp. 207-250; Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, 2008), pp. 116-148; Jan Nattier, "Heaven Names in the Translations of Zhi Qian." *ARIRIAB*, vol. XII, March 2009, pp.101-122; Seishi Karashima, "A Study of the Language of Early Chinese Buddhist Translation: A Comparison Between the Translations by Lokakṣema and Zhi Qian." *ARIRIAB*, vol. XVI, 2013, pp. 273-288; Jan Nattier, "Zhi Qian." *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, vol. II, Lives, 2019, pp. 131-146, 818-825; 李周淵 Li Zhouyuan, *A Study of Zhi Qian's Translations of Buddhist Texts in the Three Kingdoms Period*《三國支謙譯經研究》(Taipei: Dharma Drum College of Arts and Sciences, 2020), pp. 1-8; Jan Nattier, "Glorious Cities and Eminent Clans: On some Proper Names in Zhi qian's Mahaparinirvana S*ūtra* (Part I)." *ARIRIAB*, vol. XXIV, 2021; Tsui Chunghui, "The Sacred Writing by Central Asian Buddhist Monks in China (3-5C)." (Buddhism Without Borders - An International Conference on Globalized Buddhism), Kurjey: Bhutan. May 21-23, 2012, pp. 284-318. https://www.bhutanstudies.org.bt/publicationFiles/ConferenceProceedings/BuddhismConference2012/BuddhismConference2012.pdf.

[263] One of the kingdoms during the Three Kingdoms period (220-280 CE) besides the Wei Kingdom and the Shu Kingdom. It is also named Sun Wu because the monarchs of the kingdom are mainly from the Sun family. Cf. Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: Brill, 2007), pp. 43-57.

[264] T2145 *Chu sanzang jiji*《出三藏記集》was written by Sengyou 僧祐 (445-518 CE), a prominent Vinaya master. It is a catalog of Buddhist texts translated into Chinese with 15 volumes. In Volume 13, Biographies of Translators, *Sengyou* recorded Zhi Qian's biography. Zhi Qian was the sixth out of 12 translators on the biographies list. Cf. T2145, p. 97b14-c18; 陳士強. *Encyclopedia of Chinese Buddhism Scripture Volume*《中國佛教百科全書.經典卷》(上海: 上海古籍出版社.2000), pp. 334-335; 李周淵, "A Textual Research on Zhiqian's Translated *Sūtras* in *Chu sanzang jiji* <《出三藏記集》所載支謙譯經考辨>" ,《福嚴佛學研究》, 第 15 期, 2020, pp. 1-51.

[265] T2059 *Gaoseng zhuan*《高僧傳》was written by Huijiao 慧皎 (597-554 CE). Cf. T2059, p. 325a18-b4; 釋印海, 釋願炯(漢譯);R.W. Giebel (英譯), *An Introduction to the Buddhist Canon*《大藏經入門漢英對照》(Taipei:

Zhi Qian was a Buddhist lay disciple (Skt. *upāsaka*) in the Buddhist tradition.[267] He was from the Gandhara-language Buddhist tradition of the Dharmaguptaka sect.[268] He was born in north China, the grandson of an immigrant from Greater Yuezhi.[269] At the age of seven, he demonstrated a compassionate mind by refraining from the action of killing.[270] He started studying at ten years old. By thirteen, he learned "foreign writings" 胡書 and mastered the languages of six countries.[271]

Zhi Qian studied deeply the Buddhist scriptures and possessed deep secular knowledge. He had profound and penetrating insights.[272] When disaster took place throughout the north during the end of the Han Dynasty, Zhi Qian migrated to the southern Wu Kingdom which Sun Quan 孫權 built. Sun Quan was impressed by Zhi Qian's talents and wisdom; and revered him as *boshi* 博士 i.e. "scholar of wide learning". Thus, Sun Quan appointed him to be the tutor of the crown prince.[273] He was one of the extraordinary individuals capable of translating many Indian texts into Chinese.[274] When Zhi Qian died at the age of sixty, Sun Liang 孫亮 wrote a letter to the monastic community to express his condolences for Zhi Qian's death.[275]

According to *Chu sanzang jiji* (T2145), Zhi Qian was a devoted Buddhist practitioner as after thirty years of translation works, he retired and went to practice in the mountain by joining

---

The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation 財團法人佛陀教育基金會,2014), pp. 202-203; 陳士強,2000, p. 349.

[266] T2034 *Lidai sanbao ji*《歷代三寶紀》was written by Fei Chang Fang 費長房. Cf. T2034, pp. 58c15-59a15; 陳士強, pp. 335-336.

[267] T2034, p. 58c15; T2059, p. 325a18.

[268] 林梅村,《漢唐西域與中國文明》(北京: 文物出版社,1998), pp. 355-356.

[269] T2145, p. 49a22-23. The information states that it was Zhi Qian's father who immigrated to China instead of his grandfather. However, according to T2059, Huijiao portrays that Zhi Qian immigrated to China himself. Cf. T2059, p. 325a18-19.

[270] Shyu, Ching-mei, 2000, p. 18.

[271] T2145, p. 97b14-23; 呂有祥(譯), *Chu sanzang jiji*《出三藏記集》(高雄: 佛光,1996 民 85), p. 31.

[272] T2059, p. 325a20-22; Erik Zürcher, 2007, p. 47.

[273] For further details, see T2034, p. 58c21-23; T2059, p. 325a25-26; T2145, p. 97b28-c7.

Cf. Erik Zürcher, 2007, p. 49; Shyu, Ching-mei, 2000, p. 13; 湯用彤, 《漢魏兩晉南北朝佛教史》 (Shanghai 上海: 上海书店, 1991), p. 126; p. 131.

[274] For further details, see T2034, p. 59a3-5; T2059, p. 325a18-b4; T2145, p. 97c8-9.

[275] T2145, p. 97c16-c18; Cf. Erik Zürcher, 2007, p. 49; 湯用彤, 1991, p. 131.

Dharmaratna (Zhu Falan 竺法蘭). He then observed five precepts and died at the age of 60.[276]

*Chu sanzang jiji* (T2145) also states that Zhi Qian's translation works started during the time of Emperor Wen 文帝 of the Wei Dynasty, from the beginning of the Huangwu 黃武 period [222-229 CE] of the Wu king, Sun Quan, through the middle of the Jianxing 建興 period [253 CE] of Sun Liang. Among Zhi Qian's translation works, *Chu sanzang jiji* (T2145) consists of two sections: twenty-seven works and thirty-six works comprising forty-eight fascicles.[277] However, *Gaoseng zhuan* (T2059) recorded that Zhi Qian had forty-nine translation works, [278] and *Kaiyuan shi jiao lu* (T2154) recorded eighty-eight works.[279]

Zhi Qian produced a lot of translation works during the period of the Three Kingdoms.[280] He was the most influential and illustrious translator during the Wu Dynasty of the Three Kingdoms.[281] Besides Kang Senghui, it is notable that Zhi Qian was regarded as one of the prominent figures who made significant contributions to the development of Buddhism in the Wu Dynasty. These contributions had a direct relationship with the continuation of Han 漢 traditions.[282] His active involvement in translating *sūtras* in the Wu Kingdom played a vital role towards the development of Buddhism in the south.[283]

Zhi Qian played an instrumental role in the spread of Buddhism in China through his translations. A Japanese scholar, Katsuzaki, commented that one of the prominent features of Zhi Qian's translation style was his preference for translation rather than transcription.[284] Hajime Nakamura explained that through translated scriptural texts, Zhi Qian showed great

[276] T2145, p. 97c13-16.

[277] For further details, see T2145, p. 97c10-12; T2145, p. 7a23-24; Cf. Erik Zürcher, 2007, p. 50.

[278] T2059, p. 325a29-b2.

[279] T2154, p. 487b22.

[280] 袁曙光.*Sichuan Maowen Southern Qi Yongming Statue Stele and Related Issues* <四川茂汶南齐永明造像碑及有关问题>.《文物》第 2 期,1992 年, pp. 67-71.

[281] 方立天, *Chinese Buddhism and Traditional Culture*《中國佛教與傳統文化》(Taipei: 桂冠圖書股份有限公司,1990), p. 50.

[282] Stefano Zacchetti. "Some Remarks on the Authorship and Chronology of the Yin Chi Ru Jing Zhu 《陰持入經註》The Second Phase in the Development of Early Chinese Buddhist Exegetical Literature." In Giacomella, O. and Silvio, V. (eds.). *BA 2: Papers from the Second Conference of Buddhist Studies Held in Naples in June 2004*, December 2010, p. 182.

[283] 王鐵鈞, *Translation History of Chinese Buddhist Scriptures*《中國佛典翻譯史稿》(Beijing 北京: Central Compilation & Translation Press 中央編譯出版社, 2006), pp. 30-31.

[284] Jan Nattier. "Who Produced the *Da-ming-du-jing* 《大明度經》(T225)? A Reassessment of the Evidence." *JIABS,* vol. 31, no. 1-2, 2008 (2010), p. 296.

attainment in Chinese and Western region languages.[285] T185 which was translated by him is one of the pieces of evidence for his achievement in mastering languages.

According to Lui Chēng (呂澂), "In addition to translations, Zhi Qian also made efforts in compilation and annotation. He once compared his translation of the *wuliang men weimi chi jing* 《無量門微密持經》with two old translations *anantuo muqieni heli tuolinni jing*《阿難陀目怯尼呵離陀鄰尼經》and *wuduandi zongchi jing*《無端底總持經》, which are no longer extant distinguishing between the original and the final texts, and arranging them in separate chapters etc., (Later, Zhi Mindu's compilation of the *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* and *Śūraṁgamasamādhi Sūtra*, and Dao'an's compilation of 《放光》、《光贊》 *sūtras* were all based on this style.) Occasionally, Zhi Qian's own-translated *sūtras* were also annotated with his own notes, as in the case of the first volume of the *Da ming du wu ji jing* 《大明度無極經》. This practice was sufficient to make the meaning of the original text clear." [286] On this basis, it would be more reasonable for Zhi Qian to compile translations of biography of the Buddha such as those by Kang Meng-hsiang and other translations.

### 3. Translation Style

Zhi Qian was one of the first translators to apply an "indigenizing" mode of translation, employing an elegant literary style and adopting a wide range of pre-existing Chinese religious terminology in his rendition of Indian Buddhist texts. His approach was clearly effective which resulted in his works being widely read by the cultured laity and monastics alike.[287] His works utilized a number of terms from the indigenous Chinese tradition, namely Confucianism and Daoism.[288] The diffusion of Buddhism in the context of a long-established Chinese culture would not have been possible had it not adjusted itself to the Chinese milieu by assimilating Confucian moral values and Daoist ideas, and employed a terminology familiar to Chinese disciples.[289]

---

[285] 中村元等著, 余萬居 (tr.), *The Development History of Chinese Buddhism (Part 1)*《中國佛教發展史(上)》(Taipei 臺北, 2005 民 94), p. 43.

[286] 呂澂.*A brief introduction to the origins of Chinese Buddhism*《中國佛學源流略講》.(Beijing 北京: Zhonghua Bookstore 中华书局, 2017), p. 292.

[287] Jan Nattier, 2003, p. 207; Seishi Karashima, 2013, p. 277.

[288] Ching-mei Shyu, 2000, p. 2, 6, 9-11; Jan Nattier, 2003, p. 235.

[289] Kefei, Wang, and Shouyi Fan. "Translation in China: A Motivating Force." *Meta*, vol. 44, no. 1, 1999, pp. 8-9; 方立天,1990, p. 50.

In terms of translation style, Zhi Qian made a change at the end of the Han period. Earlier he had the tendency to emphasize on *zhì* 質 (unhewn or plain style), but later he stressed on *wén* 文 (refined or elegant style).[290] *Wén* [*wén* 文] refers to a *sūtra* translation style done in an ornamental or refined manner, whose near synonyms are embellished, beautiful and elegant. On the other hand, *zhì* [z*hì* 質] refers to a *sūtra* translation style done in a way unhewn [z*hì* 質] or plain, whose near synonyms are straightforward, trustworthy and unvarnished.[291]

For Zhi Qian who had a good command of Chinese, he preferred to translate the *sūtras* in *Wén* manner which is elegant and refined as reflected in T185. Zhi Mindu 支敏度 in his *he shou lengyan*《合首楞嚴》from Eastern Jin 東晉 Dynasty had given him a high comment regarding his elegant style of translation.[292] Kumārajīva also supported his idea but not Dao An.[293] This is because the elegant manner of translation will sometimes be at the expense of accuracy.[294] Seng Rui, one of the followers of Kumārajīva asserted that the elegance of Zhi Qian's translations clouded the main ideas of the passages.[295]

For translation style, *Taizi ruiying benqi jing* (T185) primarily uses a four-character prosodic pattern[296] and numerous passages in five-character verse.[297] Only once was the seven-character form[298] being used.[299] Moreover, I noticed that the text also used the eight-character form which was not mentioned by other scholars to date.[300]

---

[290] Hua Manyuan, Hua Xianfa. "Reinterpreting The Wén-Zhì Debate in the Education of Translation History with special reference to *Sūtra* Translator Xuan Zang in Tang Dynasty." *PER*, vol. 2(1), April 2015, pp. 97-98; 潘桂明等著, *Encyclopedia of Chinese Buddhism (3): History Volume*《中國佛教百科全書(叁): 歷史卷》(Shangha 上海:上海古籍出版社), p. 22.

[291] Hua, Xianfa & Hua, Manyuan. "The Chinese Poetic Interpretation of the "Struggle of Text and Quality" in the Translation of Buddhist *Sūtras*<佛經翻譯中"文質之爭"的中國詩學闡釋>." 《湖北大學期刊》, 第 5 期, 2014, pp. 138-142.

[292] T2145, p. 49a26-27.

[293] Hua Manyuan, Hua Xianfa, 2015, pp. 98-99.

[294] Dao An in his *borejing chaoxu*《般若經抄序》(T2145, p. 52c13-14 mentioned that: "叉羅支越。斲鑿之巧者也。巧則巧矣。懼竅成而混沌終矣。")

[295] Kefei, Wang, and Shouyi Fan, 1999, p. 13.

[296] Some four-character prosodic pattern in T185 can be found at T185, p. 472c13-17; p. 472c20-24; p. 475b10-14; p. 476b19-23; p. 478a5-9; p. 478a29-b5; p. 478c23-29; p. 479b10-19.

[297] Five-character verses in T185 can be found at T185, p. 479a1-4; p. 479c7-14; p. 480a11-b1; p. 480c25-26.

[298] Seven-character form in T185 can be found at T185, p. 477b20-c26.

[299] Jan Nattier, 2008, pp. 118-120.

[300] One of the Zhi Qian's translation styles which had not been discussed by other scholars is eight-character form which can be traced in his T185. The details can be found at T185, p. 480c8-9; p. 480c11-12.

Lui Chēng (呂澂) also states that: "Zhi Qian was also well versed in music and rhythm, and paid close attention to the chanting of praises in the *sūtras*. He once composed a "Chant in praise of the Bodhisattva" based on the Amitabha *Sūtra* and the *Zhong benqi jing*, but unfortunately, it was lost long before the Liang Dynasty. Thus, we can now only imagine the forty-two stanzas of chanting in the *Taizi ruiying benqi jing* in which Pancaśikha praises the ten powers of the Buddha. Zhi Qian's creation had a great influence on the format of Buddhist chants in China. Cao Zhi (曹植), the king of Chen Si, who is said to have established the tradition of Buddhist chanting in China, may have been inspired by Pancaśikha to produce the forty-two stanzas."[301] In this regard, the Pancaśikha "Chant in praise of the Bodhisattva" of the *Taizi ruiying benqi jing* (T185) had a great influence on the later translation of *Puyao Jing*《普曜經》by Zhu Fahu (竺法護) and other chanting compositions of the Buddhist scriptures.

Zhi Qian is furthermore said to have composed the first Chinese Buddhist hymns (*fanbai* 梵唄, *zan* 讚), stanzas sung to an accomplishment of musical instruments and inserted in the recitation of Buddhist scriptures (*zhuandu* 轉讀). A work done by him, entitled "Chant in praise of the Bodhisattva" 《讚菩薩連句梵唄》is mentioned in his biography.[302]

Zhi Qian's style of translation is also very suitable for the translation of the literature of Buddha biography as he inherited the translation style of the *Xiuxing benqi jing* (T184) translated by Kang Meng-hsiang at the end of the Han Dynasty, and he translated *Taizi ruiying benqi jing* (T185). This translation not only enriched the content of the Buddha's biography, but also led to the improvement of the later Gāthā translations through the use of the chant in praise of the Bodhisattva.[303]

Nattier in her articles entitled "The Ten Epithets of the Buddha in the Translations of Zhi Qian 支謙" and "Now You Hear It, Now You Don't" mentioned that most or all of Zhi Qian's translations were based on Prakrit rather than Sanskrit.[304] She further pointed out that

[301] 呂澂,2017, p. 293.

[302] T2145, p. 97c12-13; Erik Zürcher, 2007, pp. 50-51; 鐮田茂雄, 關世謙(譯), 1995, p. 50.

[303] 呂澂, 2017, p. 294.

[304] Jan Nattier, 2003, p. 210; Jan Nattier, "Now You Hear It, Now You Don't: The Phrase 'Thus Have I Heard' in Early Chinese Buddhist Translations." *Buddhism Across Asia: Networks of Material, Intellectual and Cultural Exchange* 1, 2014, pp. 39-64.

T185 has no corresponding Sanskrit or Pāli version extant.[305] Besides that, Karashima also pointed out that from the time of Śākyamuni Buddha until around the 2nd to 3rd centuries, the Buddhist scriptures were transmitted (orally at first and written later) not in Sanskrit, but in Prakrit (i.e. colloquial language).[306]

## 4. Conclusion

This paper has examined the historical background of T185 *Taizi ruiying benqi jing* 《太子瑞應本起經》specifically in relation to its author and translation style. The author, Zhi Qian, a devoted Buddhist practitioner who made significant contributions to the development of Buddhism in the Wu Dynasty, translated T185 in the 3rd century C.E. He employed the elegant and refined *Wén* style in his translation of T185. In addition, Zhi Qian who was well versed in music, developed the style of the Pancaśikha "Chant in praise of the Bodhisattva" in T185 and thus had a great influence on the chanting composition of Buddhist scriptures.

[305] Jan Nattier, 2003, p. 241.

[306] S. Karashima, "Features of the Underlying Language of Zhi Qian's Chinese Translation of the Vimalak īrtinirdeśa." In: *Chinese Buddhism and the Scholarship of Erik Zürcher*, 2022, p. 142. https://doi.org/10.1163/9789004522152_006.

**Abbreviations**

| | |
|---|---|
| *ARIRIAB* | Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology |
| C.E. | Common Era |
| Cf. | Compare or confer |
| col. | column |
| Ibid. | the same place |
| *JIABS* | Journal of the International Association of Buddhist Studies |
| no. | Number |
| p. | page |
| pp. | pages |
| T | *Taishō* number |
| T185 | *Taizi ruiying benqi jing* 《太子瑞應本起經》 |
| tr. | translation |
| vol. | Volume |

**Bibliography**

**Chinese Texts**

All the references of the Chinese Tripiṭaka are to the CBETA (Chinese Buddhist Electronic Text Association 中華電子佛典協會 https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/. For *Taishō* Chinese Tripiṭaka (大正新修大藏經), all quotations from the Chinese collection of the Buddhist scriptures are from the Taisho edition of *Da zang jing*.

T185, vol. 3 *Taizi ruiying benqi jing* 《太子瑞應本起經》*Kumāra-kuśalaphala-nidāna-sūtra**

T2034, vol. 49 *Lidai sanbao ji* 《歷代三寶紀》 Records of the Three Jewels during the *Kaihuang* Period

T2059, vol. 50 *Gaoseng zhuan*《高僧傳》 Biographies of Eminent Monks

T2145, vol. 55 *Chu sanzang jiji* 《出三藏記集》 Records on the Distributed Chinese Buddhist Canon

T2154, vol. 55 *Kaiyuan shi jiao lu*《開元釋教錄》 Record of Buddhist Teachings Compiled During the *Kaiyuan* Era

佛光大藏經《本緣藏.修行本起經外五部》Foguang Tripiṭaka *benyuan zang：Xiuxing benqi jing wai wu bu*

王鐵鈞. *Translation History of Chinese Buddhist Scriptures*《中國佛典翻譯史稿 》. Beijing 北京: Central Compilation & Translation Press 中央編譯出版社, 2006.

方立天. *Chinese Buddhism and Traditional Culture*《中國佛教與傳統文化》. Taipei: 桂冠圖書股份有限公司, 1990.

中村元等著, 余萬居 (tr.). *The Development History of Chinese Buddhism (Part 1)*《中國佛教發展史(上)》. Taipei 臺北, 2005 民 94.

吕澂. *A brief introduction to the origins of Chinese Buddhism*《中國佛學源流略講》. Beijing 北京: Zhonghua Bookstore 中华书局, 2017.

李周淵. *A Study of Zhi Qian's Translations of Buddhist Texts in the Three Kingdoms Period*《三國支謙譯經研究》(Taipei 臺北：Dharma Drum College of Arts and Sciences 法鼓文理學院, 2020 民 109).

_____. "A Textual Research on Zhiqian's Translated *Sūtras* in *Chu sanzang jiji* <《出三藏記集》所載支謙譯經考辨>" ,《福嚴佛學研究》, 第 15 期, 2020, pp. 1-51.

呂有祥(譯), *Chu sanzang jiji*《出三藏記集》. 高雄: 佛光出版社, 1996 民 85.

林梅村.《漢唐西域與中國文明》，北京: 文物出版社, 1998.

袁曙光. ***Sichuan Maowen Southern Qi Yongming Statue Stele and Related Issues*** <四川茂汶南齐永明造像碑及有关问题>.《文物》第 2 期, 1992 年. pp. 67-71.

陳士強. *Encyclopedia of Chinese Buddhism Scripture Volume*《中國佛教百科全書.經典卷》. 上海: 古籍出版社. 2000.

湯用彤.《漢魏兩晉南北朝佛教史》. Shanghai 上海：上海书店, 1991.

慧如; 靜華. *The translation, status and influence of Zhichen and Zhiqian* <支讖、支謙的譯經、地位及其影響>《內明雜誌社》, n213, 1989, pp. 15-21.

潘桂明等著. *Encyclopedia of Chinese Buddhism (3): History Volume*《中國佛教百科全書(叁): 歷史卷》. Shanghai 上海: 上海古籍出版社.

鎌田茂雄, 關世謙(譯). *A General History of Chinese Buddhism*《中國佛教通史》. 臺北: 新文豐, 1995 民 84.

鎌田茂雄(著), 關世謙(譯). "*General History of Chinese Buddhism [Volume 1*]"《中國佛教通史[第一卷]》. Gaoxiong 高雄: 佛光出版社, 1985 民 74.

釋印海 & 釋願炯 (漢譯); R.W. Giebel (英譯), *An Introduction to the Buddhist Canon*《大藏經入門漢英對照》. Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation 財團法人佛陀教育基金會, 2014.

**English Texts**

Durt, Hubert. “Early Chinese Buddhist Translations: Quotations from the Early Translations in Anthologies of the Sixth Century.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 31, no. 1-2, 2008 (2010), pp. 119-140.

Guang Xing. *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikāya Theory*. New York: RoutledgeCrurzon, 2005.

Hua Manyuan, Hua Xianfa. “Reinterpreting The Wén-Zhì Debate in the Education of Translation History with special reference to *Sūtra* Translator Xuan Zang in Tang Dynasty.” *Participatory Education Research*, vol. 2(1), April 2015, pp. 95-105.

Hua, Xianfa & Hua, Manyuan. “The Chinese Poetic Interpretation of the "Struggle of Text and Quality" in the Translation of Buddhist *Sūtras* <佛經翻譯中“文質之爭”的中國詩學闡釋>.” *《湖北大學期刊》*, 第 5 期, 2014, pp. 138-142.

Karashima, Seishi. “A Study of the Language of Early Chinese Buddhist Translations: A Comparison between the Translations by Lokakṣema and Zhi Qian.” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology*, vol. XVI, March 2013, pp. 273-288.

“Features of the Underlying Language of Zhi Qian’s Chinese Translation of the Vimalak īrtinirdeśa.” In: *Chinese Buddhism and the Scholarship of Erik Zürcher*, 2022, p. 141-165. https://doi.org/10.1163/9789004522152_006.

Kefei, Wang, and Shouyi Fan. “Translation in China: A Motivating Force.” *Meta*, vol. 44, no. 1, 1999, pp. 7-26.

Nattier, Jan. “The Ten Epithets of the Buddha in the Translations of Zhi Qian 支謙.” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology*, vol. VI, March 2003, pp. 207-250.

_____. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2008.

_____. “Heaven Names in the Translations of Zhi Qian.” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology*, vol. XII, March 2009, pp. 101-122.

_____. "Now You Hear It, Now You Don’t: The Phrase ‘Thus Have I Heard’in Early Chinese Buddhist Translations." *Buddhism Across Asia: Networks of Material, Intellectual and Cultural Exchange 1*, 2014: pp. 39-64.

_____. “Zhi Qian.” *Brill’s Encyclopedia of Buddhism*, vol. II, Lives, 2019.

_____. “Glorious Cities and Eminent Clans: On Some Proper Names in Zhi Qian’s Mahaparinirvana Sūtra (Part I).” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology*, vol. XXIV, 2021, pp. 131-146.

_____. “Who Produced the *Damingdu jing* 《大明度經》(T225)? A Reassessment of the Evidence.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 31, no. 1-2, 2008 (2010), pp. 295-337.

Palumbo, A. “Dharmarakṣa and Kaṇṭhaka. White Horse Monasteries in Early Medieval China.” In Verardi, G. and Vita, S. (eds.). *Buddhist Asia 1: Papers from the First Conference of Buddhist Studies Held in Naples in May 2001*. 2003, pp. 167-216.

Shyu, Ching-mei. *Zhi Qian’s Translation Style: A Study of the Formative Period of Chinese Buddhist Literature*. M.A. Thesis. Mānoa: University of Hawaii. 2000.

Tsui Chunghui. “*The Sacred Writing by Central Asian Buddhist Monks in China (3-5C)*.” Buddhism Without Borders - An International Conference on Globalized Buddhism), Kurjey: Bhutan. May 21-23, 2012. https://www.bhutanstudies.org.bt/publicationFiles/ConferenceProceedings/BuddhismConference2012/BuddhismConference2012.pdf.

Willemen, Charles. “Selected Materials for the study of the Life Buddha Śākyamuni.” *Pacific World*, no. 13, 2011, pp. 67-80.

Zacchetti, Stefano. “Some Remarks on the Authorship and Chronology of the *Yin chi ru jing zhu* 《陰持入經註》: The Second Phase in the Development of Early Chinese Buddhist Exegetical Literature.” In: Giacomella, O. and Silvio, V. (eds.). *Buddhist*

*Asia 2: Papers from the Second Conference of Buddhist Studies Held in Naples in June 2004*, Italian School of East Asian Studies, December 2010, pp. 141-198.

Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China*. Leiden: Brill, 1959.

_____. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill, 2007.

# 初習“入出息念”所緣觸點初探—以南傳為中心

名字：胡繼斌

指導老師：法慶博士

**摘要**

入出息念是佛教禪修的一種重要方法，通過覺知呼吸，培養心的專注力和洞察力，達到禪定和智慧的境界。入出息念的修習有不同的教法和體系，其中一個爭議的問題是入出息念的所緣到底是什麼。有的教法主張所緣是呼吸的觸覺，如冷熱、粗細、長短等；有的教法主張所緣是呼吸的概念法，如知道入息、出息、全息等。本文旨在探討入出息念所緣的觸點，以及它們與佛經和禪修實踐的關係。

關鍵字：入出息念 安般念 呼吸 所緣 觸點

禪修作為一種古老而深刻的冥想實踐，已經在世界範圍內得到廣泛的認可。在佛法的傳統修行方法中，二甘露門之入出息念在禪修中得到了廣泛的推廣。入出息念（*ānāpānasati*）作為一種核心方法，具有突出的地位。通過專注於呼吸的過程，禪修者能夠培養正確認知和覺知，實現內在的平靜和智慧。本文的主要目標是深入探討入出息念中的一個重要方面，即“所緣觸點[307]”問題。

本文旨在初步探討初習入出息念所緣觸點的概念。在文中，將解釋入出息念的定義，詳細探討入出息覺知的觸點，包括鼻端和上唇，以及它們對禪修的不同影響。

在巴利三藏裡面，收錄了許多記載佛陀教導入出息念的經文。在《經藏》裡面，《長部》的《大念處經》，《中部》的《念處經》、《入出息念經》、《身至念經》等，《相應部》的《入出息相應》，專門教導修習入出息念的方法。其中《入出息念

[307] 氣息掃過及接觸上嘴唇上方或鼻孔出口處周圍最明顯的一點。帕奧禪師《顯正法藏》，社會科學文獻出版社，2016 年，46 頁。

經》是重要的文獻之一。該經詳細講述了入出息念的修習方法，將入出息法細分十六步驟，通稱安般十六事。十六事區分為四個四法，完成身、受、心、法四大階段則安般念成就。本文主要以南傳《入出息念經》和《清淨道論》為主，早期經論解釋為輔。對入出息念所緣觸點展開研究。另外天臺的資料太多,此篇論文暫不涉及,待日後研究。

經歷年來研究《阿含經》安般念的文獻有：覃江的<《阿含經》中的安般念>[308]，烏朵拉《四念處觀法》[309]，哈磊《四念處研究》，釋慧命的<《阿含經》之六隨念初探>，林崇安的《世尊時期止觀法門的實踐》及<《阿含經》的成佛之道>，釋空理的《安那般那初探》，何孟玲<《中部》<念處經>四念處禪修方法之研究>，佛使尊者的《觀呼吸》，帕奧禪師的《觀呼吸與觀四界》、《正念之道》、《智慧之光》，釋覺華的<《觀呼吸》十六階段之研究>，釋惠敏的，《<聲聞地>所緣の研究》與<鳩摩羅什所傳「數息觀」禪法之剖析>，釋空理的《安那般那初探》，將阿含經系、乃至諸阿毘達摩典籍中有關安那般那修法的觀念，整個搜集出來，而呈現出一傑出的文獻整理工作。另外還參看了印順導師的《雜阿含經論會編》[310]第十四《安那般那念相應》22 經，其相當於《南傳大藏經》 的第 54《相應部》《入出息相應》[311]20 經。

### 1.入出息念的定義

安那般那念，梵文：*ānāpāna-smṛti*，巴利文：*ānāpāna-sati, ānāpāna* 漢譯為安那般那念，巴利文一般音譯為阿那般那、阿那波那，安般為其略稱。安那般那念又名阿那般那觀、念阿那阿波那、念安般、安般念、安般守意、入出息念、持息念或數息觀。《雜阿含經》卷 29：

> 爾時，世尊坐禪二月過已，從禪覺，於比丘僧前坐，告諸比丘：「若諸外道出家來問汝等：『沙門瞿曇于二月中雲何坐禪？』汝應答言：『如來二月以安那般那念坐禪思惟住。』所以者何？我于此二月念安那般那，多住思惟，入息時念入息如實知，出息時念出息如實知。若長若短，一切身覺入息念如實知，一切身覺出息念如實知。身行休息入息念如實知，乃至滅出息念如實知[312]

可知安般念是以專注息的出入相做為修行法門。雖然這裡可以確認安般念即為持息念的方法，但《阿含經》在介紹安般念時，僅作安般念修習方法的說明，對於出入息，或入出息並無詳細界定，何為入息？何為出息？諸經論說法不同。

---

[308] 覃江<《阿含經》中的安般念>，《宗教學研究》，第 2 期，2003 年。

[309] 下同，暫不一一列舉，請參閱參考文獻。

[310] 印 30, no. 3。

[311] 南 18, no. 6, p. 164。

[312] 大正 02, no. 99, p. 207a12-21。

## 2.入出息的概念

《清淨道論》記載有 40 種修修定業處，成就心一境性。入出息念是其中之一，那麼入出息念業處的所緣——入出息的概念究竟是什麼？帕奧禪師在《正念之道》中提到：

> 根據《清淨道論》的教導，入息和出息只是如碎末般散佈的許多色聚(*rūpakalāpa*)的聚合。由於未能見到入息和出息中的色聚，未能以智分別那些色聚，分析每粒色聚中的地、水、火、風、顏色、氣味、味道、食素、聲音而達到以智見究竟色法，以智見這九種色法的自性力(*sabhāvasatti*)和自性相(*sabhāvalakkhaṇa*)，〔禪修者在修習入出息念時的所緣〕只是屬於概念範疇的〔入息和出息的〕色聚的聚合，它尚未脫離相續概念(*santati paññatti*)和組合概念(*samūha paññatti*)。[313]

由此可見，作為入出息念所緣的入出息的概念，是尚未破除相續密集和組合密集的入息和出息的色聚聚合。這種入出息的密集概念也是一種身分，即身體的組成部分之一。當以詳盡法修習四界差別時，需要在身體內辨識四十二種身分[314]，入出息就屬於風界最明顯的六個身分之一。換言之，身體可以分為四十二個部分，入出息是其中之一。那什麼是概念。《阿毗達摩概要精解》第八章：

> 概念有兩種——意義概念和名字概念，前者通過所表達的意義而被心識知，後者是表達該意義的名字或名稱。例如：“具有某種體形與性格、遍體生毛、具有四隻腳的家畜”是“狗”這個詞的意義概念，“狗”這名稱則是名字概念。[315]

“入出息”這名稱是名字概念，以下的描述則是其意義概念。入出息是心生聲九法聚的組合，即由八不離色[316]加上第九法——入出息的聲音，由這九種究竟色法所組成的色聚的組合從概念法的層面來說，入出息如同空氣，在兩個鼻孔附近的位置進出，它有時粗，有時細；有時碰觸皮膚較明顯，有時碰觸皮膚不明顯；有時較長，有時較短。我們所覺知到的這些由九種究竟色法組成的心生九法聚所呈現出來的入出、長短、粗細、冷熱、強弱、觸感等特徵的集合，就是入出息的概念。亦即，作為入出息念所緣的入出息概念是九種心生色法的相關狀態的密集，可以把它整體地理解為以入出為主要特徵的一團氣息。如何取入出息的概念為所緣呢？簡而言之，就是把入出息作為一

---

[313] 帕奧禪師著《正念之道》社會科學文獻出版社，2016 年，57 頁。

[314] 即地界最明顯的頭髮等二十個部分，水界最明顯的膽汁等十二個部分，火界最明顯的體溫等四個部分，以及風界最明顯的六個部分。《中阿含經》卷 7〈30 經〉〈象跡喻經〉、《中阿含經》卷 42〈162 經〉〈分別六界經〉。

[315] 菩提比丘著，尋法比丘翻譯《阿毗達摩概要精解》，慈善精舍出版 2010 年，366 頁。

[316] 八不離色：任何種類的色聚都有這八個基本要素，即地界、水界、火界、風界、顏色、氣味、味道和食素。阿耨樓陀尊者著，尋法比丘譯，《阿毗達摩概要精解》慈善精舍出版 2010 年，293 頁。

個整體來覺知。打個比方，我們可以通過一棵被吹得左搖右晃的樹來知道風的存在，從而取風的概念來修習風遍。風無形無相，入出息也無形無相，但我們可以像取風相一樣取入出息的概念來修習入出息念，只是必須要用意門去覺知入出息，而不是眼門。簡而言之，鼻孔附近的氣息就是入出息的概念。知道那裡有氣息就是知道了入出息的概念，知道氣息進出的動態也是知道了入出息的概念。

### 3.入出息的方法

入出息念的所緣为入出息的概念就是鼻孔附近的氣息，那怎样取到所緣？始終覺知觸點上的氣息，氣息掃過及接觸上嘴唇上方或鼻孔出口處周圍最明顯的一點即是觸點。始終覺知包含两个方面，即開始於覺知觸點上的氣息，同時知道它入出的狀態。同時還要注意以下兩點：

第一，覺知觸點上的入出息，而不是觸點上的觸覺。《清淨道論》當中所講的觸點，巴利語 *Phuṭṭhokāsa*，它是由兩個單字組成，一個單字是 *phuṭṭha*，第二個是 *okāsa*。*phuṭṭha* 是 *phusati* 的過去分詞，*phusati* 的意思就是“觸而達到”，*okāsa* 一般來說它有三層意思，用在這裡指空間的意思。合起來 *Phuṭṭhokāsa* 的意思就是，觸而達到的空間區域。所以覺知觸點上的入出息，而不是觸點上的觸覺，而且感覺入出息的觸點和覺知入出息本身是不同的。覺知入出息的觸是心跟氣息的觸(意觸)，而不是皮膚的觸(身觸)。對皮膚之觸的感知是通過身門心路過程實現的，而覺知入出息的觸是通過意門心路過程實現的。因為我們的所緣不是觸覺，而是觸點上的入出息。

第二，只需淡淡地、自然地知道入出息。我們剛開始使用意門來覺知所緣，通過意門去覺知所緣不太熟練，所以只要淡淡地知道就可以了。“淡淡地知道”指的是心現在能知道到什麼程度，就是什麼程度，不要去強迫它弄得更清楚一些。因為只要你想搞得更清楚，就會用力，一用力就會去抓那個觸覺。觸覺是地、火、風三大，這時它們的特相就會變得明顯，你就會感到鼻頭繃緊、臉部繃緊。所以，只需自然而然地去知道它。隨著你的念力越來越強，定力越來越強，入出息的相在意門上的呈現就會越來越清楚。

### 4.何為“現前”

“諸比丘！於此有比丘，或住森林，或住樹下，或住空屋，結跏趺坐，身向正直，令現前樹立念。”[317]由於經文並沒有明示“現前”所指，所以只能從其他論著找尋答案。

[317] 南 12, no. 5, pp. 66a13-67a3。

《分別論》：

> 對面念而住止者，此中，如何為念耶？是所有之念、隨念……乃至……正念，是言為念。此念者或於鼻端、面相，令安住、樂住，依是言於對面念而住止[318]

《無礙解道》：

> 入出息如鋸齒，比丘或于鼻頭或於顏面令近住念而坐不作意入出息之來去，而亦非不知入出息之來去，了知精勤，成立加行，證得殊勝，依如樹被鋸齒之觸故，人念近住，而不為作意鋸齒之來去，〔而亦〕非不知鋸齒之來去，了知精勤，成立加行，證得殊勝。[319]

北傳《增一阿含經》卷 7 安般品第十七：

> 世尊告曰：「於是，羅雲！若有比丘樂於閒靜無人之處，便正身正意，結跏趺坐，無他異念，系意鼻頭，出息長知息長，入息長亦知息長。[320]

由上述經典可以清楚地知道“令現前樹立念”指置念於入息出息的覺知點——鼻端、鼻頭、鼻孔。

《清淨道論》第八章說隨念業處品：

> 隨逐即放棄了數以念隨行於不斷的出息入息，然亦不是隨行於（出入息的）初中後的。即外出的息以臍為初，以心臟為中，以鼻端為後；內入的息以鼻端為初，以心臟為中，以臍為後，若隨行於此等（出入息的初中後），則彼（瑜伽者）的心散亂而至熱惱及動亂。即所謂：“以念隨行於出息的初中後者，由於他的內心散亂，則身與心皆成熱惱、動亂而顫動。以念隨行於入息的初中後者，由於散亂於外的心，而身與心皆成熱惱、動亂而顫動”。是故以“隨逐”作意者，不應以（出入息的）初中後作意，但以“觸”及“安住”而作意。
>
> 其次具足了此念與慧的比丘，對於出入息（之相）不應向自然的觸處（鼻孔或上唇）以外去希求。[321]

《清淨道論》特別強調覺知點不要隨行於出入息的初、中、後，否則身心皆成熱惱。又提到“以‘觸’及‘安住’而作意”，這又是什麼意思呢？《清淨道論》接下來又進行了解釋。其中以門衛作了一個比較形象的比喻。門衛不會跟隨進出的人而走。他

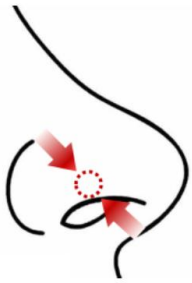
[318] 南 49, no. 25, p. 294a1-2。
[319] 南 43, no. 19, p. 236a5-8。
[320] 大正 02, no. 125, p. 582a13-23。
[321] 覺音尊者著，葉均譯《清淨道論》，314 頁。

的責任只是對經過門口的人進行盤查。同樣的，不要跟隨內入的息及外出的息而跑，而只是對到達出入息的門口（鼻端）的出入息進行覺知。也就是要以出入息所觸之處（即鼻端）作為覺知點。只有這樣才可能修成入出息念：

> 只於（息的）所觸之處（即鼻孔）而置念修習者，而得（安般念業處的）修習成就。[322]

《清淨道論》又進一步解釋：

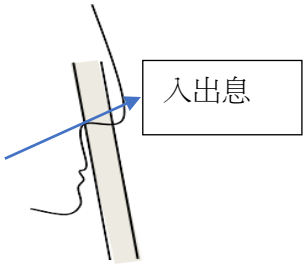
> 此時他便置心於（出入息的）自然的所觸（之處）而起作意。即（出入息）於長鼻者的鼻孔起觸，於短鼻者的上唇（起觸）。是故那比丘即以“（出入息）於此處觸”而安置（其心）於相（即觸處）。[323]



長鼻者

短鼻者

當我們確定了“現前”所指即入息出息的覺知點——鼻端、鼻頭、鼻孔、上唇，並將念放置在這所觸之處來修習時，才能成就入出息念。不管是鼻端還是上唇，覺知的對象都是入出息，如下圖所示。




入出息圖[324]

**5.相、 入息、 出息**

為了進一步理解“現前”，《清淨道論》又提到，有三樣東西是很重要的：

[322] 覺音尊者著，葉均譯《清淨道論》，314 頁。
[323] 同上。
[324] 慧喜尊者《Ānāpānasati（念於息）簡要討論》，因達苟帕奧禪修中心，2011 年，29 頁。

> 相（鼻端）與出息及入息，不是一心的所緣，不知其三法，不得（安般）的修習。相與出息及入息，不是一心的所緣，若知此三法，便得（安般的）修習。[325]

入息，出息為入出息，那什麼是“相”呢？為了解說上述偈頌，《清淨道論》引用了《無礙解道》中所說的鋸之譬喻：

> 譬如有樹，被橫於平地，有人以鋸欲斫之，依樹為鋸齒所觸故於人念近住，不作意鋸齒之來去，〔而且〕非不知鋸齒之來去，了知精勤，成立加行，證得殊勝。由合生之因相，如樹被橫於平地，入出息如鋸齒，比丘或于鼻頭或於顏面令近住念而坐不作意入出息之來去，而亦非不知入出息之來去，了知精勤，成立加行，證得殊勝，依如樹被鋸齒之觸故，人念近住，而不為作意鋸齒之來去，〔而亦〕非不知鋸齒之來去，了知精勤，成立加行，證得殊勝。[326]

“相”指入息出息的碰觸處。如何理解上述譬喻呢？木頭好比是我們的鼻端和嘴唇上部，來回移動的鋸齒就是入息、出息，鋸齒接觸木頭的地方就是入出息碰觸皮膚的觸點，正在接觸木頭的鋸齒就是經過觸點的入息、出息。我們要作意的既不是來回移動的鋸齒，也不是鋸齒接觸到的木頭(觸點)，而是正在接觸木頭的鋸齒。亦即，覺知入出息時，不是取觸點的觸覺為所緣，而是把觸點作為工具，通過觸點就能知道經過這裡的入出息，只取觸點上的氣息為所緣。相是觸點上的氣息。在這個觸點上，心能自然地知道有入出息經過，能知道息以及息入出的動態。亦即，心在此知道相，知道入息，知道出息，正如《清淨道論》所說：

> 在此，一為入息所緣心，一為出息所緣心，另一為相所緣心。[327]

鋸子不動時，接觸木頭的鋸齒是靜止的；鋸子移動時，鋸齒是活動的。也就是說，始終都有鋸齒接觸著木頭，如同沒有離開過。同樣地，觸點上自始至終都有氣息經過，如同氣息不曾離開過。即使覺得入出息變得微弱而難以覺察，那也只是因為正念或定力不足，心不能非常敏銳、清晰地覺知到微息。換言之，當出息在這個位置上沒有時，它只是極為微弱，無限接近於零而已，並不是真的沒有，其實一直都有；而且當出息快沒有時，入息又開始了。所以在這個位置上自始至終都有真實的息存在。心只要知道在這個地方始終存在著息，而且入息、出息也在持續發生著，那麼在發生入息、出息的這個位置上，可以安置其心的氣息概念——息相。總之，心要清楚地知道：在這個位置上，自始至終都有息存在。入出明顯時，可以知道它是入息，也可以知道它是

[325] 覺音尊者著，葉均譯，315 頁。
[326] 南 43, no. 19, p. 236a3-8。
[327] 覺音尊者著，葉均譯，315 頁。

出息；不明顯時，知道這裡始終都充滿了氣息。當心對此處有這樣一個標記時，心裡就有了一個“相”。

“相”的價值在於它最後會變成“似相”，我們入禪時會沉入似相，是依似相成就禪那的。然而，修習入出息念卻不同，入出息有入有出，有取得所緣的位置上的息相。可以覺知相，可以覺知入息，可以覺知出息，而且入出息還有很多變化，心可以不斷地去跟隨，因此入出息念不但成就定力，還能成就念與慧。這也是入出息念的一個殊勝之處，它有相、入息、出息，相成就一境性，入息、出息成就念和慧。

**結論**

本文以入出息念中所緣觸點為研究對象，總結了觸點的重要性，觸點的理解在入出息念實踐中具有重要的實際意義。入出息念的觸點是入出息所觸之處，即鼻端、鼻頭、鼻孔或上唇，它是一種自然而無形的觸處，入出息念的相是觸點上的氣息，即正在接觸觸點區域的入出息，是由意根所緣呼吸的概念法。

本文也有很多的不足之處，它只是對入出息念的基本概念和方法進行了初步的介紹和分析，並沒有深入探討入出息念的修習及不同教法體系對其的理解和實踐。希望未來能有機會深入，完善入出息念之研究。

## 參考文獻

### 主要略語

大正=《大正新修大藏經》。引用《大正新修大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：(大正 30, no.1579, p. 517b6-17)。

南=《漢譯南傳大藏經》之《南傳大藏經部類》引用出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順（如，南 78, no. 1553, p. 420a4-5）。

印=《印順法師佛學著作集》引用出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順（如，印 30, no.30。）

《大正新脩大藏經》、《漢譯南傳大藏經》、《印順法師佛學著作集》的資料引用是出自「中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）。線上（2023）：cbetaonline.dila.edu.tw/zh/

### （一）經論原典

《阿毘達磨俱舍論》大正 29, no.1558。

《阿毘達磨順正理論》大正 29, no.1562。

《大念住經》南 07, no.4。

《大毘婆沙論》大正 27, no.1545。

《分別論》南 49, no.25。

《解脫道論》大正 32, no.1648。

《入出息念經》南 12, no.5。

《入出息相應》南 18, no.6。

《無礙解道》南 43, no.19。

《修行地道經》大正 15, no.606。

《瑜伽師地論》大正 30, no.1579。

《雜阿含經》大正 02, no.99。

《雜阿含經論會編》印 30, no.30。

《增一阿含經》大正 02, no.125。

## （二）現代著作

佛使尊者著，鄭振煌譯，《觀呼吸》，中州古籍出版社，2011 年。

覺音尊者著，葉均譯《清淨道論》修訂版 2009 年。

瑪欣德尊者《阿毗達摩講要》網路修訂版 2013 年。

帕奧禪師《顯正法藏》社會科學文獻出版社，2016 年。

帕奧禪師《智慧之光》社會科學文獻出版社，2017 年。

帕奧禪師《正念之道》社會科學文獻出版社，2016 年。

帕奧禪師著，林崇安譯，《觀呼吸與觀四界》，內觀教育出版社 2000 年。

菩提比丘著，尋法比丘譯《阿毗達摩概要精解》，慈善精舍出版 2010 年。

釋惠敏《「聲聞地」所緣の研究》，山喜房出版社，1994 年。

## （三）期刊、論文

法慶<南北傳對“隨息”在安那般那中的不同解釋>，《佛學研究學報》，2019 年。

哈磊《四念處研究》，四川大學博士論文，2004 年。

何孟玲<《中部》<念處經>四念處禪修方法之研究>，華梵大學碩士論文，2001 年。

林崇安<《阿含經》的成佛之道>，《法光雜誌》，1997 年。

林崇安<世尊時期止觀法門的實踐>，《中華佛學學報》，第十期。

釋空理<安那般那初探>，《福嚴佛學院論文集》，1999 年。

釋惠敏《<聲聞地>所緣の研究》，山喜房出版社，1994 年。

釋惠敏<鳩摩羅什所傳「數息觀」禪法之剖析>，《印順導師九秩華誕祝壽文集》，1995 年。

釋慧命<《阿含經》之六隨念初探>，中華佛學研究所，1993 年。

釋覺華<《觀呼吸》十六階段之研究>，《慧炬雜誌》，第 484 期。

烏多拉《四念處觀法》，四川大學博士論文，2007 年。

無著比丘<探討四念住的研究與修行>，《福嚴佛學研究》，第 11 期。

覃江<《阿含經》中的安般念>，《宗教學研究》，第 2 期，2003 年。

**（四）工具書**

莊春江 簡要巴漢詞典 https://agama.buddhason.org/study/note.htm

一行佛學詞典 http://www.muni-buddha.com.tw/buddhism/dictionary-google.html

# 略谈善导净土思想及特点

名字：曾照亮

导师：释真禅博士

## 第一章 善导净土思想

净土宗是唐代僧人善导实际开创的中国佛教宗派，该宗教义简单。善导所著《观无量寿经疏》、《往生礼赞》、《观念法门》、《法事赞》、《般舟赞》等，为净土宗主要代表作。善导有系统地阐述了净土的教义及其礼仪规则，建立了较为完备的净土思想体系，为净土宗在中国的弘布提供了良好的基础。

### 第一节 三心具足，往生正因

善导诠释《观无量寿经》圆发三心，为往生正因，《观无量寿经》在阐述第十四观时说：

若有众生愿生彼国者，发三种心，即便往生。何等为三？一者至诚心，二者深心，三者回向发愿心。具三心者，必生彼国。[328]

《观无量寿经疏》卷四：

至者真，诚者实。欲明一切众生身口意业所修解行，必须真实心中作。不得外现贤善精进之相，内怀虚假，贪瞋邪伪，奸诈百端，恶性难浸，事同蛇蝎。虽起三业，名为杂毒之善，亦名虚假之行，不名真实业也。若作如此安心起行者，纵使苦励身心，日夜十二时，急走急作，如炙头燃者，众名杂毒之善。欲回此杂毒之行，求生彼佛净土者，此必不可也。[329]

[328]《佛说观无量寿佛经》,大正,12,no.0365,p.0344c11-12。

[329]《观无量寿佛经疏》卷四，大正,37,no.1753,p.0271a05。

凡夫的恶习，心口不一，处事待人心多虚假。善导认为，至诚心是真正厌弃娑婆世界，由衷信仰阿弥陀佛，向往极乐净土。因此，在修行中一定要绝对真诚，不能阳奉阴违，内坏虚假之意，是心虚假，必不能生。[330]

“深心”就是深信之心，包括两方面：一是深信自己是罪恶生死凡夫，靠本身的力量难出离秽土实现解脱；二是深信阿弥陀佛的四十八愿，只要一心专念佛号，乘彼愿力定得往生。[331] 信是往生净土的三资粮（信、愿、行）之首。明代蕅益大师在《阿弥陀经要解》中说:

非信不足以启愿，非愿不足以导行，非持名妙行不足以满其所愿而证所信。[332]

因此，善导特别重视虔诚的深信，特别突出了绝对信仰的重要性，他认为此心深信由若金刚，不为一切异见异学、别解别行人等可所动乱破坏。[333] 宋代王日休在《龙舒增广净土文》卷一中说:

人骤闻净土之景象，多不信之，无足怪也。善拘于目前所见，遂谓目前所不见者，亦如此而已。且如陋巷粪壤之居者，安知有广厦之清净？[334]

王日休在此强调的是佛之所言，不可以目前所不见而不信。

“回向发愿心”是修行的目标，确信自己的一切修行与功德，都将回向于往生净土。善导在《观经四帖疏》说:

回向发愿心者，过去及以今生身口意业所修世出世善根，及随喜他一切凡圣身口意业所修世出世善根，以此自他所修善根，悉皆真实深信心中回向愿生彼国，故名回向发愿心也。[335]

[330] 释净宗《净土宗概论》台北，净宗出版社，第 65 页。
[331] 释慧净《净土三经一论大意》净宗出版社,第 90 页。
[332] 明蕅益大师要解，清圆瑛法师讲义，《阿弥陀经要解讲义》，青莲出版社，第 20 页。
[333] 释净宗《净土宗概论》台北，净宗出版社，第 68 页。
[334] 《龙舒增广净土文》卷一，大正,47,no.1970,p.0255a08。
[335] 《观无量寿佛经疏》卷四，大正,37,no.1753,p.0272b13。

“回向”的回，为回转的意思，向为趋向的意思。回向发愿必须从真实深心中发出，愿将自己过去今生所修所做的身、口、意三业功德，以及随喜一切凡圣所修的功德，回向发愿往生西方极乐世界。[336]

善导把“至诚心”、“深心”与“回向发愿心”三者密切联系起来，密不可分。善导认为三心既具，无行不成，若不生者，无有是处。[337]可见，善导是十分重视“三心”之说，把三心作为净土往生的正因。三心具备了，念佛的心理基础也就奠定了。但是，这并不能代替众生的“行持”，众生往生西方，还必须亲自修持实践。

## 第二节 一心持名，无诸异念

净土宗无论有着怎样殊胜的理论,最终都要落实于实际的修行上,因此净土理论研究的另一重点就是净土修持法门的研究。善导是非常强调一心。“一心”是净土宗非常重要的基本概念，无论诵经、观想、礼佛、持名，还是赞叹、供养，都要一心，因为这是修持的关键。《观经四帖疏》云：

一心专读诵此观经、弥陀经、无量寿经等，一心专注思想、观察、忆念彼国二报

庄严。若礼，即一心专礼彼佛；若口称，即一心专称彼佛；若赞叹、供养，即一心专赞叹、供养。是名为正。[338]

因此，在修持中，一心是最为重要、最为殊胜之大法。“一心持名，念念不舍”，这是善导净土教法的心髓。

## 第三节 专杂二修 正助二业

善导把修行的方法分为正行和杂行两类。正行又分为读诵、观察、礼拜、称名、赞叹供养等五种，此中又特别把称名作为正业，其他四种为助业，显出正名为最重要。[339]善导在《观经四帖疏》卷四说：

[336] 释净界《佛说观无量寿经导读》，财团法人佛陀教育基金会，第 321 页。
[337] 释法然《选择本愿念佛集》台北，净宗出版社，第 63 页。
[338]《观无量寿佛经疏》卷四,大正,37,no.1753,p.0272b01-02。

行有二种：一者正行，二者杂行。言正行者，专依往生经行行者，是名正行。何者是也？一心专读诵此《观经》、《弥陀经》、《无量寿经》等；一心专注思想、观察、忆念彼国二报庄严。若礼，即一心专礼彼佛；若口称，即一心专称彼佛；若赞叹供养，即一心专赞叹供养。是名为正。[340]

接着，善导又将此五种正行分为“正业”和“助业”两种。《观经四帖疏》卷四：

又就此正中，复有两种：一者，一心专念弥陀名号，行住坐卧，不问时节久近，

念念不舍者，是名正定之业，顺彼佛愿故。若依礼诵等，即名为助业。除此正、助二行已外，自余诸善，悉名杂行。[341]

念佛的方法凡有四种：一、专念佛的名号，称为持名念佛；二、观佛的塑像与画像，称为观像念佛；三、观想佛的妙相，称为观想念佛；四、观佛的法身，即谛观实相，称为实相念佛。后世唯持名念佛最为流行，其与善导的大力提倡有直接关系。善导认为，望佛本愿，意在众生，一向专称弥陀佛号，一心专念名号是符合弥陀本愿的正定之业，其他如读经、观察、礼拜、赞叹供养等都是助业。除此之外的一切修行，皆为杂行。[342]

善导认为行者修习称名念佛法门，还要遵守一定的规则，这就是所谓的“四修法”。“四修法”，指恭敬修、无余修、无间修、长时修。此四修法是善导在《往生礼赞偈》中介绍作为愿生净土者修行的方法，他说：劝行四修法，用策三心、五念之行，速得往生。[343]

善导介绍四修法说,一者恭敬修，所谓恭敬礼拜彼佛及彼一切圣众等，故名恭敬修。二者无余修，所谓专称彼佛名，专念专想专礼专赞彼佛及一切圣众等，不杂余业，故名无余修。三者无间修，所谓相续恭敬礼拜，称名赞叹，忆念观察，回向发愿，心心相续，不以余业来间，故名无间修。又不以贪目真烦恼来间，随犯随忏，不令隔念隔时隔日，常使清净，亦名无间修。毕命为期，誓不中止，即是长时修。在此，恭敬修专指众生礼拜阿弥陀佛时，应表示殷重恭敬的态度，这是有关身业礼拜的方规。无余修，

[339] 释净宗《净土宗概论》台北，净宗出版社，第 83 页。
[340] 《观无量寿佛经疏》卷四,大正,37,no.1753,p.0272b01-03。
[341] 《观无量寿佛经疏》卷四,大正,37,no.1753,p.0271b09-11。
[342] 释慧净《净土三经一论大意》,第 58 页。
[343] 《往生礼赞偈》大正 47,no.1980,p.0438b17-29。

又名专修，是指身、口、意三业起行时，要不间杂别的行为，只专门口称阿弥陀佛名，专门思念、观想、礼拜、赞叹阿弥陀佛以及净土中的大众等。

善导四修法的目的很明确，就是突出称名念佛为净土修行的最主要的实践方法，其他一概为杂修，就是要舍杂行，归正行；在正行中，又要正修正业，旁修助业。[344] 通过对“正业”、“助业”的区分，把口称念佛与“正行”中的其他修行区别开来，并将之提升到最殊胜最重要的地位之上。善导认为此法下手易而成功高，用力少而得效速。只要一心专念弥陀一佛名号，就能往生净土。[345]《观经四帖疏》卷四又说：

若舍专念，修杂业者，百中希得一二，千中希得三四。何以故？由杂缘乱动，失

正念故，与佛本愿不相应故，与教相违故，不顺佛语故，系念不相续故，心不相续念报佛恩故，虽作业行，常与名利相应故，乐近杂缘，自障障他往生正行故。[346]

以上经文意即若舍去一心专念名号，而修杂业者，百人中难得有一二人往生，千人中难得有三四人往生。为什么呢？这是因为心向外攀缘，失掉正念的缘故，与阿弥陀佛本愿不相应的缘故，与释迦牟尼佛教导相违背的缘故，不顺从释迦牟尼佛圣言的缘故，系念不相续的缘故，心不相续念以报佛恩的缘故，虽作种种业行，常与名利相应的缘故，乐近杂缘，障碍自己，障碍他人往生正行的缘故。[347]

由此可知，舍杂行而归正行，於五行中，专修持名念佛，成就往生。这即是善导宣导专修的义蕴。

**第四节 念念相续，毕命为期**

根据传记，善导年轻之时已证得观佛三昧，但为何善导不提倡《观经》中的日观、水观等十三观，而直接教专称名号呢？在《观经四帖疏》中，善导这样回答：众生障重，境细心粗，识扬神飞，观难成就。是以大圣悲怜，直劝专称名字。正由称名易故，相续即生。若能念念相续，毕命为期者，十即十生，百即百生。何以故？无外杂缘，得正念故，与佛本愿相应故，不违教故，顺佛语故。[348]

[344] 谢路军<善导念佛思想的基本内涵>《世界宗教研究》第 8 期,1998,第 110 页。
[345] 释净宗《净土宗概论》台北，净宗出版社，第 78 页。
[346]《观无量寿佛经疏》卷四，大正,37,no.1753,p.0210b21-23。
[347] 释净宗《善导大师的净土思想》,第 252 页。
[348]《观无量寿佛经疏》卷一,大正,37,no.1753,p.0270b03-05。

意即众生业障深重，所观之境细心粗，识扬神飞，所以修观难以成就。因此，释迦牟尼佛悲怜，而直接教他们专称阿弥陀佛的名号。正是由于持名念佛比观想念佛容易成就的缘故，临命终时只要做到念佛之念相续，不被妄念间断，即得往生西方极乐世界。若能够念佛之念相续，终生这样行持的人，有十人即十人往生，有百人即百人往生。为什么呢？因为专称名号，心不向外杂乱地攀缘，而得正念的缘故,与阿弥陀佛本愿相应的缘故，不违背释迦牟尼佛教导的缘故，顺从释迦牟尼佛圣言的缘故。[349]

念佛之念，念念相续，这里的“相续”，就是《大势至菩萨念佛圆通章》中所说的“净念相继”的意义相同，念佛不杂妄念，若杂有妄念，即非相续，这便是一心不乱，也是系念不乱的境界，这是净土宗的修行纲领。

**第五节 九品皆凡,回心皆往**

关于往生净土的主体，善导提出“九品皆凡”说，强调九品众生没有凡、圣之别，都是凡夫。九品之说，来自《观无量寿经》。在此经中，将一切众生分为上、中、下三类，每一类又各分为上、中、下三品，于是产生了“三辈九品”之说。

三辈九品说是对往生者高低层次的分判，这种分判决定了不同层次的行者，在发愿往生西方净土的时候，应遵循不同的修持方法。此说传入中国以后，受到佛教界的高度重视，隋净影寺慧远、天台智者和三论宗吉藏都对此作了专门的论述。在这些论述中，共同的一点是根据众生往生所得的果位不同，有大乘菩萨位，有小乘四果位，还有世俗凡夫位等，而认为九品众生有凡有圣，即有菩萨、声闻和凡夫等的高低之别。[350]

与此相反，善导从修持因行上来判断九品的位格，主张“九品皆凡”，认为三辈九品众生根本就没有凡、圣之别，一概都是凡夫，乘托阿弥陀佛的大悲愿力乃得往生。若唯依通途修学断惑证果来论，则虽二乘圣者，亦不得生报土见报佛。然而若在净土法门中，则托阿弥陀佛本愿之力，虽一毫烦恼未断的凡夫，也能得生真实无漏的报土而见报佛。[351] 他在《观经疏》卷一说：

看此《观经》定善及三辈上下文意，总是佛去世后五浊凡夫，但以遇缘有异，致令九品差别。何者？上品三人是遇大凡夫，中品三人是遇小凡夫，下品三人是遇恶凡夫。

[349] 释净宗《善导大师的净土思想》,第 383 页。
[350] 华方田<中国佛教宗派净土宗>《佛教文化》，第 5 期，第 41 页。
[351] 释大安,《净土宗教程》,第 319 页。

以恶业故，临终借善，乘佛愿力，乃得往生，到彼华开，方始发心，何得言是始学大乘人也？[352]

善导认为，三辈九品众生皆是佛陀去世后的五浊凡夫，本来没有什么不同，但由于遇缘有异，才导致九品差别。他认为，由于末法恶世的五浊众生根机愚钝，都是凡夫，只有借助阿弥陀佛的慈悲愿力，才能往生西方极乐世界。[353]

善导的九品皆凡说，将九品众生归结于凡夫之位，破除了九品众生在往生上的不平等，使所有人在往生净土方面都处于世俗凡夫这一同样的起跑线上，这对于广大的中下层民众具有很大的吸引力。同样，女人、根缺以及二乘种，只要回心念佛，也可以往生西方净土。[354]

善导的这种判释，颇显力挽狂澜之气概，引令他宗法师大德重新认知净宗念佛法门，亦大大激发净业行人的信愿之心，巩固了净宗的地位，对净宗在中国的成立与发展，功勳卓着。

## 第二章 善导净土思想的基本特点

善导净土思想的基本特点主要有三个方面，即：欣求厌离性、指方立相性、利益摄受性。

### 第一节 欣求厌离性

善导的净土思想具有明显的厌离娑婆、欣慕极乐的真诚感情的特性。《观经四帖疏》云：

唯发一念厌苦，乐生诸佛境界，速满菩萨大悲愿行，还入生死普度众生，故名发 菩提心也。若能急为众生宣示净土法门，令众生舍此娑婆生死之身，是名真报佛恩。何以故? .....为此因缘，但劝即令求生净土，向无上菩提。[355]

[352]《观无量寿佛经疏》卷一,大正,37, no.1753,p.0249b01。
[353] 释净界《佛说观无量寿经导读》,第 57 页。
[354] 谢路军<善导净土思想特点与称名念佛法门的流行>,《世界宗教研究》，第 6 期，第 102 页。
[355]《观无量寿佛经疏》卷一,大正,37, no.1753,p.0259b12-22

在《观无量寿佛经》中，通过韦提希夫人对娑婆世界的厌苦向佛陀请法求生净土的心路诠释，修行者对娑婆的厌离以及对极乐的欣慕，是成就净业的先决条件，也是发菩提心的根本内涵。[356]

## 第二节 指方立相性

“方”，是方位，此指西方。法藏菩萨今已成佛，现在娑婆世界的西方，距离这里有十万亿个佛土。阿弥陀佛的世界，叫做安乐。[357]

随着弥陀信仰经典的译出，弥陀净土学说在中国逐渐流行起来，同时在解释说明上也出现了不同的观点。据史载，东晋慧远与其师父释道安不同，他转而信奉阿弥陀佛，他曾率弟子、同道 123 人发愿往生西方极乐世界。然同时代的僧肇、竺道生因深受鸠摩罗什传授的般若学说等影响，却不讲远在西方的极乐世界。[358]善导对一些宗派忽视或否定西方净土世界的思想倾向，特意提出了指方立相的“心”外净土说。《观经四帖疏》云：

或有行者，将此一门之义作唯识法身之观, 或作自性清净佛性观者，其意甚错。绝无少分相似也。既言想像假立三十二相者,真如法界身，岂有相而可缘，有身而可取也？然法身无色，绝于眼对，更无类可方，故取虚空以喻法身之体也。又今此观门等，唯指方立相，住心而取境，总不明无相离念也。如来悬知末代罪浊凡夫，立相住心尚不能得，何况离相而求事者？如似无术通人居空立舍也。[359]

善导评论说，用唯心论或观念论解释阿弥陀佛及其净土是极其错误的。他说既然法身无色，凡夫就无法直观，这就必须依靠使凡夫能够集中注意力的形相，也就是要指方立相，为凡夫指明西方净土方位，树立弥陀相好形相，以使凡夫住心而取境，集中心力修持往生西方极乐净土。那种离开具体形相的修持实践，犹如没有神通力的人，想在空中建造楼阁一样，完全是一种空想。

---

[356] 《佛說觀無量壽佛經》：唯願世尊，為我廣說無憂惱處，我當往生，不樂閻浮提濁惡世也。此濁惡處，地獄、餓鬼、畜生盈滿，多不善聚。願我未來不聞惡聲，不見惡人。今向世尊五體投地，求哀懺悔。唯願佛日教我觀於清淨業處。(大正 12, no. 365, p. 341b16)

[357] 陈义孝《佛说无量寿经白话浅释》，艺新印务局,第 252 页。

[358] 方立天<中国佛教净土思潮的演变与归趣>《法音》第 229 期，第 3 页。

[359] 《观无量寿佛经疏》卷三,大正,37,no.1753,p.0267b10。

善导宣扬提倡的是一种“心”外净土，也就是西方极乐世界。既然净土在心外，那么往生净土就必然存在“死此生彼”的问题。[360] 然而善导的净土思想这一特点，还是没有超出“一心”之外，因为极乐世界也不能超出真心之外。

## 第三节 利益摄受性

在中国封建社会的阶级制度压迫与战争的苦难下，广大民众尤其是农民和下层人民非常渴望幸福生活，自然而然会寄望于宗教修持、且许诺死后即能往生极乐世界的宗教，善导的净土法门正适应了他们的这种信仰的需求。这与贵族佛教不同，善导的净土思想是具有摄受平民性的。[361]

因此善导竭力宣扬西方极乐净土的种种庄严美妙，以及皈信净土的种种利益，间接中可以满足信徒的精神需要。如善导的《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》提到了念佛有“五种增上利益因缘”，宣扬念佛可以“灭罪”、“护念”、“见佛”、“摄生”及“证生”等利益。[362]《念佛镜》中《念佛得益门》篇专门列举了善导集的念佛二十三种利益。[363]再加上善导的称名念佛修持方法简便易行，特别适应广大平民的需要，易为广大平民所接受。

# 第三章 结论

综观善导的净土思想，主要由心态准备和念佛实践方法两方面组成。在心态准备基础方面，善导强调三心之说，即念佛要具备至诚心、深心和回向发愿心。在念佛的实践方法方面，善导把称名念佛作为净土修行的最主要方法。

净土法门由于修行方式与其他法门不同，自古以来就广遭误解，各家众说纷纭，广大行人没有统一标准。依筆者之見，今多有学者把善导的净土念佛思想认为是纯他力本愿法门一脉，误解为行者在世不须持戒，不须修善积福，平常散心念佛，临终也可以蒙佛接引往生。然而，善导的净土思想是以一心念佛行业为内因，以阿弥陀佛的愿力为外缘，内外相应，往生极乐净土为目标。虽然善导强调弥陀本愿力不可思议，但从他的著作和行持都证明善导是发菩提心，广度众生，严持禁戒，精进修行的大士，也强调指出弥陀本愿是往生的增上缘。

[360] 谢路军<善导净土思想特点与称名念佛法门的流行>《世界宗教研究》, 第 6 期，第 101 页。
[361] 同上，第 103 页。
[362] 《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》, 大正 47, no.1959, p.0024b10-20。
[363] 《念佛镜》, 大正 47, no.1966, p.0123a05-15。

总的来说，善导所倡导的持名念佛，简易究竟，极受一般信众的欢迎。从而将高妙深远的殿堂佛教，变成广泛的民众信仰。隋唐以后，一句南无阿弥陀佛几乎成为中国佛教的标志。这不得不说是得力于善导净宗理论的创树以及净业德望的感召。

# 說一切有部“無表色”略探

名字：時春義（釋自悟）

指導老師：朱曉寧博士

**摘要**

本文旨在對“無表色”這一概念進行多維度、多角度的理解，以及探討它的功能和作用。在全面理解無表色的意義、分類等基礎上，分析其與律儀、業果等方面的相互關係。因此，本文旨在對“無表色”及其相關理論功能進行梳理和討論，以期對相關學術研究和實際修學產生一定價值。

**關鍵字：**無表色 業果 功能 戒體

## 第一章 序論

### 第一節 研究動機

“無表色”是佛教中一個較為複雜豐富的概念，與佛教修行觀念、業果等多個方面息息相關。部派時期佛教，有部提出了“無表色”的概念，是為了提醒並指導眾生對身、語行為予以重視，出現錯誤的思想與行為要及時糾正，專心去做正確的事，並在此過程中不斷累積積極向上的能量，雖然這種能量看不到觸不到，但卻能在無形中為人的思想行為造成潛移默化的正向影響。

研究“無表色”，就理論意義來講，無表色概念的提出對深化印度佛教業論以及戒體論的發展有較大助力。就現實意義來講，一方面，有部在身、語、意三業的基礎上又設立了身無表業和語無表業，這時對身表業與語表業的一種重視，對身、語修行所造“善業”，起到鞏固和強化的功能；另一方面，無表色來自於身業、語業，其產生的力量又會反作用到身業、語業中去。所以，對“無表色”多個方面進行深刻探討，有利於眾生注重並反思自身的言行舉止，使眾生在糾正自身錯誤的同時不斷完善自身言行。

### 第二節 研究方法

文獻研究法：本文搜集了“無表色”的相關文獻資料，涉及到相關書籍文獻、學術論文、期刊雜誌與網路資料等，有助於瞭解並掌握有關“無表色”的多方觀點與研究成果，為本研究奠定了理論基礎。

對比分析法：本文基於已有的文獻資料，結合自身觀點，對“無表色”的相關概念、建立以及其具有的多種功能進行闡述對比分析，採用對比分析法合理呈現出本文的研究成果。

### 第三節 文獻回顧

佛教論著方面有平川彰的《印度佛教史》將“無表色”視為一種潛在“功能”，是因果之間的媒介。李潤生《佛家輪回理論》對“無表色”重點是說明了對於感果的重要性。印順法師《印度佛教思想史》認為“無表色是感報的業”。當代法光法師《說一切有部阿毗達摩》第十三章業論中，比較詳細的論述了“表業”與“無表業”的關係性，及無表業的教義原理。法光法師的論述是通文獻比較，探討業與無表業在有部不同時期，不同中論著對其定義的不同與思想差別。對研究“無表色”具有重要參考性。

學術論著則有釋悟殷、釋昭慧在其作品《覺天對色法與心心所法的抉擇》中表示，有部將有情作業以後能招感未來果報的功能性（潛能）——“無表色”稱之為色，重點

突出無表色在業果呈現中所起到的功效。期刊則有臺灣宗平法師對無表色的研究，在論題為《無表業、無表色與無表戒之研究》主要觀點是以說一切有部的論書為中心，對無表色，及無表戒之間的關係及作用，盡行論述。

本文則是從另一個角度探讨“無表色”的定義，為什麼有部將其歸類為色法，及“無表色”產的內在動機，與作用。“無表色”的提出是為了解釋業果、輪回等理論難題，所以應深刻理解無表色的不同功能。同時，無表色的提出和當時主流觀念與相關派別理念等都有所關聯，這些問題都應該予以仔細考量研究。

## 第二章 無表色的定義及引發

“無表色”，是有部提出的理論觀點，在整個有部思想體系中，有著重要的作用。要想瞭解“無表色”，先要釐清“無表色”的定義。

### 第一節 什麼是無表色

要闡述“無表色”之前，首先要了解什麼是“色法”《薩婆多宗五事論》：

何名色法？謂彼一切從四大種、四大所造所生諸色。何謂四大？地界、水界、火界、風界。何名造色？謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，諸色、諸聲、諸香、諸味，及觸一分兼無表色[364]。

色法，是具有四大種的屬性及是四大種所造。四大種，是指地、水、火、風，是能造色。四大種所造的，是指眼等五根、色等五塵及無表色。在《入阿毘達磨論》卷 1：

所造色有十一種：一、眼；二、耳；三、鼻；四、舌；五、身；六、色；七、聲；八、香；九、味；十、觸一分；十一、無表色。於大種有，故名所造，即是依止大種起義。[365]

[364] 大正 28, no. 1556, p. 995c8-12。
[365] 大正 28, no. 1554, p. 980c16-19。

四大是因，所造的“色法”是果。四大是能造、是因，根塵無表色等是所造、是果。色法總共有十一種，其中就包含了“無表色”。明白了“色法”的定義，也就不難理解，有部將“無表色”歸類為色法。因為“無表色”是“大種”所造，是依“大種”而起的。無表色即然是四大種所造，當然屬於色法。但對於“無表色”的定義《雜心論》有不同的說法：

無作雖不礙，以作色是礙，故彼亦礙，如樹動影亦動。[366]

這裏的“無作”就“無表”之舊譯。《雜心論》的定義，是說表色是有變礙的，無表色，雖然是無礙的，但是隨著表色。所以，也是色法。就像樹的影子，跟隨樹一樣。但有部認為《雜心論》的解釋，是不夠正確的，如果是樹與影的關係，那表色滅了，無表色也應滅掉。所以，這種定義不能成立。那什麼才是“無表色”《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 133：

此無表色有二種依。一是轉依。謂現在大種。由彼力轉故。二是造依。謂過去大種。由彼力造故[367]。

從引文可知，無表色，有兩種依，一是轉依，就是現在能相續生起“無表色”的“大種”，二是造依，是指過去“大種”。由此，可知“無表色”，是由過去大種所造，依現在大種相續生起。即是由身表與語表業，剎那引起的另一種不可表示、沒有對礙的色法，即是“無表色。”《俱舍論》中說：

無表雖以色業為性，如有表業，而非表示令他了知，故名無表。[368]

[366] 大正 28, no. 1552, p. 871c2-4。
[367] 大正 27, no. 1545, pp. 688c29-689a2。
[368] 大正 29, no. 1558, p. 3a23-24

“表”是表現，是可見，可知的，五根所對的就是“表色”，反之，無見無對的就是“無表色”，是五根所不能取。是由身口造作表現（表色），而留下“無見無對”同類相續生起的“力用”，不能表示、知了，叫做“無表色”。對於有部關於“無表色”的觀點，經部並不認同，《俱舍論頌疏論本》卷 13:

以經部宗不許無表是實有故。彼說無表。但是思種[369]。

經部認為，並沒有一個實在的無表色，所謂的“無表色”只不過是思心所的種子。是由思心所引發身、語二業，現行思心所在色心上，所熏的種子。當然，有部並不認可經部的說法，並引契經，對經部反駁。如《阿毘達磨藏顯宗論》卷 18 論曰:

以契經說色有三種，此三為處攝一切色，一者有色有見有對、二者有色無見有對、三者有色無見無對。除無表色，更復說何為此中第三無見無對色? 由是無表實有理成[370]。

有部引契經說色共有三種，有見有對、無見有對、無見無對，總攝一切色法。有見有對，是眼有見到的，就是色處；無見有對，是看不到，但有礙，如眼根，那無見無對，就是無表色了。有部引用契經論證自宗的正確性，“無表色”，是存在的。 經部的思想與有部的思想是完全對立了，有部的“無表色”雖是看不見的“存在”，但是色法，而經部則否定了有部的“無表色”，認為是思心所的“種子”作用，是心法。對於兩部的爭論，經部、有部各執己見，其目的都是要完善自宗的思想體系。

關於“無表色”色、心的爭論，就引發另一個重要爭論點，無表色的作用，是承擔業相續，而這一作用，為什麼不能是心法。《順正理論》說:

無表業初起必依生因大種，此後無表生因雖滅，定有同類大種為依，故後後時無表續起。諸意業起必依於心，非後後時定有同類心相續起，可意無表依止。[371]

[369] 大正 41, no. 1823, pp. 890c29-891a1。
[370] 大正 29, no. 1563, p. 861c4-7。
[371] 大正 29, no. 1562, p. 531c14-21。

無表色是依大種生起的，是同類相續生起，是不會改變性質的。意業則不然，是依心而起，心是剎那生滅的，善惡不定，不能同類心相續生起。無表色能保有一味相續生起的善惡“無表”特性，所以，是色法。

綜上論述，可知“無表色”是由大種所造，是能同類相續，必然是歸類為色法。有部有為，“心法”是剎那生滅，是不能同類相續，前後剎生滅的心識，善惡性質是可能不同的。所以，能夠同時引生一種在有情身中相似相續的只能是“無表色”。

## 第二節 建立無表色的動機

有部建立無表色，是有着內在動因，無表色的提出與佛教的三世業果論，有著必然的關聯“因果”。是指原因與結果。因果关系是一切法的基本定律。一切諸法有“因”必定有“果”。生命的輪回，就是因果相续，即“三世因果”。有部的三世觀，是“三世實有，法性恒存。”《阿毘達磨順正理論》卷 52:

佛於經中說有三世。此三世異雲何建立？約作用立三世有異。謂一切行，作用未有名為未來，有作用時名為現在，作用已滅名為過去，非體有殊。[372]

生滅是其作用，而“法性”的體是實有。也就是說過去、現在、未來三世實有，一切諸法的作用無常。法光法師在《說一切有部阿毗達磨》中說:

有為法沒有經歷轉變，其中一個引申義即是它們沒有“遷流”。這是從諸法各自體相恒無轉變這一角度來說的。我們亦可以這樣說，有為法經歷轉變，這是從它們獲得作用則生起、失去作則息滅的角度來說的。[373]

就是說法體的功能表現為不同的性類（作用）。因此一個法體可以在不同的條件下，其功能隨緣而有差別，三世法的差別就是性類的變異造成的。但要注意“法體恒有”不是恒常。印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》卷 11:

[372] 大正 29，no. 1562, pp. 631a7-636b17

[373] 法光著，高無明、譚淩峰、尤堅譯《說一切有部阿毗達摩》香港佛法中心出版，140 頁

說一切有部，只可說“恒住”，不可說“常住”。因為恒住是不離生滅，可以現為生滅，而有三世性類差別;是有為，是無常。而常住是不生滅的，是無為法。[374]

所以,“三世實有”是其體性“恒住”，而生滅是其“作用”。有部建立“三世實有”重点说說明業果相續中取果、與果。取果，；取果，就現在世（此一剎那）而言，凡是能生成現在之萬法者，皆稱為因，而自此“因”中取其能產生相應法的力用之果，即稱為取果。與果，。即從給與力用之一方而視之，則萬法將生成時，給與產生結果之力用，稱為與果。《阿毘達磨順正理論》卷 13:

謂有為法，若能為因，引攝自果，名為作用。

所以，“三世實有”是解釋從業因至感果的過程中，從業因至感果的過程中，業力得以保留。然而關於“業”的“增長”使所造善、惡業，不斷地強化，“三世實有”理論，並不能完善解釋。業力流恒常現起，需要“無表色”在趣向感果的過程中所起的作用。這就驅使“無表色”理論產生的必然動機。法光法師《說一切有部阿毗達摩》中說:

我們可以說《大毗婆娑論》中無表色的教義主要講了兩個方面：（一）保存業力；（2）作為受戒律儀本體。[375]

“無表色”重點在於闡述，業力與戒體問題。而“三世實有”論，其點重是闡述業的“取果”“與果”。但就兩者的關係，可以說是互為體用。所以，有部建立“无表色”，是更加完备了，有部的思想体系。

[374] Y36, no. 34, p. 530a10-11。
[375] 法光著，高無明、譚淩峰、尤堅譯《說一切有部阿毗達摩》香港佛法中心出版，426 頁。

## 第三章 無表色的主要功能

生命的輪回是由業決定，但脫解又要破除“我”的存在。那麼“無我”是誰在輪回，業又是如何延續？《佛教重要名相釋義及經論攷證》卷 7:

不過佛家的業力說和婆羅門學系不同。婆羅門系用業力解釋輪迴，離不開個人的主體，這無異說有靈魂；佛家恰恰相反，他們採取業力說，乃用來證明“無我。[376]

“業”是佛教說明輪回最為重要的理論。但解決“無我”業又是如何存在，又是在輪回中如何起到作用的。這是部派時期佛教所面對的最根本的問題。各各派都有提出自己的觀點，試圖解決這一問題。如犢子部的“不可說我”在如上座部的“有分識”等不同說法。而有部為了解決“無我”誰在輪回，業果是如何相續的，提出“無表色”理論體系。無表色是身心行為後，形成的一種“功能”，在未來能感得苦樂果報。同時，這種“功能”能夠持續對有情生命的身心行為的相續業力，所以，無表色，有防非止惡的戒體作用。

### 第一節 無表色與業果的關係

業，指有情之行為。是指有情身心的造作、行為等。“業”為因，能招感苦樂染淨之果。一切存在無不基於因果之法則，不僅眾生之種種苦樂果報，其依報也有淨穢等，亦悉由業所感。

《阿毘達磨俱舍論》卷 13:

如前所說有情世間及器世間各多差別，如是差別由誰而生？頌曰:

世別由業生，思及思所作，

思即是意業，所作謂身語。

論曰：非由一主先覺而生，但由有情業差別起。[377]

[376] 呂 C05, no. 5, p. 69a3-5。
[377] 大正 29, no. 1558, p. 67b7-12。

所以，一切存在有情與器世界，種種的差別，都是由業所決定，並不是有什麼造物主。但業的存在，是如何相續呢？面對這一重要問題，有部提出“無表色”這一概念，構建業果之間的關係。李潤生在《佛家輪回理論》中說：

面對‘感果功能的困難’，部派佛學家提出了多種的解決方法。其中說一切有部提出的是無表色的學說。[378]

無表色作為一種色法，其最重要的作用，是連接業果相續如《順正理論》說：

唯彼先時所起思業，於非愛果為牽引因，後業道生，能為助滿，令所引果決定當生。如是所宗，可令生喜。非牽引力即令當來愛、非愛果決定當起，……無表若無，更無別法於非愛果，能為圓滿助因，可得果應不生。[379]

無表業（色）具有擔任引業的圓滿作用，如果若缺少無表色作為助因，則引業感果成為一個難題，所以說“果應不生”。所以，無表色實是業本身在表業尚未發起的情況下，業力的持續（如戒體），業力的增長（如有依福業），業因的圓滿，都需要借助無表色這一“功能”進行相續。業的相續離不開“無表色”。印順法師在著作中說：

雖然各家的解說不同，但因表色而引起的潛在業力，稱為無表色，確也非常適宜。[380]

所以，有部認為這“無表色”是構建“無我”，業果相續的重要基礎。如《俱舍論》引用契經：

諸有淨信，若善男子或善女人，成就有依七福業事，若行若住若寐若覺，恒時相續，福業漸增福業續起，無依亦爾。除無表業，若起餘心或無心時，依何法說福業增長？又非自作，但遣他為，若無無表業，不應成業道。[381]

[378] 李润生《佛家轮回理论》（上），台北：全佛出版社，2000 年版，第 78 页。
[379] 大正 29, no. 1562, p. 543a8-14。
[380] 印 10, no. 10, p. 146a6-11。

有部認為，除“無表業”以外，不是能有其他心令“福業增長”。在比如說如果是依心，那善心起之後，又起不善心，那福業如何能增長。還有無心定中，心識不起，如果是依心也是沒辦法增長的。經部則破斥說：

所說福增長言，先軌範師作如是釋：由法爾力福業增長，如如施主所施財物。如是如是受者受用，由諸受者受用施物，功德攝益有差別故。於後施主心雖異緣，而前緣施思所熏習，微細相續漸漸轉變差別而生，由此當來能感多果。故密意說，恒時相續福業漸增福業續起。[382]

經部認為之前的佈施的思心所，是能熏習成種子，這所熏的“種子”是仍然在的。所以，能做到相續不斷。印順法師在《唯識學探源》中說：

簡單的說，無表業是微細潛在相續的思種子。它與有部對立起來，有部說是無表色，它卻說是種子思。[383]

經部的思想與有部的思想是完全對立了，有部的“無表色”雖是看不見的“存在”，但是色法，而經部則否定了有部的“無表色”，認為是思心所的“種子”作用，是心法。其部派時期各部要解決“輪回”的目標是一致的，但各自己在自宗的思想體系下，所構建的思想結構是各不相同的。面對經部與有部之爭，印順法師在《唯識學探源》中總結說：

我以為，潛在的業力，是因內心的發動，通過身語而表現出來；又因這身語的動作，影響內心，而生起的動能。它是心色為緣而起的東西，它是心色渾融的能力。最適當的名稱，是業。[384]

[381] 大正 29, no. 1558, p. 69a9-14。
[382] 大正 29, no. 1558, p. 69b13-20。
[383] 印 10, no. 10, pp. 147a10-148a2。
[384] 印 10, pp. 156a12-157a1。

“業”是色法，還是心法，兩者思想都存在著不足之處，但兩者為佛教業果思想的發展是值得肯定的。

## 第二节 無表色與律儀

“律儀”，世親菩薩說：“能遮能滅惡戒相續，故名律儀。”[385]能阻止或避免惡的言語行為的產生，這種力量被稱之為律儀。《戒律學綱要》：

戒的功能是在斷絕生死道中的業緣業因。[386]

戒律能防非止惡，是斷絕生死解脫道中重要因素之一，是修學的根本之處。那授戒之後，這種“善法”是如何存在呢？有部提出戒之體性，即是“無表”。出家受戒後，產生“戒體”，於身心生防非止惡的功能。戒體是受戒之後所起的，但受戒之後，能夠不假造作，有著恒常相續的作用，被稱為“無作”，而這無表色具有遮防身、語表業的功能，由此而與“戒體”的概念緊密相關。所以《大毘婆沙論》中說：

何故戒體唯色？答：遮惡色起故，又是身、語業性故，身、語二業，色為體故。[387]

所謂遮防身、語表業，通俗地說，也就是通過善性的身、語表業培植善的習性，從而防止惡性的身、語表業發生；反之，如通過惡業培植惡的習性，當然也能妨礙善業發生。這種由或善或惡的身、語表業所培植起來的或善或惡的習性，就是無表色。這具有善的無表色（戒體）會一直存在，除非破戒，或舍戒。

無表色由於能遮防身語業色，並為能保有一味相續的善惡無表特性，而被安置在色法。

宗平法師在其研究論文中說：

無表色由於能遮防身語業色，並為能保有一味相續的善惡無表特性，而被安置在色法。[388]

[385] 大正 29, no. 1558, p. 72b10-11。
[386] 法鼓全集 2020 紀念版（第 1 輯第 3 冊，頁 36）。取自：ddc.shengyen.org/?doc=01-03-004
[387] 大正 27, no. 1545, p. 723c7-21。
[388] 宗平<說一切有部無表色功能之探討>，《圓光佛學學報》，第 5 期，2000 年。

所以，“無表色”其主要作用是妨非止惡，因有這一重要作用，有部認為戒體必定是色法，是“無表色”。

## 第四章 結論

本文主要對“無表色”的含義、產生和功能等展開分析與探究。主要論述了有部將“無表色”歸類到色法，是因為“無表色”雖是“無見無對”，但是“大種”所造，是色法中的一種。“無表色”具有同類性質相生的屬性。反之有部認為心是剎那生滅，善惡性質多變，不能同類相續，所以沒有“心法”上的無表。有部建立“無表色”旨解決業果相續與授後戒體功德的“存在”。

關於“無表色”，是心法，還是色法的論辯，本文分析并不深刻，有待以後更進一步的研究探討。“無表色”的含義之深，還需要不斷挖掘、不斷探索。“無表色”，是構成有部思想體系的重因素。探討“無表色”，有助於更好理解有部思想體系。

## 參考文獻

### 主要略語

大正=《大正新修大藏經》。引用《大正新修大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：(大正 30, no.1579, p. 517b6-17) 。

呂=《呂澂佛學著作集》引用出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順（如，呂 78, no. 1553, p. 420a4-5）。

印=《印順法師佛學著作集》引用出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順（如，印 30, no. 1567, p. 30a4-5）

《大正新脩大藏經》、《呂澂佛學著作集》、《印順法師佛學著作集》的資料引用是出自「中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）。線上（2023）：cbetaonline.dila.edu.tw/zh/

### （一）經論原典

《入阿毘達磨論》大正 no. 1554, 981a21-23。

《阿毘達磨俱舍論》大正 no. 1558, 69, a9-11。

《阿毘達磨發智論》 大正 no. 1544, 981c14-15。

《阿毘達磨大毘婆沙論》 大正 no. 1545, 639b11-23。

《佛教重要名相釋義及經論攷證》大正 no.5, 69a3-5。

《順正理論》 大正 no. 1562, 543a8-14。

《四分律行事鈔資持記》卷 2：大正 no.1805, 253b5-8。

《成實論》大正 no. 1646, 290b7-9。

《成唯識論》大正 no. 1585, 4c24-27。

### （二）現代著作

平川彰《印度佛教史》，臺灣：商周出版社，2004 年 12 月版。

李潤生《佛家輪回理論》（上），臺北：全佛出版社，2000 年版。

釋印順《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1989 年版。

法光著，高無明、譚淩峰、尤堅譯《說一切有部阿毗達摩》香港：佛法中心出版，2022 版。

**（三） 期刊、 論文**

宗平<說一切有部無表色功能之探討>，《圓光佛學學報》，第 5 期。

**（四） 網路**

法鼓全集 2020 紀念版（第 1 輯第 3 冊，頁 36）。取自：ddc.shengyen.org/?doc=01-03-004

# 试析五台山普寿寺尼僧教育

名字：吴丹霞（释隆洹）

指导老师：法庆博士

## 第一章 普寿寺的教育模式

### 第一节、普寿寺的办学理念

普寿寺重建于1991年，于2011年经国家宗教局批准，正式成为“五台山尼众佛学院”。如瑞法师在继承上通下愿老法师的教育理念和传统丛林修学模式的基础上，提出了未来僧伽教育发展理念——“普寿寺三加一僧伽教育工程”。[389]

学院的宗旨是“以华严为宗，戒律为行，净土为归”。[390] 华严宗用十玄解释“性起”理论，强调此心本来圆满具足一切功德，不假修成而随缘显现，发挥了“一切现成”的思想，从而为佛子提供一条返本归源的内心修持之道。戒即是正顺解脱之本，又是无上菩提之本，也是佛弟子的基本行为准则，能够帮助佛弟子建立一种与解脱相应的生活方式。最后以修普贤愿行之功德导归极乐净土。

学院的修学纲领是“学威仪不辱僧相，改毛病早证菩提；发心读完大觉书，立愿行尽佛子事；学有所成自利利他，修有所证度己度人”。[391] 此宗旨及纲领的核心在于提高尼众自身素质，培养爱国爱教、解行并重、住持佛法、服务社会的佛法弘化及僧团管理人才。

### 第二节、普寿寺的学制与内容

普寿寺结合佛制比丘尼应六年专精戒律的要求和现代化教学制度的模式，制订学制为预科两年、本科四年、研究生三年。教学内容以戒律为主，佛学基础知识及世间知识为辅，以学修为基，全面培养僧才。预科主要学习《四分律比丘尼戒相表记》与《随

[389] 学院概况：www.pushousi.net/index.php/wap/alist_2.html。
[390] 同上。
[391] 同上。

机羯磨》，本科主要学习《四分律藏》，兼学华严、唯识、净土等教理，另学古汉语、英语、历史等世间课程。对出家人的教育，按照戒律来说，有其次第的修学体系。尼众出家，先受沙弥尼戒，然后受式叉摩那戒，二岁学法清净，方可进受比丘尼戒。所以普寿寺设有小众教育和比丘尼教育两大部分。出家五众，即比丘、比丘尼、式叉尼、沙弥、沙弥尼。小是相对于大来说，受了具戒的称大比丘、比丘尼，其余称为小众。小众教育又包括对净人、沙弥尼、式叉尼的教育。其核心在于养正育德，树立正知正见。

### （一）1.小众教育

普寿寺小众教育主要保持丛林传统的教育风格，以培福灭障、树立正知正见为主，依戒律来次第修学。如《萨婆多毗尼毗婆沙》载：

深习佛法必须次第，先受五戒以自调伏，信乐渐增次受十戒，既受十戒善心转深，次受具戒，如是次第得佛法味，好乐坚固难可退败，如游大海渐渐深入，入佛法海亦复如是。若一时受具戒者，既失次第，又破威仪。[392]

普寿寺特别重视小众到比丘尼次第教育。对于发心出家的居士通过一年的锻炼，符合落发条件时给予出家；之后授予五戒，再考核后授予十戒，增上六法成为式叉尼，两年内学习比丘尼的一切行法，为圆满具足戒而做准备，最后经过三坛大戒的求受成为比丘尼。普寿寺对小众是全面封闭式的管理方式，断绝外面的联系，减少诱惑，能息心办道。

对净人主要是起信教育，净人是发心出家的小居士。小居士来到寺院，能够发心修道、了脱生死，准备出家，是未来的出家人，对其进行教育是十分必要的。在一年的考察锻炼中，主要是培养对三宝的信心，树立正知正见，了解在家生活的迫窄和出家生活的宽广，生起对出家的向往。《大智度论》载：

孔雀虽有色严身，不如鸿鹄能远飞；白衣虽有富贵力，不如出家功德胜。

[393]

《永嘉禅宗集注》卷1：“出家乃大丈夫之事，非将相之所能为也”。[394]

由此可见，出家除了要具备福德因缘和对佛教正确的认识外，还要有远大的志向，永不退转的菩提心。因此，对发心出家者，需要本人自愿，六根具足，相貌端正，身体

[392] 大正 23， no. 1440, p. 508a14-15。
[393] 大正 25，no. 1509, p. 84b8。
[394] 续 63，no. 1242，p. 285c14。

健康，爱国爱教，信仰纯正，道心坚定，父母许可，无婚姻恋爱关系等。经不少于一年的锻炼学习，学习《威仪门》及《出家须知》，背诵五堂功课，为大众僧执劳服务。最后结合日常行为的表现，经此全方面的考核后，决定是否给予落发出家。

对沙弥尼的主要教育目的是培福改习气。《四分比丘尼戒本註解》卷 2 载：“沙弥尼梵语 *Sramaresaika*，意译为勤策女、息慈女。”[395] 指刚剃发出家或唯受持十戒之出家女众，与沙弥、式叉摩那合称出家三小众。沙弥尼有形同沙弥尼和法同沙弥尼，后者受沙弥尼十戒，前者未受沙弥尼十戒。小众的教育和培养，着重于养正育德，树立正知正见，了解“出家”与“在家”的区别。何谓“出家”？依《根本说一切有部毗奈耶破僧事》载：“云何名为出家？报曰：此人以善心修善行，于善处住，身口意业悉皆清净，以信心故，剃除须发，被如来服，舍离俗家升涅槃，故名出家”。[396] 出家是出离家庭生活，专心修道、持守清净戒行的生活形态。在形象上须剃除须发，舍弃华丽的服饰，着坏色衣。

学忍法师于《兴建佛教从完备的沙弥教育做起》一文中提出沙弥教育的目标：“要建立正确的出家因地，确立佛法根本知见，适应出家生活及熟悉出家基本技能，世俗习行转化与调柔心之陶成，坚固道心之涵养与高超僧格之认识，戒法、律仪等止作二持之随学与陶冶，业障之忏除与福报之培植，记诵基础经典与文字，初等禅观之学习与熏修。”[397] 弘一大师说：“剃发已，先以五戒调伏其心，久处六月，给侍众僧，信乐渐增，待限满已，和僧为授十戒。”[398]

由此可知，初入僧团“吃饭穿衣从头学，轨度格物与俗别”[399] 是十分重要。在沙弥尼期间主要是为大众执劳服务，改习气毛病。上午在大寮（厨房）发心培植福报，下午修学佛法：拜忏、诵经、念佛、听课、讨论、小生活会。学习的主要内容有《威仪门》、《沙弥尼十戒》、《沙弥五德》、《劝发菩提心文》。在大寮通过重新学习检菜、洗菜、做饭、行堂等来磨练自己的心性，了知出家与在家的不同，在行事中一点一滴的改变自己。对照所学的《威仪门》，检点自己是否能做到。在小生活会中同学们互相交流修学心得、反省忏悔自己的过错、检点同学不如法之行，在生活中具体落实三个辗转：辗转相谏，辗转相教，辗转忏悔。小众的一切行事都应白师，即向监学师父恣白所做的事，以便令知是否能做、所想的是否正确、该如何如法行事等。在僧中修学一年或一年以上，考察合格后方可在僧中乞授十戒，增学六法成式叉摩那尼。

[395] 大藏经补编 08, no. 26, p. 280a1-2。
[396] 大正 24，no. 1450, p. 113b25。
[397] 法藏《沙弥学处》（莆田广化寺印，2011）页 19。
[398] 弘一《律学讲录卅三种合刊本》（佛陀教育基金会，1993）页 70 。
[399] 2017 年普寿寺威仪表演：www.pushousi.net/index.php/wap/alist_2.html。

式叉尼二年增学六法，目的是验身及练心。在此期间学习根本（谓四重是）、

六法及行法。《式叉摩尼戒本》云：

式叉摩那，于一切大尼诸戒及威仪，皆应随学。唯除自手取食授食与大尼。若犯此诸学行，令作突吉罗罪忏悔，还复清净。《四分律》载：听童女十八者，二年中学戒、年满二十，比丘尼僧中受大戒。若年十岁曾出适者，听二年学戒、满十二与受戒。应如是与二岁学戒。[400]《弥沙塞羯磨本》载：律云：时诸比丘尼不先授弟子二岁戒，便受大戒。愚痴无知，不能学戒。佛言：不应尔。犯者突吉罗。《十诵》中，辄度妊娠女人，招致呵责。佛言：与二岁羯磨，可知有无。然六法净心、二岁净身。[401]

由此可知，式叉尼的学法锻炼是十分重要的，是尼众次第修学不可少的过程。普寿寺学院遵循佛陀对尼众的特别要求，依于戒律必须经两年式叉尼锻炼后再受具戒，才算真正圆满二部僧戒的实质。

据《决定藏论》说，女人多烦恼，[402] 故须行此渐次受戒之法。小众阶段的教育是特殊性、现阶段的僧团教育，虽然住持佛法的重任是落实在比丘、比丘尼身上，但沙弥虽小不可轻，而小众阶段的教育是成为如法比丘尼不可缺少的教育期。

**2.比丘尼教育**

比丘尼教育学制是根据律中要求六年学戒及现代化教育学制相结合，分为预科两年、本科四年、实习一年，一共是七年。“比丘尼的僧源主要有两类，一类是本学院刚圆满小众教育受具的比丘尼，另一类是每年从四面八方来安居后申请留学院学习的比丘尼。外来安居的比丘尼须参加培训，在安居期间进行威仪训练，学习《规章制度》、《戒学常识》及羯磨法演习。在戒律的具体行持上，监学师父亲自指导大家学以致用，落实佛陀的三个辗转。最后筛选出一部分优秀的学僧继续学习。”

预科主要学习比丘尼的基本行持，令比丘尼对学戒、持戒生起信心，知道身为比丘尼身份的责任和担当。课程内容以戒律为主，如《戒相表记》、《随机羯磨》、《普寿寺发展史》、《养正育德》、《梵呗》、《佛学基础》演习等。

本科课程设置以戒律为主，教理为辅，兼带世间知识。戒律主要有《四分律》，选读三大部（《行宗记》、《资持记》、《济缘记》）的其中一部。教理有《印度佛教

[400] 大正 22，no. 1428, p. 924a18。

[401] 大正 22，no. 1424, p. 218b13。

[402] 《决定藏论》卷 2〈心地品〉：「何故佛制诸比丘戒亦沙弥戒说此二部。比丘尼戒又说三部，谓比丘尼、式叉摩尼、沙弥尼戒？以诸女人多烦恼故，次第应受比丘尼戒，是故佛制比丘尼戒说为三部。」大正 30, no. 1584, p. 1027b14-18。

史》、《中国佛教史》、《佛教基础知识》、《百法明门论》、《八识规矩颂》、《三十规矩颂》、《瑜伽师地论》、《弥陀经》、《无量寿经》、《观无量寿经》、《华严五祖传》。世间课程有《大学古文》、《中国近代史》、《古代史》、《古代汉语》、《马克思主义思想原理》、《时政》等。对于考试，除采取传统的笔试外，还有口试、复讲、演习、小论文、背诵等。对于学生的综合考核包括佛学成绩、考勤、日常行为、处众情况等。

比丘尼有关戒学的课程是以如瑞法师亲自授课为主，监学法师带着讨论研

习。其他佛学课由佛学院的法师授课，世间课是高校老师来授课。本科四年圆满通过写论文，参加答辩，合格后才能毕业。若年龄较大，可以申请当旁听生，不参加考试。

另外，《行宗记》、《资持记》、《贤首五教仪》、《瑜伽菩萨戒》、《梵网经菩萨戒》、《在家菩萨戒》以及有关净土方面的课程，这些都是如瑞法师亲自授课，全寺院的比丘尼必须参加，也称为大课。预科只是旁听，不参加考试，从本科到执事，都要参加大课的考试。60 岁以上可申请终身教育免考试，也可随自己身体状况参加与否。

六年专精戒律，铸造僧格，并积极引导大家发菩提心，荷担如来家业。充分认识“戒为无上菩提本，应当具足持净戒”的重要性和必要性。毕业后根据个人的志愿，可以继续留校考研或实修（去闭关，也会有法师引导）；或申请专修净土法门；或留在常住服务大众；或发心到清泰园帮助老人成就净业；或到他方弘化。若毕业后到其他学院深造，深造结束后可以写申请回学院当法师或护法等，学院会根据实际情况来安排。

## 第三节 普寿寺的教育特色

普寿寺作为亚洲最大的尼众佛学院，规模广大，人数较多，住众达到一千多人。其三加一僧伽教育模式具有独特之处，以清规肃众为纲，成为中国佛教道风的典范。

### 1.传统与现代融合的教育理念

学院是以“学修一体化，生活丛林化”为指导思想，继承汉地丛林之清规遗训，并吸取现代教育制度之精华，将传统丛林教育与现代学院教育融为一体，形成以丛林办学为主体，丛林、学院并行，由寺庙统一管理，常住、学院各有分工又相互配合的现代佛教教育体制。作为一所现代佛学院，学僧按照培育计划，次第学习各门课程，同时，作为十方丛林，僧众依戒而行，晨钟暮鼓、朝暮二课、诵经过堂、半月说戒、安居自恣……学僧能如法修学办道，学业、道业相得益彰。学院不仅传授戒律、教理学识，

更注重尼众在僧团中的学习和锻炼，通过学修并重的教育模式，培养具足威仪僧相及良好僧格的学僧和住持正法的僧才。

**2.以戒为导的行事准则**

戒律是出家众修学的根本，对僧人的行住坐卧和日常行事有积极的指导作

用，关乎着僧众的生活面貌，也是佛教未来发展的重要因素。济群法师在《从戒律看原始僧团的教育制度》中说：“戒律教育虽以相应的律学知识为基础，但主要是通过如法的实践来完成。由律仪生活养成高尚僧格，由律仪生活为人天树立道德典范。”[403] 普寿寺强调严持净戒对个人、僧团、佛教发展具有重要意义，营造持戒环境氛围，能让学僧在生活、行事中践行，表现如下：

第一、戒律是出家尼众的基本行为准则。普寿寺尼众的一切行为都以戒律为准则，行住坐卧如法如律，如阖寺大众都持四独戒、过午不食、不藏宿食等；鼓励同学持金钱戒等。小众对比丘尼是长幼有序，尊师重道。如《沙弥尼律仪要略》载：“不得于二部大僧前行……行时若逢二部大僧。当下道低首旁立。恭让去已。然后方行。”[404] 主张以戒律作为日常乃至一生的修行。

第二、戒律是出家尼众的生活方式。学院每两天举行班级生活会，其目的是实行戒律的三个辗转：辗转相谏，辗转相教，辗转忏悔。《金刚经汇纂》载：“辗转教人，皆得入佛知见，彼此利益，成无上道。”[405] 同时，也能体现自恣的作用，在小生活会中发露自己所犯的过失，反省自己的不足；检点同学的过失，让大家彼此增进，互相勉励，互相提携。每月部里（学院设有后勤部、戒学部等）开部会，学院全体学僧举行大生活会，其目的都相同。

第三、戒律是处理僧团事务的依据。道宣律师在《羯磨疏》中列举僧法羯磨 134 种，涵盖僧团各种事务，使每件事都有法可依。如果不学戒律，几乎就不懂出家生活，更不懂得如何如法处理僧事。普寿寺在剃发出家、受十戒、增学六法、布萨、安居、自恣、受戒、分亡人物等事，都是依戒律形式来实行。

第四、依于戒律如法的赡养病人。《毗尼作持续释》载：“六念身强羸，托躯立梵德，身强须精进，体羸要疗治。”[406] 《方广大庄严经》载：“修行形体羸劣亲近侍从，犹

[403] 济群《从戒律看原始僧团的教育制度》（长沙岳麓书社，2005）页 35 。
[404] 续 60，no. 1122, p. 443a8-9。
[405] 续 25，no. 468, p. 781b5。
[406] 续 41，no. 730, p. 351b19。

如黑乌在紫金山，不能显发如来之德。”[407] 普寿寺设有疗养区（如意寮），如意寮中有专门学医的师父为大众看病治疗，熬药、吃食都有护理，晚上有同学来陪护，使病人可以安心调养。

“三加一”僧伽教育能很好的反映出佛教戒律的根本精神和践行方式，体现规范僧众生活、僧团管理、弘扬佛法的作用，具有建设和谐现代社会的引领作用。

**3.完整渐进的修学次第**

尼众的教育是从小居士、沙弥尼、式叉尼到比丘尼的次第培养。学院严格按照戒律次第修学，比丘尼教育与小众教育是分开的，独立的小众教育体系有利于小众的身心发展，能够谦下恭敬。比丘尼在行持戒律上是先受声闻戒，止作二持熟悉后再增上菩萨戒。修持基本是按照戒定慧三学来行持，六年学戒后再增上定慧、广学多闻。在学法上也注重次第修学，如图一，预科两年注重戒学教育，树立正知正见；本科前两年以戒律为主，教理为辅助，加强学识；后两年戒律、教理外加文化课，开拓视野。

**4.严格督促的管理模式**

学院注重把教育和修道结合到一起，以戒为基础，边学边修。特别注重僧人的威仪，僧团的庄严肃穆，如排队讲话、边走边说、并肩行等被严令禁止。严格的管理方式，利于个人的点滴成长，能紧束身心，常保道念不乱，如非时语、东西乱放、衣物未收等也是被明令禁止。每日有专门的念佛课；隔日举行小生活会，彼此互相检点反省忏悔；每年正月、七月清泰园广昭寺举行念佛七，九月份五台山般若寺举行禅七。

**5.注重传承的学法风格**

佛法珍贵，不请不说。学院每开一门课，学生都会祈请如瑞法师开讲。有关戒律、华严、净土的主要课程都是以如瑞法师授课为主，然后由监学法师复讲带领大家讨论学习，深入研习，保持了师资传承的相续性。

**6.形式多样的授课方式**

学院有传统丛林教育的方法，即法师讲授，学生复讲。也有现代教育的课堂授课的形式；又有小班讨论深入研究的模式；也有大型的讲座；还有实际演习的操练（如受戒羯磨、结界羯磨等）。

[407] 大正 3，no. 187, p. 615c17。

普寿寺对于学僧的培养更注重生活点滴、日常行事、为人处世的锻炼。学会做人、学会修学、学会做事、学会共处、学会讲法将是未来僧伽教育的理想模型，对于培养僧众管理僧团、住持正法有深远的影响。

图一（笔者整理）

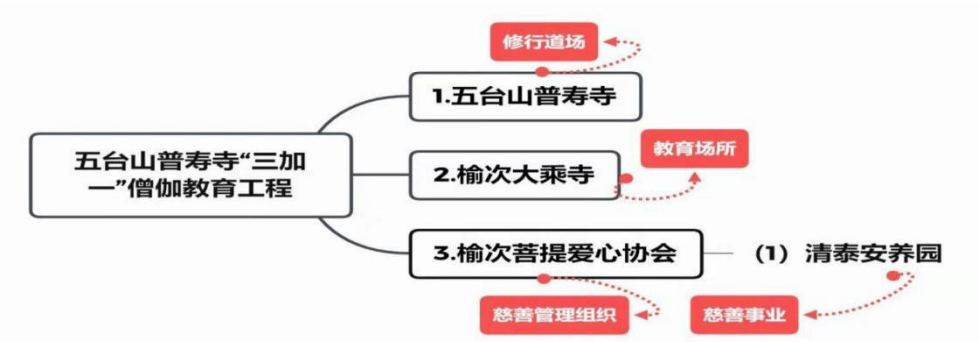
| 普寿寺预科、本科所学课程 | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 预科 | 《戒相表记》 | 《随机羯磨》 | 《三大部》（选读） | 《华严五祖传》 |
| | 《佛学基础》 | 《梵呗知识》 | 《养正育德》 | 《普寿寺发展史》 |
| 本一、本二 | 《四分律》 | 《比丘尼钞》 | 《三大部》（选读） | 《印度佛教史》 |
| | 《中国近代史》 | 《宗教事务条例》 | 《百法明门论》 | 《八识规矩颂》 |
| 本三、本四 | 《四分律》 | 《三十规矩颂》 | 《三大部》（选读） | 《瑜伽师地论》 |
| | 《中国佛教史》 | 《无量寿经》 | 《观无量寿经》 | 《弥陀经》 |
| | 《天台宗纲要》 | 《论语》 | 《时政》 | 《中国政治》 |
| | 《古代汉语》 | | | |
| 和尚大课（全寺参加） | 《贤首五教仪》 | 《资持记》 | 《行宗记》 | 《梵网经菩萨戒》 |
| | 《在家菩萨戒》 | 《瑜伽菩萨戒》 | 《净土相关经论》 | |

## 第三章 普寿寺教育的发展及影响

### 一、发展

在当今科技发达的时代，尼众的教育亦应顺应时代的发展与时俱进，普寿寺建立了顺应时代的“三加一”僧伽教育工程（如图二）。“三”指三个机构：五台山普寿寺——传统修道场所，兼五台山尼众佛学院总部；其修学宗旨“以华严为宗，戒律为行，净土为归”，贯穿菩提道次第，依戒定慧三学次第修行的教育。榆次大乘寺——普寿寺广学部兼五台山尼众佛学院分院，定位为“教育基地”，包括僧众和俗人的教育，使僧众自身得到提升，也作为接引众生的桥梁。菩提爱心协会——慈善机构，附属于大乘寺教育基地，定位为对世人的教育机构，以慈善事业为主，由僧众领导，社会人士护持，属非营利性公益机构，其宗旨是“遵守宪法、法律法规和国家的政策，遵守社会道德风尚，爱国爱教，筹募慈善基金，造福社会，慈悲济世，利乐众生，推进佛教慈善事业的发展”。“一”是指菩提爱心协会创办的慈善实体——清泰安养园，其宗旨是推动福利社会化进程，帮助、照顾僧俗二众老年人，老有所养、老有所学、病有所医、终有所安。普寿寺“三加一”僧伽教育工程的理念是：以修道为根本、教育为保证、慈善为方便，引导众生觉悟人生、和谐社会、解脱成佛。[408]

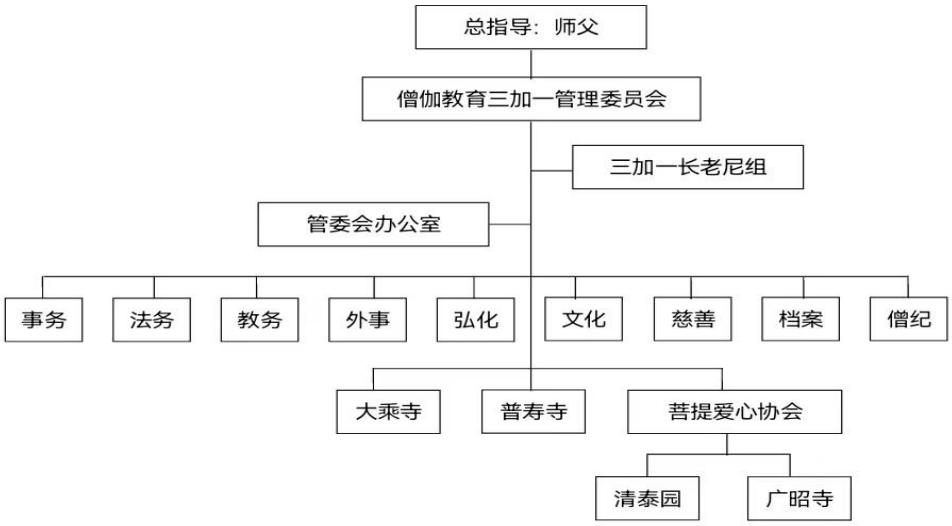
图二（笔者整理）




普寿寺经过三十年的不懈努力，对僧尼的教育改革稳步推进，普寿寺“三加一”僧伽教育工程规模逐渐扩大，已经日臻成熟。僧团的管理从个人（如瑞法师）到团队（如图三），由大众推举出十三位学修兼备的知事，组成“三加一僧伽教育管理委员会”，分管事务、法务、教务、外事、档案、文化、弘化、慈善、僧纪等工作，令普寿寺“三加一”更加规范有序地发展，逐步走上体系化、系统化发展道路。

[408] 释如瑞《道风劲吹，行愿齐修 1991-2021》，（山西五台山普寿寺，2021）。

图三[409]




然而，对于三宗齐入的修学宗旨，在实际操作上还是有所欠缺。戒律为行，能在生活、管理、教育上很好的践行，已经日臻完善。而“以华严为宗、净土为归”在未来还需大力发展、深入研习。如华严为宗只是读诵《华严经》和听以前梦参老和尚讲过的《华严经》，现在如瑞法师在讲《贤首五教仪》以及设华严研究班，但对教理的研习、实修的探索还不够深入。

## 二、影响

普寿寺“三加一”僧伽教育工程从对戒定慧三学的次第修学到老有所依等一条龙的学修，使年青者可安心用功学习办道，老者、病者有安身之所，有所依、有所养减轻了独生子女及出家人对父母安养问题的负担。研究“三加一”僧伽教育模式对探讨未来佛教界教育的发展趋势有着深远的意义，影响着中国整个佛教僧团建设及教内风气。另外，通过电视媒体以及普寿寺自身网络平台，将“三加一”僧伽教育管理模式传播到社会中，“三加一”僧伽教育管理模式可以启发一些企业的管理。

从佛教发展的整体来看，佛教的弘扬关键是人才，所以赵朴初老先生在谈到当前佛教教育的首要问题时说到：“第一是培养人才，第二是培养人才，第三是培养人才”。[410] 而面对高等教育日益普及的今天，培养人才的方法应传统与现代结合，才能培养出

[409] 释如瑞《道风劲吹，行愿齐修 1991-2021》，（山西五台山普寿寺，2021）。
[410] 宽昌 <难忘赵朴老“知恩报恩”的教诲>，《佛教文化》，第 2 期，2020 年。

具戒定慧和现代意识的合格僧人，能堪作人天师表。全面提高学僧整体素质，办成一个面向全世界的教育基地，为佛教走向新的辉煌中续写新的篇章。

## 第四章 总结

普寿寺以“学修一体化，生活丛林化”为主导方针，以丛林形式为办学主体，寺委会统一管理，学院与常住互相配合，形成双重式现代化的佛教教育体制。体现在普寿寺“三加一”教育模式、次第学修的教育体系和完备的管理体制。其优点不仅加强僧才素质的全面培养，亦解决僧人老病死归属问题及孝养双亲等问题，为僧团修道解决了后顾之忧。对外则能扩展到对在家居士的系统教育，以全面的提高佛教徒的佛学素养，充分的发挥了佛教对社会的积极影响。

**参考文献**

**主要略語**

大正=《大正新修大藏经》。引用出处是依册数、经号、 页数、栏数、行数之顺序纪录，例如：(大正 30, no.1579, p. 517b6-17) 。

续 = 《卍新纂大日本续藏经》。引用出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序，如：（续 78, no. 1553, p. 420a4-5）。

大藏经补编=《大藏经补编》引用出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序，如：（大藏经补编 08, no. 26, p. 280a1-2）。

《大正新脩大藏经》及《卍新纂大日本续藏经》的资料引用是出自中华电子佛典协会（Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称 CBETA）。

在线（2023）：cbetaonline.dila.edu.tw/zh/

**一、经论原典：**

《大智度论》大正 25,no. 1509。

《方广大庄严经》大正 3，no. 187。

《根本说一切有部毗奈耶破僧事》大正 24，no. 1450。

《金刚经汇纂》续 25，no. 468。

《决定藏论》大正 30, no. 1584。

《毗尼作持续释》续 41，no. 730。

《萨婆多毗尼毗婆沙》大正 23，no. 1440。

《四分律》大正 22,no. 1428。

《四分比丘尼戒本注解》大藏经补编 08, no. 26。

《十诵律》大正 22，no. 1424。

《沙弥尼律仪要略》续 60，no. 1122。

《永嘉禅宗集注》续 63，no. 1242。

**二、现代著作**

法藏《沙弥学处》福建莆田广化寺印，2011。

弘一《律学讲录卅三种合刊本》台北佛陀教育基金会，1993。

济群《从戒律看原始僧团的教育制度》长沙岳麓书社，2005。

释如瑞《道风劲吹，行愿齐修 1991-2021》山西五台山普寿寺，2021 年。

**三、期刊论文**

宽昌<难忘赵朴老“知恩报恩”的教诲>，《佛教文化》，第 2 期，2020。

李颖<愿做明灯常燃——五台山普寿寺尼众生活纪实>，《中国宗教》， 第 2 期，2003。

杨晓燕<当代尼众教育模式研究>，中央民族大学硕士学位论文，2011。

周芳<五台山普寿寺：以戒为师的典范>,《宗教周刊》，第 6 期，2012。

**四、网络**

<普寿寺简介>、<学院概况>、<威仪表演>:

www.pushousi.net/index.php/wap/alist_2.html

# 大乘布施波羅蜜與聲聞的惠施比較以《瑜伽師地論》為主

名字：釋賢淨

指導老師：法慶博士

《瑜伽師地論》是唐代玄奘法師所譯，這部著作在瑜伽行派中占有舉足輕重的地位。該書不僅系統地闡述了瑜伽修行的基本理論，還詳細介紹了各種修行方法，為修行者提供了一盞明亮的指路明燈。在《瑜伽師地論》中有關布施波羅蜜的論釋很多，它與聲聞乘的惠施雖然都可以令行者獲得解脫，但彼此又存在著差別。故本文依《瑜伽師地論》對布施的定義為軸心，從種姓、行持、果報等角度為車輪，對布施法作簡要比較，以期對布施法的概念能有更清晰的了解。

## 一、菩薩與布施波羅蜜的內涵

### （一）布施波羅蜜的概念界定

“布施”來源於梵語 *dāna*，譯為“檀”。“布施”與“布施波羅蜜”其意義存在著很大的差異，波羅譯為“彼岸”，蜜譯為“到”，即到彼岸也。[411]關於菩薩布施波羅蜜所攝相應的功德，根據《瑜伽師地論》卷七十五雲：

謂諸菩薩所有布施，略與五種功德相應，得入布施到彼岸數。何等為五？一者、無著，二者、無戀，三者、無罪，四、無分別，五者、迴向。如施，戒等當知亦爾。無著者，謂於一切種施等障法中，無有罣礙。無戀者，謂於有染及彼果中，心無繫著。無罪者，謂遠離一切種施等隨煩惱。無分別者，謂於施等不觀遍計所執自性。迴向者，謂以一切施等諸行，願得阿耨多羅三藐三菩提果。如是菩薩由此五德，攝受一切波羅蜜多，名菩薩施，乃至名菩薩慧；名一切施，乃至名一切慧。[412]

依《瑜伽師地論》對菩薩布施波羅蜜的定義，需具五種功德，歸根結底近為除一切障、慳貪、遠為證菩提。而且說需具無著、無戀等五法，一是因為具此五法布施波羅蜜方

[411] 大正 54, no. 2124, p. 196c21-23。

[412] 大正 30, no. 1579, p. 712a18-b1。

可證三輪體空；二是為說明布施波羅蜜各各相攝，一中具六、六可融一。通過無著、無戀等五功德來界定布施波羅蜜說明施波羅蜜者是知無施者、受者、及所施之物。因此，依《瑜伽師地論》對施波羅蜜的界定來看。區別在於波羅蜜概念的定義是否具有般若智慧，是否能通施與施者及施物三者自性不可得的層面。所以，有相、有所求，不通般若智慧，即使是施行一切利樂眾生，也只稱之為布施。若無相無所求，通達般若智慧，而施行一切利樂眾生，便稱之為布施波羅蜜。

（二）布施波羅蜜類別

由於修行者的根性和智慧的不同，布施可分為諸多不同的類別。《瑜伽師地論》對於布施波羅蜜的類別列出九種。九種波羅蜜已攝一切布施法，各自雖攝財、法、無畏三施，也有其側重。如論卷三十九雲：

謂九種相施，名為菩薩施波羅蜜多。一、自性施，二、一切施，三、難行施，四、一切門施，五、善士施，六、一切種施，七、遂求施，八、此世他世樂施，九、清淨施。[413]

依九波羅蜜的定義，首當其沖的是自性施物，是菩薩行布施時所應具備的正見內涵，是對所做布施法的義理正解通達，它以戒定慧三學為理論指導，以六度行為實踐指南，以身口意圓菩提佛果。如《瑜伽師地論》三十九說：

雲何菩薩自性施？謂諸菩薩於自身財無所顧惜，能施一切所應施物。無貪俱生思，及因此所發能施一切無罪施物身語二業，安住律儀阿笈摩見、定有果見，隨所希求，即以此物而行惠施。當知是名菩薩自性施。[414]

自性施的定義總括有三個方面，一凡通自性施的菩薩能施自身及自身外一切物，二通自性施的菩薩成就三善根清淨三業施一切物，三通自性施的菩薩安住於戒定慧三學成就菩提果任運有情隨所應施。在此基礎上菩薩能布施一切所應施物，也即內所施物和外所施物，如《瑜伽師地論》卷三十九：

謂一切者略有二種。一、內所施物，二、外所施物。[415]

[413] 大正 30, no. 1579, p. 505b2-5。
[414] 大正 30, no. 1579, p. 505b6-11。
[415] 大正 30, no. 1579, p. 505b12-25。

內、外所施物，攝一切施物。據此，對於施物立場的目的來說，內所施與外所施皆能利益有情、安樂身心、增長善法。但在所施之物來說內所施的範圍廣於外所施，它包攝自身生命及以外的一切，而外所施的範圍是對身心外一切的總括。

綜上可說，對於施波羅蜜類別的安立是從施者、受者、所施物三個角度而論。在三個角度中自性施、內所施、外所施，此三可攝財、法、無畏等一切施，故布施類別雖有九種之說，實際可從三類而談。

### （三）菩薩種姓的內涵

種性的類別在《瑜伽師地論》看來依行者願行的不同說，有聲聞、獨覺、大乘三種種姓。而三種姓中菩薩種姓尤勝。為何菩薩種姓最勝？因為，菩薩俱斷一切障淨之殊勝，方可稱為成就菩薩種姓。而且，菩薩的根性屬利根性、以六度大行為利生事業、在蘊處界等一切法中能修善巧，以此為因菩薩證果也是證菩提果。如在《瑜伽師地論》卷三十五中說：

若諸菩薩成就種姓，尚過一切聲聞、獨覺，何況其餘一切有情。當知種姓無上最勝。何以故？略有二種淨，一、煩惱障淨，二、所知障淨。一切聲聞、獨覺種姓，唯能當證煩惱障淨，不能當證所知障淨；菩薩種姓，亦能當證煩惱障淨，亦能當證所知障淨。是故說言望彼一切無上最勝。複由四事，當知菩薩勝於一切聲聞、獨覺。何等為四？一者、根勝，二者、行勝，三者、善巧勝，四者、果勝。[416]

菩薩種姓以去二障，具根、行、善巧、果四勝，於三種姓中為尊。去二障、四勝與六度行是相攝的。如四勝中的行即是說六度萬行。去二障也是因行六度角度而言。所以，若被稱之為菩薩種姓者，需具能去二障、獲四勝、及常行六度波羅蜜之菩薩法。

### （四）菩薩於施波羅蜜的行持

在發心上菩薩有“為利眾生願成佛”的誓願。因此，在行布施波羅蜜時，與聲聞乘在發心上確有所不同，也因其種性的局限，致使二者在發心上有著漏劣與殊勝的差別。然關於菩薩的發心與行持方面，《瑜伽師地論》卷三十九說：

[416] 大正 30, no. 1579, pp. 478c20-479a11。

謂諸菩薩其心平等，不隨朋黨，於怨親中悲心等施。雲何不望報恩施？謂諸菩薩悲心、湣心而行惠施，終不於他希望反報，但觀求樂愛火所燒無有勢力性苦眾生，深心悲湣而行惠施。[417]

菩薩對於發心行施，能平等施，不擇冤親，不選有德無德，不分貴賤，不分種姓、民族，凡有所需，隨意而施，皆令滿足。不輕慢來者，不惡口罵來者，不說來求者的長短善惡，而以慈悲之心濟其貧乏。除此以外，還以清淨心施，斷除各種染汙心，如輕慢心、嫉妒心、嗔恚心、追悔心、偏執心、名利心、求果心等等，這種遠離染汙心的布施最為善巧殊勝，並將所有布施功德至心回向於一切眾生，能快速圓滿一切功德。

在行持上菩薩有自他二利說，六度、四攝[418]是大乘菩薩修習資糧道以成就無上菩提為目標的重要法門。根據《瑜伽師地論》的解釋，六度、四攝，是菩薩修證菩提的重要資糧。即先發上求下化之願心，再以六度、四攝，作開展菩薩道的根基。布施作為六度、四攝，正行之首，攝於菩薩三聚。[419]所以，就積極行持善法而言，六度、四攝，自利利他，攝一切善法；就目標而言，成就自內菩提與利他之行，功德甚深廣大。因此，自利、利他即攝一切善行法，也是正行中最勝之法。如《瑜伽師地論》卷三十八雲：

由諸如來自利利他，利益安樂無量眾生，哀湣世間，令諸天人獲得義利利益安樂而行正行，故名正行最勝。[420]

一切行以正行為最。正行以布施法為先決條件。可見，布施法於自利、利他的行持法中之重要性。只是自利、利他與菩薩三聚之間的關系也是有次第、側重性的。如從自利的攝律儀戒、自利利他的攝善法戒、到完全利他的饒益有情戒。其中，攝律儀戒從自利行持角度言，攝善法戒從自他二利角度說，饒益有情戒是完全從利他立場談。因此，從自利、利他之行持來說，還需依前所說菩薩願心為依。因為，菩薩若能發起上求佛道下化眾生之願心，其自利、利他之正行方可落實？如《瑜伽師地論》卷三十五說：

如是菩薩既發心已。雲何修行諸菩薩行？略說菩薩若所學處、若如是學、若能修學。如是一切總攝為一，名菩薩行。[421]

---

[417] 大正 30, no. 1579, p. 510b16-21。

[418] 四攝法：布施、愛語、利行、同利。

[419] 大正 40, no. 1805, p. 220a5-8。《四分律行事鈔資持記》卷一：菩薩三聚，攝行斯盡；一攝律儀戒(律惡，業煩惱，究竟斷故，即止行也。二攝善法戒：世出世間大小修證，究竟修故，即作行也。三攝眾生戒：一切含識，究竟度故，即四攝行，謂布施、愛語、利行、同事，亦名饒益有情戒。此三須配三脫四弘三身三德，如別所明。

[420] 大正 30, no. 1579, p. 499a21-23。

所以，菩薩能以悲為首，起利益安樂有情之願心，行六度、四攝法。雖看似是自利，實則也為自力共他。若是純屬利他，當知是菩薩淨二障安住淨心，因悲願之力而入三界，利樂異生。所以，純利他是菩薩已得自在，於十方界能現種種變化，作利諸眾生之事業。如釋迦牟尼二障淨除，作無量大利益事。

綜上，說明菩薩於波羅蜜的行持，以布施法為首當其沖。而自利、利他以菩薩願心為背景，也說明布施之行持圓滿與否也不離願心為發心背景。只是對於自利利他的行持有當學不當學之區別。若以淨障為前提、般若為根本、大悲為上首、利生為事業、自他為行持，則可學可行。反之，則避之。

（五）行布施波羅蜜所得義利

菩薩依正行，行持布施波羅蜜的義利可以從多方面論述，現依所除之障與所得之果兩方面討論。一切障可概說為，一煩惱、二所知，二障。煩惱障解脫，所知障菩提。二者因粗細不同而立。所知障是極微細之障礙，而煩惱障則是相對於極微細的煩惱障來說，屬粗煩惱。若要令此二障淨除，唯有入如來地菩薩行者方可證得。為此，入如來地是何相？如何次地證入如來地？《瑜伽師地論》卷七十九雲：

問：入如來地菩薩，當言何相？答：當言即此所得法身更善清淨極成滿故；於一切種煩惱障及所知障，得永遠離清淨智見。問：於此諸地雲何造修？答：若諸菩薩住勝解行地，依於十地修十法行。問：於此諸地雲何而得？答：若諸菩薩證入菩薩正性離生，又複證得清淨意樂，爾時頓得一切諸地。[422]

《瑜伽師地論》說入如來地，也就是去除二障，證一切清淨智相。需要具備勝解的菩薩方可證得。因為，唯此勝解菩薩的大威力，才能依十地而行、徹底斷除二障。菩薩得勝解便入法之正性，如此才能入清淨智見證菩提果。如《瑜伽師地論》卷七十五說：

以於二障能解脫故，亦能獲得無上方便安隱涅槃，或有能證阿耨多羅三藐三菩提。[423]

布施波羅蜜是智慧和慈悲有機地結合。在布施法學修的過程中，對於二障煩惱的轉換，立場來說是究竟的。因為，布施波羅蜜的實踐是具菩薩種姓的菩薩，通往菩提果的實踐。又因，菩薩布施時，常行平等施、慈悲濟世，乃至以清淨心施，並將以此善巧布施功德至心回向一切眾生，快速圓滿一切功德。並能由小觀大，盡虛空遍法界，供養

[421] 大正 30, no. 1579, p. 482c3-5。
[422] 大正 30, no. 1579, p. 738a7-12。
[423] 大正 30, no. 1579, p. 715c17-19。

三世一切諸佛。而且，布施波羅蜜與其它五度是相攝之關系，但在修習進取的過程，依布施波羅蜜是證菩提果初階。正如，《瑜伽師地論》卷三十九說：

複次，菩薩次第圓滿六波羅蜜多已，能證無上正等菩提。謂施波羅蜜多……慧波羅蜜多。[424]

總的來說，在布施波羅蜜的實踐中，菩薩以正行為標准，廣行一切利生之善法，也是將六度化為慈悲與智慧的力量，與眾生共同走向菩提之路。因此，行布施波羅蜜所得之義利，一為能令眾生去一切障，二能自利利他成就菩提果。

## 二、聲聞種姓與惠施的內涵

### （一）聲聞惠施概念界定

什麼是惠施？《瑜伽師地論》卷二十五說：

雲何惠舍？謂若布施，其性無罪，為莊嚴心、為助伴心、為資瑜伽、為得上義而修布施。是名惠舍。[425]

依論來看，對於惠舍的定義，以性無罪為核心內涵，通過惠舍伏除慳貪汙垢、令善思得以增長、成為定地資糧、後證上妙法義。如此，而行而思之法，便是惠舍之法。而對於內核之性無罪而言，其性即是身口意三業正行清淨而施，令離一切過失，故稱無罪。由此說來惠舍的界定，是因其施性之體性無汙垢而言。而無染垢，所攝的範圍能施者、所受者、及施物、施的動機與發心等等，都應當清淨正行，才是施性無罪。如此，聲聞的惠舍得以成立。

[424] 大正 30, no. 1579, p. 505a23-27。
[425] 大正 30, no. 1579, p. 420c11-13。

（二）聲聞惠施的類別

在《瑜伽師地論》中對於什麼是惠施作出了惠施的體性為無罪，惠施能莊嚴心、是成就解脫助伴心、也有成就瑜伽的力量、更是獲上妙義的定義，依此定義來看。惠施法的類別可從惠施法的自性與功用兩個角度來說。

關於惠施法的自性，當是其正行三業清淨無罪之性。如何定義其性清淨無染，當從能施、所施及其用何施、施的發心等角度，來論其性罪。三者之施相當無貪染。如《瑜伽師地論》卷二十五說：

何相施者，謂無貪俱行思造作心意業，及此所起身業、語業，舍所施物。或自相續，或他相續。是名施相。[426]

施相以無貪為性，無貪之施與其相應的作意、思所心而引發三業，由此起正行清淨無染的惠施正行，因有此施性，故其自相續、他相相續，也就是施者、受者、施物，三者皆為清淨性惠施。因此，從這個角度說惠施的類別，即是惠施的體性是以無貪三善根為體性，無貪三善根是惠施的自性。

關於惠施法的功用。惠施以無貪為性，來成就聲聞地的種種善法功德。於此來說就不能離惠施所起的為莊嚴心、助伴心、資瑜伽、為得上義等功用。所以，對於惠施的作用來說，其所攝範圍，偏於自利層面而解。因此，惠施法所攝眾自然也不如布施波羅蜜法所攝之廣。所以，在《瑜伽論記》對此有作論述，如論卷六說：

標施意者，為莊嚴無漏心，為與無漏心以為助伴，為資修瑜伽行，為涅槃最上義故而修布施，基雲：為莊嚴心者，謂得無漏心。為助伴心者，謂滋無漏作意等。此四義施，即同婆沙八施中第八勝義施，但智論說八施普有過失者，為欲除遣有所得執，故總說為過。[427]

論引窺基大師的看法，說為莊嚴心、助伴心、資瑜伽、得上義等四義施，與婆娑宗（說一切有部）的第八施相同。顯然，這是將聲聞惠施的作用攝眾歸到了自利正教正行的施義當中。所以，在聲聞的惠施中，無論是在家信徒還是出家行者，都為令莊嚴其心，令心清淨，生起願得聖道之心、助成止觀、得無上道。

由此來說，惠施的類別也除其性清淨外，還有功用兩方面而言，但惠施的功用更多的是從惠施自利的行相功能上來談。

[426] 大正 30, no. 1579, p. 421b5-7。
[427] 大正 42, no. 1828, p. 441a10-16。

（三）種姓中的聲聞種姓

有情根性有諸多不同種類，包含世間事業、道德倫理等等人天善法的種性差別。然依佛法而言，種姓即專指於行者能親近善士、聽聞正法，去除染垢，在修行熏修解證的角度來說，並且在熏修實踐的圓滿過程中依次安立不同種姓。不同種姓以聲聞種姓為基石，再熏修善法、令清淨法增上。若能清淨正行三業令其圓滿成熟，便能安住於種姓，無論遇或不遇善士，皆能有大勢力，自調伏煩惱並進而斷所知障。所以，在種姓中有出世善法種子的熏修，聲聞種姓方得以成就。因此，可以說從種姓的成就角度言，需要能堪任二障，趣向解脫，有此勢力堪任聲聞種姓得以成熟。然而，聲聞的成就在於能否堪任出世法於二障勢力的成熟。因此，對於堪任、引修發起勇猛精進，所修的惠施善法，即是以清淨法及涅槃角度而言。如《瑜伽師地論》卷三十八：

聲聞種姓，以聲聞乘能般涅槃；獨覺種姓，以獨覺乘能般涅槃；大乘種姓，以無上乘能般涅槃；彼望清淨，為定別因。若清淨品觀待因乃至定別因，彼望清淨，為同事因。種姓不具足，不值佛出世，生諸無暇處，不親近善士，不聽聞正法，不如理作意，數習諸邪行，彼望清淨，為相違因。此相違因若闕、若離，是名清淨不相違因。若雜染品諸相違因，當知即是清淨法因；若清淨品諸相違因，當知即是雜染法因。[428]

成就聲聞、獨覺、大乘三種姓的皆不離清淨法品，此為種姓之根本。只是聲聞乘能般涅槃、獨覺乘能般涅槃、無上乘能般涅槃，彼此不礙。不過聲聞種姓也有不定種姓，是對於聲聞種姓的定義來說，也是以聲聞地法的所行清淨法雜染趨菩提角度言。因此，可以說種姓中聲聞種姓於聲聞地所行之惠施雖是依托於施性無罪，以此為基來圓成因性果性，但也有回小向菩提果的聲聞種姓。

（四）聲聞惠施法的行持

從惠施法在發心行持層面所攝的範圍來說。惠施法所攝的範圍，只有四種。此四種是行持惠施法的行者所要行持的發心對象。四種對象中包括了怨親平等、出世聖賢。如《瑜伽師地論》卷二十五說：

誰所施者，謂四種所施。一、有苦者，二、有恩者，三、親愛者，四、尊勝者。雲何有苦者？[429]

[428] 大正 30, no. 1579, p. 502a3-26。
[429] 大正 30, no. 1579, p. 420c18-20。

依此四種若單從有情眾生來說，所攝之眾範圍已攝。並且也是在怨親平等、四重恩情、崇敬賢聖的世間正法之上而行持。可以說聲聞惠施法的行持是通過實際的行動和實踐，將慈悲和愛心傳遞給他人，並為自己積聚更多的善緣和福報。而且，從行持中所要求的所施物，也是包括了內外之物的。如《瑜伽師地論》卷二十五說：

用何施者，謂若略說，或用有情數物而行惠施，或用無情數物而行惠施。雲何有情數物持用惠施？謂或妻子、奴婢、作使，或象……等類，或有諸餘大男、大女、……等類所用施物。或複內身頭……骨、髓隨願施與，此亦名為有情數物持用布施。是諸菩薩所現行事，非此義中意所許施。若有於彼諸有情類，或得自在，或有勢力，或能制伏。若應持彼惠施於他；若惠施時自無有罪；若不由彼惠施因緣，他心嫌恨；若施於他，知彼有情不為損惱；是名無罪有情數物持用惠施。雲何無情數物持用惠施？謂略說有三種物。一者、財物，二者、穀物，三者、處物。……是名無罪無情數物持用惠施。當知此中，有情數物、無情數物，一切總說名所用施。[430]

依論文對施物有，施有情物與無情物二類，是聲聞行者惠施法的內容，通於內身與外物之施。對於這種通內外施的惠施法的，在於強調行者行持惠施法時所獲的體悟。當然，聲聞行持惠施法的目的，在於超越生死輪回。聲聞行者於惠施法的行持是通過惠施法觀眾生苦，了解世間為苦的真相，因畏懼世間之苦，厭離色身，視身如怨，畏懼生死周旋之患，視地火水風四大，猶如毒蛇，不停地攪擾、染汙心智，由此發起出離心，勤以修學，以求解脫。

（五）聲聞惠施法的果報

在聲聞地的行持法中，惠施法被視為一種功德行為，通過惠施法行善，行者期待能夠積累善業，以期在輪回中獲得更加有益的果報。這反映了聲聞對於輪回的認知，認為通過積累善業可以減輕輪回帶來的痛苦，並最終走向解脫。而趣向解脫的果位也因聲聞種姓中的根性、種性不同，安立不同果位。如聲聞弟子就曾因聲聞果位之法於佛陀請問。如《佛說法乘義決定經》卷二說：

世尊！雲何聲聞四果？佛言：所謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。……如是信解，淨修梵行，具戒、定、慧、無礙解脫、解脫知見，出世功德，轉正法輪，證須陀洹果……證斯陀含果……證阿那含果……證阿羅漢果，功德具足。……如是名為聲聞四果。[431]

[430] 大正 30, no. 1579, p. 421a9-b5。
[431] 大正 17, no. 763, p. 658a4-16。

如此看來，聲聞通過對惠施法的行持，依次進入不同果位。是行者能對佛教核心概念的深入理解。也是通過對惠施法行持的行為，試圖積極轉化命運，追求更深層次的解脫，更是對聲聞四果的深刻理解和實踐證明。

## 三、總結

本論文以《瑜伽師地論》為主探討大乘布施波羅蜜與聲聞的惠施比較。全文主要從彼此對布施概念內涵與理論實踐基礎的角度探討。

首先，從布施的概念類別界定所攝來看。布施波羅蜜以般若波羅蜜為其體性，三輪體空為其圓滿，自利利他為其功能，當中利他為其廣大。惠施以性罪為清淨施性，以清淨其心、助其止觀、成無上義為出發點，雖利樂有情，但重於自利解脫。

其次，從種姓角度的安立差別說。種姓因彼此所行的布施法不同，而稱為菩薩與聲聞種姓。依《瑜伽師地論》說菩薩種姓需具去二障、根、行、善巧、果勝的殊勝法。在二障與四勝之中無論是對理論與廣行或者果位方面都是廣大的，如在行勝法中，即是攝一切行，一切行以六度為核心，六度以布施波羅蜜為首，眾生因欲貪輪回苦本，布施於欲貪而言正好對治，所以布施中的自利利他之功用，於六度來說是首當其沖。在聲聞種姓中雖有自利利他，但是惠施的地位並沒有被提高到首位，惠施的體性和布施一樣也是清淨三業為性的，但是在利生的出發點上，惠施是為成就自淨其心，止觀，無上妙法而設。當中與布施波羅蜜的不同，雖未言明，但六度是相攝的，而惠施卻是次第相助。並且對治欲貪，六度以布施為首，說明施波羅蜜的自他二利與惠施自利兼他，在發心廣大上的差異是明顯的。

再次，從彼此的行持法上說。據《優婆塞戒經》卷二載，聲聞、緣覺、凡夫、外道之施，及菩薩在初二阿僧祇劫所行之施，稱為施；而菩薩於第三阿僧祇劫所行之施，則稱為施波羅蜜。這就說明了從行持立場上說布施波羅蜜是收攝了聲聞惠施法的。也正因如此，在斷障上法也有著顯著的區別。如《菩薩地持經》卷一說：

一者煩惱障淨；二者智障淨。二乘種性煩惱障淨，非智障淨；菩薩種性具

足二淨，是故一切最勝最上。[432]

[432] 大正 30, no. 1581, p. 888b9-11。

最後，若從彼此到達的目的上來看，布施波羅蜜的最根本目的在於追求智慧和達到成就無上菩提的境地。這種布施源於對六度波羅蜜的深刻理解和慈悲心的驅動，其旨在幫助眾生超越痛苦，實現精神上的解放。如在《瑜伽師地論〈施品〉至〈慧品〉》論述菩薩次第圓滿六波羅蜜，能得證無上正等菩提。一切法貴在令一切有情入佛智，六波羅蜜亦複如是。使有情暫得離苦，引入佛之言教，令得菩提果。與布施波羅蜜相比，聲聞的惠施更加側重內在的行動和實踐。該修行方式注重通過具體的布施行為來減少對貪欲的執著。故相對而言，聲聞的惠施的目的更加側重於成就解脫身。

總之，通過比較《瑜伽師地論》及諸經論中有關於布施波羅蜜與聲聞的惠施的闡釋，發現兩者雖然有一些相似之處，但也存諸多差異。施波羅蜜更注重智慧和慈悲的統一，而惠施更注重成就自利行。波羅蜜的目的是為了獲得解脫，以達人法二空、趣身涅槃、成佛，而聲聞惠施的目的在於自悟解脫。

## 參考文獻

主要略語

《大正新脩大藏經》及《卍新纂大日本續藏經》的資料引用是出自“中華電子佛典協會”（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）。線上（2023）：cbetaonline.dila.edu.tw/zh/。

大正=《大正新修大藏經》。引用《大正新修大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：(大正 30,no.1579,p.517b6-17)。

續 = 《卍新纂大日本續藏經》。引用出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序，如：（續 78, no. 1553, p. 420a4-5）。

一、經論原典

《出曜經》大正 04，No.0212。

《大寶積經》大正 11，No.0310。

《法門名義集》大正 54，no. 2124。

《菩薩地持經》大正 30，no. 1581。

《佛為首迦長者說業報差別經》大正 01，No.0080。

《佛說法乘義決定經》大正 17，no. 763。

《佛為首迦長者說業報差別經》大正 01，no. 80。

《四分律行事鈔資持記》大正 40，no. 1805。

《瑜伽論記》大正 42，no. 1828。

《瑜伽師地論》大正 30，no. 1579。

《中阿含經》大正 01， no. 26。

# 從《華嚴經》法寶髻長者以音樂和丸香供養法門探討〈十行品〉的離癡亂行

名字：戴燕楣

指導老師：法慶博士、李葛夫博士

**摘要**

《華嚴經》〈入法界品〉法寶髻長者定中無癡亂，圓滿「禪波羅蜜多」，現以他音樂和丸香供養法門來探討〈十行品〉的離癡亂行。研究方法以文獻閱讀法，以一重修行形式空間，一重義理性空間，闡述長者將音樂和丸香之無形相物化為正法，恭敬供養佛僧，具足佛法僧三寶。長者供養法門以觀音聲、香氣等法緣生無實自性，聞聲、嗅氣即滅，本體性空，故「無癡行」，安住此正念不散亂，故「無亂行」。佛所證本不可說，為化他而施設言教。菩薩不執而為眾生演說，於種種音聲心無癡亂，安住正念，善知「音聲的動」與「禪定的靜」同以空性為體，令善根和擇法智慧增長，並將積集善根福德上下雙迴向，願眾生也能安住清淨念，得一切智不退轉，究竟解脫涅槃。

## 第一章 〈入法界品〉法寶髻長者

《大方廣佛華嚴經》〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(下簡稱《四十華嚴》)記述已發菩提心的善財童子，展開求學菩薩行和修持菩薩道之五十三段旅程。當遊行遇到第十五位善知識法寶髻長者(下簡稱長者)給與善財童子什麼的啟蒙?

## 第一節 顯長者德相示定中無癡亂

《四十華嚴經》卷十一云:

漸次行詣師子宮城，周遍推求寶髻長者。見在市中，遽即頂禮。[433]

法寶髻長者的名字含義:「法寶」是指佛陀之言教，如珍寶可貴;「髻」是指將頭髮扎成的一個結狀，能統攝頭髮不散亂;「法寶髻」喻意他已通達佛陀種種言教，定中繫念正法，不外馳散，令生光明智慧，顯「定中無癡亂」。

「見在市中」，顯長者德相動靜一如，他雖身處熱鬧城中，卻不受繁華影響而亂中常定;故從長者禪定無癡亂之殊勝相，得知他已成就「禪波羅蜜多」行。

## 第二節 略述長者行地法門

長者成就十層八門莊嚴宅舍之因緣，謂往昔修持「無障礙願普遍莊嚴福德藏解脫門」，此法門修持的內容，《四十華嚴》卷十一云:

長者告言:「善男子!我念往昔過佛剎極微塵數劫，有世界名種種色莊嚴輪…我於衢路奏妙樂音，燒一丸香而以供養。[434]

此法門內容:長者過往曾供養無邊光圓滿法界普莊嚴王如來、諸聲聞眾及菩薩眾，此為向佛、僧作供養，以妙音、丸香等物化為法供養，所得功德迴向三處，經歷劫精進修行，成就圓滿禪波羅蜜多。

法門修持分三部分:一者供養音樂(參閱第二章)、二者供養丸香(參閱第三章)、三者迴向三處。有關迴向三處，《四十華嚴》卷十一云:

我時以此供養善根迴向三處:一願永離貧窮困苦;二願常見諸佛菩薩;三願恒聞諸佛正法。由是因緣，故獲斯報。[435]

將所得之善根、福德、智慧迴向三處:一、願斷一切苦，出離三界得解脫。二、願常遇諸佛、菩薩、善知識，得良師益友指導，能遠離不正確見解、種種邪行，而引領朝向如理正見、行持正道。三、願恆聞正法，聽聞正法，依正法如理思惟法義，如法修行，證悟諸法真實性。

[433] 大正 10, no. 293, p. 709b21-22。
[434] 大正 10, no. 293, p. 710a25- p. 710b4。
[435] 大正 10, no. 293, p. 710b12-14。

長者供養三寶，令增長善根福德；又依菩提大願，將所增長之善根福德功德，上迴向感恩諸佛善知識，下迴向報恩一切眾生，成就更大菩薩行弘願而精進修行；並以神通變現十層宅舍，將所積集的善根福德莊嚴樓閣，攝引眾生入內參觀，認識了解各樓層不同漸次向上的修行法門；善財童子亦藉此參訪，獲益良多。

## 第二章 法寶髻長者供養音樂

### 第一節 形式的空間之奏妙樂音

「音聲」是由聲波在空氣中活躍地跳動所產生，而「禪定」(又稱「三昧」)是指身心止息安住的寧靜狀態，動靜相對立，如何能動中常靜？推展至亂中常定？

長者向佛、菩薩等彈奏美妙樂音，以音樂作供養佛事很特別，並非一般彈奏旋律悅耳動聽作娛樂之用，而是行「法供養」，意即自己從見佛及聞佛說法，對佛陀所說之言教通達了解，將此法義化為音聲，施與眾生，隨眾生根機而為他宣說，令他信解而發起修行，長養法身，守護大法。如《四十華嚴》卷四十云：

善男子！諸供養中，法供養最。所謂：如說修行供養…不離菩提心供養。[436]

此顯法供養最為殊勝，自己能增長菩提智慧外，他人亦能得聽聞正法，及正法不失而可繼續流傳下去，利益一切眾生。

《四十華嚴》卷十一云：

又令樂音出生種種美妙音聲…普能發起種種神通。[437]

長者所奏之種種美妙音聲，遍滿虛空，演出諸佛如來廣大智慧是不可思議，三世無有障礙，意即此妙音蘊藏真實法義，若能如實了知，能生一切智、道種智，乃至一切智智。從聽聞妙音實踐修行次第：一、聽聞妙音的修行者在定中生起對諸法如實思惟觀察理解，了悟諸法實相是緣起性空，能除一切虛妄分別所起的煩惱、染垢、障礙等。二、心不愚癡，令一切真實善根增長廣大。三、善根強盛，能快速證得圓滿一切佛智。四、由修定圓滿，能引發種種神通，依大智慧、大悲心、神通力，對不同眾生作種種度化方便的菩薩行。

「動中常靜」：聽到的音聲有生滅，故「動」，真實的音聲是生滅緣起幻現，性常空寂，故「靜」，當修禪定時聽到外面的音聲，覺知音聲來、音聲去，音聲的生

[436] 大正 10, no. 293, p. 845a4-8。
[437] 大正 10, no. 293, p. 710b8-12。

滅無常相，本體性空，這就是「動中常靜」。類推「亂中常定」：現象界事物由心幻現出種種樣貌，令生迷惑，故「亂」。安住緣起正法，了知諸法非實，不外貪求，故「定」；定中觀察諸法緣起性空，無實自性而如幻呈現各別不同相狀，對此諸相不生執取，故能於「亂中常定」。

## 第二節 抽象的空間之玄妙義理

〈十行品〉是指菩薩應修習十行，以圓滿十波羅蜜多為目標；十行與十波羅蜜多的對應，謂一者歡喜行對布施波羅蜜多、二者饒益行對持戒波羅蜜多、三者無違逆行對忍辱波羅蜜多、四者無屈撓行對精進波羅蜜多、五者離癡亂行對禪定波羅蜜多、六者善現行對般若波羅蜜多、七者無著行對方便波羅蜜多、八者難得行對願波羅蜜多、九者善法行對力波羅蜜多、十者真實行對智波羅蜜多。

而長者以奏美妙樂音作為法供養，背後是什麼義理能成就禪波羅蜜多？從〈十行品〉第五離癡亂行，先探討「離癡行」，如何對應供養音樂，令達至禪定「無癡行」。《大方廣佛華嚴經》卷十九〈十行品〉云：

菩薩入三昧中，住於聖法…與法界等，無有差別。[438]

菩薩禪定中安住最上無漏聖法，此聖法有十五[439]：1.其理體甚深奧；2.所呈現之相廣大而微妙；3.所行之法具莊嚴德性；4.乃至無量莊嚴功德相；5.能以種種名字、詞語、句子等施設教法為他演說；6.菩薩依此莊嚴正法修行為因法；7.能證悟佛神通、智慧之無上果法；8.為欲願解脫之清淨法；9.處世間而不執著一切世間法；10.能善分別一切世間法；以上諸正法通菩薩十地修行之前七地；11.第八地菩薩能持甚廣大法，所知普遍眾多法門；12.第九地菩薩能了知一切眾生根機而教授眾生相應之離癡法；13.第十地菩薩能持一切世間共不共法，即真俗之法；14.等覺位能持菩薩智無上法，但此因位所知仍然有限量；15.如來位得一切智自在法，此果位所知是無分限法。

從住聖法中觀察種種音聲，善知其生、住、滅之性相，於好聲不生貪，惡聲不生瞋，正念不失，能善知聲之生、住、滅相無常、非實、如幻，故不生執著，而安住清淨正念。如是善解相空，一切音聲不可得；無作聲者明人空；聲無本際明際空。故

[438] 大正 10, no. 279, p.105a12-105a17。

[439] 《大方廣佛華嚴經》卷第十九云：「所謂：甚深法、廣大法、莊嚴法、種種莊嚴法、演說種種名句文身法、菩薩莊嚴法、佛神力光明無上法、正希望決定解清淨法、不著一切世間法、分別一切世間法、甚廣大法、離癡翳照了一切眾生法、一切世間共法不共法、菩薩智無上法、一切智自在法。」(大正 10, no. 279, p.104c17-23)。

音聲與廣遍法界等事同一「空性」，無有差別，平等平等，事如理，理即事，此乃「無癡行」。

再者，探討供養音樂如何達至禪定「無亂行」。引《大方廣佛華嚴經》卷第十九〈十行品〉云:

復次，此菩薩摩訶薩，種種音聲不能惑亂…不誹謗正法故，無有報障。[440]

菩薩聞持正法，過無量劫不忘失，常住正念中，於種種音聲如高大聲量、粗言穢語、極恐怖聲、悅耳不悅耳音聲、嘈雜諠亂耳識聲，乃至沮壞六根聲，皆不能令菩薩生起任何煩惱、迷惑散亂，因為菩薩善知音聲眾緣生，剎那生滅，對音聲不生起任何分別、執著。故此於無量劫中無量好惡音聲，能一心不亂。

正所謂菩薩於正念不亂、境界不亂、定中不亂、悟入深奧妙法不亂、行菩薩道不亂、發大菩提心不亂、憶念諸佛所說正法不亂、觀察照了真實正法不亂、教化眾生智慧不亂、淨眾生惑智慧不亂、決定解了甚深法義不亂。

如是種種心不散亂，正念堅固，於不作惡業行而無惡業障礙、不生起煩惱而無煩惱障礙、不輕慢佛法而無法障礙、不是誹謗正法而無報應障礙，因此菩薩不被此惡緣牽引，故心不動，亂中常定，得「無亂行」。

## 第三章 法寶髻長者供養丸香

### 第一節 形式的空間之燒丸香

往昔長者以燒一丸香作供養，帶來什麼效益？如何對應定中心不散亂?

《四十華嚴》卷十一云:

令此香煙起大香雲…種種無邊眾色眾生身相微妙香雲。[441]

上段是描述燒一丸香所發揮之力用：雖然供養只是小顆香，但此是長者以真誠心的供養，故小因得大果，能引發大香雲，遍滿虛空，於閻浮提這人間，連續七日七夜普遍降下微妙香雲，令無量無邊眾生受香氣熏染，幫助修止禪時淨化心靈，令心穩定不散亂，此是供養燒一丸香之實踐修行的形式空間。

[440] 大正 10, no. 279, p.104c27-105a8。
[441] 大正 10, no. 293, p. 710b5-8。

## 第二節 抽象的空間之香空義理

有關長者燒的「香」之義理性內涵，《大方廣佛華嚴經疏》卷五十七云：

今初知世諸香以表法香，謂以戒定慧慈悲等香，熏修生善滅惡習氣故。[442]

可以透過世間種種香來表示、傳遞佛陀所說的法義，即依正法修戒、定、慧、慈悲等法如香，能熏修諸善法，能滅除諸惡不善法和習氣。

在〈十行品〉未有直接與供香對應，故以香嚴童子之「香塵圓通法門」探討其背後所證成之義理空間，對應禪波羅蜜多行。《大佛頂萬行首楞嚴經》卷五云：

香嚴童子即從座起，頂禮佛足而白佛言：我聞如來教我諦觀諸有為相…佛問圓通，如我所證，香嚴為上。[443]

香嚴童子聽聞佛陀教授如何觀察一切有為法相由眾緣和合生，無實自性空。之後於一處寂靜地方修禪定，當時附近有些比丘正燃燒沈水香，沈水香氣隨風飄來，他嗅到此香氣便憶念佛陀曾開示修觀有為法相的教導，立即依此法起思惟這有為法相——「香氣」，觀察它非是木香因不燒木是無香氣、非從虛空中來因虛空不自散發出香氣、非從燃燒所生的煙來因香氣非依附在煙內、亦非從燃燒的火種來因火燒其他木是無此香味；再細心觀察，明白香氣是有為法相，明白此香氣無來無去，緣起性空，如是起種種分別亦不可得，頓證無分別智，悟入諸法實相。這就是香嚴童子從香塵悟入甚深空理之「香塵圓通法門」。

香嚴童子以香塵悟空，與長者所供的丸香同樣是本性空，依緣起性空的義理，對應一切法，此乃諸法共相。修禪定時，初由香氣從鼻吸入，心識對香氣分別，覺是好香，心生舒服感受，迷戀生起，即憶念佛說緣起，觀有為生滅相，乃至空空，成就禪波羅蜜多之真實空義。

[442] 大正 35, no. 1735, p. 937b14-15。
[443] 大正 19, no. 945, p.125c22-28。

## 第四章 結論

從具體實踐法門的形式上空間，如實觀察音聲、香氣等諸塵境，眾緣和合生，無實自性，令悟入抽象「空」義理性空間。如如性空，本不可說，大乘菩薩具慈悲精神，不捨眾生受苦，依自所體悟之空智，不執言教實有而善巧將現象的音樂和丸香化為法寶，起教化之妙用；藉由不同音聲、香氣，不論遠近、根性利鈍，熏染一切眾生，令他如法修行，自他同契證諸法實相，入甚深廣大的佛境。此乃佛教在一般空間上提出另一重法理空間是非常獨特的概念，即以體證諸法實相為修行目標。

佛教種種法門具體形式實踐，離不開法理，而對法義正知見是須配合禪定的修習，其實踐包括止觀。「止」謂身體安靜，令精神集中統一，置心一境，住無念、無想，「心不散亂」；「觀」謂身心靜定後再起思惟某一個契合法理的境界，即以聖法為所緣境，將心力專注思惟於此境，令生起正智，「心不愚癡」。如是精勤修習止觀，恆常正念而住，「心無癡亂」，妄念止息，智慧增長，通達正法，安住正念，頓離一切分別，直觀悟入無分別、絕諸戲論、空寂之心境，得無分別的現量智。

而長者修持音樂和丸香供養法門，於一重具體形式上實踐二供養修行，直接表示對三寶的尊崇敬仰。又能於種種好惡音聲心不散亂，安住言教音聲不執而心不愚癡，又於戒香散播，令心清淨入定，定中生慧，依止戒、定、慧修習，更不忘初發大菩提願心，將音聲、香氣化為法寶之另一重法理空間，散發出緣起性空的真實道理，教化眾生同證真諦。此二重性空間是無相隔的、無障礙的，以無執無相供養，上供諸佛菩薩，下熏化諸眾生。長者依此法門修得心無癡亂，圓滿成就「禪波羅蜜多」。

## 參考文獻


一、經論原典

《大方廣佛華嚴經》大正 10，no.278。

《大方廣佛華嚴經》大正 10，no.279。

《大方廣佛華嚴經》大正 10，no.293。

《華嚴經探玄記》大正 35，no.1733。

《大方廣佛華嚴經疏》大正 35，no.1735。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義》大正 35，no.1736。

《新華嚴經論》大正 36，no.1739。

《維摩詰所說經》大正 14，no.475。

《入阿毘達摩論》大正 28，no.1554。

《大佛頂萬行首楞嚴經》大正 19, no. 945。

南傳《法句經》B07，no.17。

二、期刊論文

釋印融〈迴向之初探〉，福嚴佛學院，〈福嚴學生論文集〉第八屆高級部。

劉興松〈《華嚴經．菩賢行願品》中迴向思想之考察〉，台北市華嚴蓮社，〈大專學生佛學論文集〉，頁 39-66，2010。

三、博碩論文

釋天悅〈《華嚴經》迴向行法之研究－－以〈十迴向品〉為中心〉，華嚴專宗學院研究所碩士論文，2003。

# 《無量義經》對菩薩道的啟廸 - 以台灣花蓮 20240403 大地震為例

名字：蕭佩芳

指導老師：法慶博士

## 第一章 序論

佛教經典《無量義經》在菩薩行者中擁有極其重要的地位，包含深奧的教義，提供菩薩行者修行之道深刻指引。菩薩行者在佛教中擁有特殊的地位，其修行目標是超越個體解脫，而是為一切眾生的利益而努力，體現了大乘佛教的核心價值。本論文的研究目的在於探討《無量義經》在現代社會中的實際應用，著重探討菩薩行者如何將《無量義經》的教義轉化為行動，突顯了研究對象的現實性。

《無量義經》被視為菩薩道的重要參考，這部經典體現了大乘佛教的慈悲精神，本論文通過深入解析《無量義經》的教義，研究菩薩行者在佛教修行體系中的獨特地位，並以現代實際行者的實踐為例，了解《無量義經》在現代社會中的實際應用。這不僅有助於加深對佛教教義的理解，也為當代修行者提供了有益的啟示和指導。

## 第二章 《無量義經》概述

佛陀一生說法約四十九年，依天台宗五時判教說主要可分為五個時期：華嚴時、阿含時、方等時、般若時，以及法華涅槃時[444]。《無量義經》是佛陀住世後期所說的教義之一，由中天竺沙門曇摩伽陀耶舍于建元三年傳入中國。這部經典分為三品。全文一卷包含了廣泛的教義和思想。

[444] 釋聖嚴《天台心鑰——教觀綱宗貫註》第 7 輯第 9 冊，頁 51。

## 第一節《無量義經》的起源和背景

《無量義經》與《法華經》、《觀普賢菩薩行法經》一起被合稱爲《法華三部經》。[445]《法華三部經》，即是法華涅槃時期的主要經典之一，其中《無量義經》是開經，《觀普賢菩薩行法經》則是結經。

《無量義經》之名取其無相一法，廣生眾教，含義不貲，故稱為無量[446]。由於眾生的煩惱無量，佛陀因此說法也是無量的，而其中的教義也是無量的。無量義源自於一法，這一法即是無相的本性。

## 第二節 分析經典的主要內容

《無量義經》分為「德行品」、「說法品」、「十功德品」三品。「德行品」是顯揚諸佛菩薩的德行，先啟動眾生信心，接著「說法品」則是佛陀的說法精要，旨在啟開眾生智慧，身體力行，「十功德品」為第三，鼓勵眾生實踐於日常，發信願行之菩提心。

「德行品」、「說法品」、「十功德品」這三品最重要的含意，就是指出衆生由於性欲無量，使得苦難不斷，因此佛陀要用無量法來對治，這無量義的教法源於菩提大道直，即菩薩修行的道路，了悟力行，能去除習氣，回歸清淨本性。

## 第三節 《無量義經》與菩薩行者修行理念

度化眾生的精神，是菩薩行者修行的最高境界，也是《無量義經》所强調的核心價值之一。

《無量義經》〈十功德品〉：

> 善男子！第一，是經能令菩薩未發心者，發菩提心；無慈仁者，起於慈心；好殺戮者，起大悲心；生嫉妒者，起隨喜心；有愛著者，起能捨心；諸慳貪者，起布施心…善男子！是名是經第一功德不思議力。[447]

[445] 佛光山宗務委員會，《佛光大辭典》，www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。
[446] 大正 09, no. 276, p.383b17-18。

《無量義經》中的十大功德力，每個都是就不同心境和煩惱的修行方法，包括發菩提心、起慈心、起悲心、起隨喜心、起捨心、起布施心等。這些修行方法都是針對心中的煩惱和執著，通過學習無量義法門，可使修行者從貪瞋痴等煩惱中解脫，進而修得慈悲喜捨，最終能度化眾生。這不僅自度，還可對眾生有所助益，是一個全面的修行體系。

《無量義經》中提到的菩薩行者要救苦還要救心。這意味著菩薩行者要不斷地關照自己的內心並體驗法喜。菩薩行者要時刻保持慈悲、智慧和大愛的心態，以實現自利利他的修行目標。

《無量義經》經文：「靜寂清澄，志玄虛漠，守之不動，億百千劫。」[448] 堅定修行者的信念、恒持初發心，在菩薩道上禁得起風雨的考驗，勇於接受逆境的磨鍊。「靜寂清澄，志玄虛漠，守之不動，億百千劫」被視爲菩薩道修行的要旨，其教義深深影響菩薩道修行者的思想和行為，並以這十六個字的境界與教育實踐佛教慈悲事業。《無量義經》中的教義作爲菩薩道修行的總綱，啓迪了修行的真諦，在應用到當代社會中，促進了社會的和諧與進步。

## 第三章 實踐《無量義經》的方式

在修行過程中，保持對《無量義經》教義的理解和應用至關重要。這要求修行者時刻保持警覺，當遇到外在事物時，應立即向內省察。

〈十功德品〉：「汝等當於此經，應深起敬心，如法修行，廣化一切，勤心流布，常當慇懃晝夜守護，普令眾生各獲法」[449] 1972 年起，證嚴法師首次宣講《無量義經》[450]，提倡的「無私、大愛」理念，是實踐《無量義經》的重要途徑。「無私」是邁向「性相空寂」的必要精神，而「大愛」則是「濟渡眾生」的心靈源頭。通過以無私的心廣澤大愛於人間，證嚴法師實踐了《無量義經》的精神，將其融入到現實生活中，成爲對社會具有積極影響力的修行者。

[447] 大正 09, no. 276, p. 387b19-29。
[448] 大正 09, no. 276, p. 384b17-18。
[449] 大正 09, no.276, p.389b1-4。
[450] 釋證嚴《無量義經偈頌》,台北慈濟人文出版社， 頁 537，2011 年。

## 第一節 菩薩道急難救助悲智行-2024 年 4 月 3 日花蓮地震

慈濟志工在面對自然災害時，展現了《無量義經》中所教導的急難救助悲智行，包括 2001 年的納莉風災[451]、2009 年的莫拉克風災[452]、2015 年的八仙塵爆案[453]和 2016 年的臺南大地震[454]、2018 年花蓮強震[455]、2021 年火車出軌事故[456]等。一旦災難發生，慈濟志工的救災模式是從內心啓動，主動立即投入救援，這種急難賑濟的愛心源於內心的慈悲，爲不請之師的典範。

在 2024 年 4 月 3 日的花蓮地震中，慈濟展現了其快速反應、高效應對、有系統、有組織、高動員的能力。在地震發生後的半小時內，即早上 8 點 22 分，已在靜思精舍戶外成立了「20240403 花蓮地震災害關懷與應變中心」，並啟動了應變計劃，調配人力和物資，協助當地政府應對災情。慈濟基金會及其各志業體行動迅速，充分展現了平日對《無量義經》的深入研讀，以及實踐菩薩道的扎實基礎。

花蓮縣政府開設了收容中心安置民眾，慈濟基金會也提供了帳篷、福慧床、隔屏等物資以配合安置需求。慈濟基金會平時已建立了完善的志工關懷機制，並與中央和地方政府保持密切聯繫，在花蓮 4 個避難收容中心提供帳篷、福慧床、隔屏、環保毛毯、熱食、飲用水等生活物資，同時也關懷受災鄉親和救難人員。[457]

如《無量義經》云：「猶如船師身嬰重病，四體不禦，安止此岸，有好堅牢船舟，常辦諸度彼者之具，給與而去[458]。」慈濟在面對自然災害時，展現了堅定的信念和無私奉獻的精神。截至 2024 年 4 月 8 日，慈濟基金會已經提供發放應急金 535 戶、熱食 5,475 份、福慧床 492 件次、隔屏 101 件次、毛毯 474 件、動員志工人力 2,278 人次。[459] 5 天內即時前來的志工超過兩千人次，大部分是來自花蓮地區，家裏都有受到地震波及，但乃以衆生爲重，懷抱個人事小之信念，勇往最需要的避難收容所等協助。

「醫王、大醫王，分別病相，曉了藥性，隨病授藥，令衆樂服[460]。」強調菩薩行者在面對危機時應保持禪定與悲智精神，以利益眾生為己任。在地震災後，花蓮慈濟醫院

[451] 王端正、林碧珠編著 <記事與年表>，《2001 年慈濟年鑑》，2002 年，慈濟數位典藏網站：tcdata.tzuchi-org.tw/asset/detail/A2366440。
[452] 何日生、謝明珠，翁培玲編著《2009 年慈濟年鑑》，頁 30、36,66，70。
[453] 何日生、賴睿伶、黃基淦編著《2015 年慈濟年鑑》，頁 60-61、94。
[454] 何日生、賴睿伶、黃基淦編著《2016 年慈濟年鑑》，頁 22-23、46-55。
[455] 何日生、賴睿伶、顏婉婷編著《2018 年慈濟年鑑》，頁 12-14、48-59。
[456] 何日生、賴睿伶、顏婉婷編著《2021 年慈濟年鑑》，頁 36-37、404。
[457] TCnews 新聞中心<花蓮地震 慈濟啟動救災機制>, 慈濟全球資訊網：shorturl.at/dpCZ6。
[458] 大正 09, no.276, p.387c16-17。
[459] 慈濟基金會<20240412 行政匯整報告簡報>，頁 77-89。
[460] 大正 09, no. 276, p. 384c5-7。

展現了醫王的精神，立即啓動了「中級急診紅色九號」應變機制，救治大量湧入的傷患。截至 4 月 3 日陸續收治了 75 人。

慈濟大學學生志工協助退休教授整理實驗室和家裡。[461] 這些行動展現了《無量義經》中所教導的精神，「譬如王子雖復稚小，若王遊巡及以疾病，委是王子領理國事」[462] 及「所以者何？以稚小故。……善男子！是持經者，亦復如是，諸佛國王，是經夫人，和合共生是菩薩子[463]。」無論是年輕人還是老年人，每個人都有責任為社會做出貢獻。

## 第四章 結論

《無量義經》是啟發菩薩心的經典，對現代修行者至為重要。2024 年 4 月 3 日花蓮地震中，慈濟基金會展現了菩薩精神。由志願者組成的團隊快速展開救援行動，在災後幾小時內建立了避難所，提供安全和尊嚴的環境。慈濟與各組織的協作也展現了《無量義經》慈悲化的菩薩道體制，體現了菩薩精神在當今社會的實踐。志工的高效突顯了《無量義經》慈濟化菩薩道體制下完備有效的動員力。一手動時千手動，聞聲救苦，火里來水里去，這正是《無量義經》所倡導的菩薩精神，在當今社會中得到了生動的實踐。

[461] 新聞公關組<慈大師生整理校園>,慈濟大學網站：www.tcu.edu.tw/?p=30885。

[462] 大正 09, no. 276, p. 388a28-b1。

[463] 大正 09, no. 276, p. 388a5-6。

## 文獻參考

### 主要略語

大正=《 大正新修大藏經》。引用《 大正新修大藏經》出處依册數、 經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：（大正 30, no.1579, p. 517b6-17）。《大正新修大藏經》的資料引用是出自中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）。綫上（2023）： cbetaonline.dila.edu.tw/zh/。

### 一、原籍經典

《無量義經》大正 09, no. 276。

### 二、現代著作（依中文拼音順序排列）

何日生、謝明珠，翁培玲編著《2019 年慈濟年鑑》，花蓮：慈濟慈善事業基金會，2009 年。

——《2015 年慈濟年鑑》，花蓮：慈濟慈善事業基金會，2015 年。

——《2016 年慈濟年鑑》，花蓮：慈濟慈善事業基金會，2016 年。

——《2018 年慈濟年鑑》，花蓮：慈濟慈善事業基金會，2018 年。

——《2021 年慈濟年鑑》，花蓮：慈濟慈善事業基金會，2021 年。

釋聖嚴《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，臺北：法鼓文化，2002 年。

釋證嚴《無量義偈頌》，臺北：慈濟人文出版社，2011 年。

慈濟基金會慈發處，<20240403 地震災害應變中心馳援關懷行動簡報>， 2024 年。

### 三、網站資料

佛光山宗務委員會《佛光大辭典》：www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

王端正、林碧珠編著，<記事與年表>，《2001 年慈濟年鑑》，2002 年，慈濟數位典藏網站：tcdata.tzuchi-org.tw/asset/detail/A2366440。

TCnews 新聞中心<慈濟啟動 0403 地震災害關懷與應變機制>, 慈濟全球資訊

新聞公關組<慈大師生整理校園>,慈濟大學網站：www.tcu.edu.tw/?p=30885

# 说一切有部為主的實有思想流變

名字：釋耀忠

指導老師：法慶博士

說一切有部，亦名說因部，（梵文：S*arvāsti-vāda*，巴利語：*Sabbatthivāda*）音譯為薩婆多部，簡稱為有部或一切有部。說一切有部的名稱，最早可考見於呾叉始羅考古發現的古代銘文中，年代約在西元前一世紀。[464]另依《異部宗輪論》說在佛滅後三百年初上座部分裂為兩部，一根本上座部轉名雪山部。二為說一切有部（以下簡稱有部）。[465]有部以“三世實有、法體恒有”[466]的實有思想，在部派時期（西元前 370 — 西元 150 年）[467]，中獨具一格。有部的實有思想起於中印度、發達於西北印等地，並於我國東漢時期先後流傳於境內。千百年來，有部的實有思想及其諸多論典，不僅影響後世佛教思想文化深遠。而且，它一直是佛教學者潛心研究乃至佛教信徒不斷參究、爭論的話題。故今依有部实有思想流变为引流，以有部实有为主干，对其名称、概念、类别、发展等为内容，以期正确厘清看待有部实有的理论脉络。

## 一、有部的成立與名稱來由

按照世友《異部宗輪論》的說法，有部也被稱為說因部，是在佛滅後三百年初阿育王時代，從上座部分裂出來的部派。為何分裂？此論說有小小的諍論。是何小小的諍論，此論並未言明。依印順法師的研究，說有部偏重論引起分化，但並非是不重律論。[468]有部論書中常說，“此論是依經為根本所依。”[469]所以，部派之中經、律、論同樣重要，只是去佛久遠興起偏重解經之論的因緣。如被譽為有部的開宗論師，迦多衍尼子（*Kātyāyani-putra*）西元前 150 年前後，就曾作《發智論》（*Jñāna-prasthāna*），創立了不同於《舍利弗阿毘達磨》（*Śāriputrābhidharma*）的新阿毘達磨體系。所以，各部派

[464]法光 Bhikkhu KL Dhammajoti 著，高明元、譚淩峰、尤堅譯《說一切有部阿毗達磨》（香港佛法中心，2022），第 60 頁。

[465]大正 49, no. 2031, 15b9-10。

[466]本文為便於閱讀、書寫，論文標題及下文開始將有部的“三世實有、法體恒有”簡化為“實有”。

[467]呂澂《印度佛學源流略講》（上海人民出版社，2005）第 23 頁。

[468]印順《印順法師佛學著作全集．第十五卷》（中華書局，2009）第 83 頁。

[469]大正 27, no. 1545, p. 36c26。

從不同角度、釋不同經典，得出不同結論。最後，也都堅持認為自己的教法是承佛而說、而解。如有部所說的實有思想，在有部來說，依然是有經證與教證的。而且，早期有部在與其它部派發生“假”、“實”之爭時，也不稱自己為有部。如法光法師說：“當與分別論者辯論，他們將自己稱為應理論者，與補特伽羅論者辯論時自稱為性空論者。也許是在後來與競爭部派作義理對證,以及被緊逼聞明他們立場的過程中，說一切有部一詞獨有地被強調起來。”[470]當有部一詞被冠名後，在經論中尋找論證來證成實有思想，是承佛而來也是必然之事了。

## 二、有部實有法的類別

隨著佛教部派發展，教理組織系統、思想分化發達，實有思想的界定深化到一一法上的實有探討。什麼是一切法？《大毘婆沙論》卷七十三雲：

謂契經說，有生聞婆羅門，來詣佛所……而白佛言。喬答摩尊，常為眾說一切，雲何一切，齊何施設此一切言。佛告生聞婆羅門曰，我說一切即十二處，所謂眼處乃至法處，如來齊此施設一切。[471]

《大毘婆沙論論》的編集者說經是此論的根本，他們依經論證一切法即是十二處。[472]所以，有部的諸多論典。如《眾事分阿毘曇論》卷二，說一切者是十二入，並列舉了名目。[473]《法蘊足論》卷十。[474]《俱舍論》卷二十。[475]《顯宗論》卷二十六[476]等，皆持同一說法。另有《界身足論》卷二，在論述法的差異時也說除了一切法，十八界、十二處、五蘊。[477]由此有部在對實有一切法的完整定義裏是包括了“界”與“蘊”的。可是為何引經獨說十二處呢？《大毘婆沙論》卷七十三說：

佛意說言，一切法性皆攝入此十二處中。若有說言，我能施設別更有法，不攝在此十二處中，彼但有語而無實義，非佛意說十二處外無名色等差別法門，然佛所說十二處教最上勝妙非餘法門。問：何故此教最上勝妙？答：此是處中說攝一切法故。十八界

[470]法光 Bhikkhu KL Dhammajoti 著，高明元、譚淩峰、尤堅譯，第 61 頁。
[471]大正 27, no. 1545, p. 378b24-c2。
[472]十二處：眼處、色處、耳處、聲處、鼻處、香處、舌處、味處、身處、觸處、意處、法處。
[473]大正 26, no. 1541, p. 631c8-11。
[474]大正 26, no. 1537, p. 500a3-6。
[475]大正 29, no. 1558, p. 106a25-27。
[476]大正 29, no. 1563, p. 901a28-c10。
[477]大正 26, no. 1540, p. 617c1-2。

教雖攝一切法，而是廣說難可受持。五蘊教非唯略說難可解了。而亦不能攝一切法，以蘊不攝三無為故。唯佛所說十二處教攝諸法盡，非廣非略。是故說為最上勝妙。[478]

按文來看，佛意言說一切法性皆攝入十二處。因此，一切法性也可攝入界、蘊，但因廣略不同及蘊不攝無為法之原故。所以，唯推十二處為勝妙。如此說來，有部承許的實有法，落實到一一法上的即是，五蘊、十二處、十八界三科。

三、有部實有的界定

《大毗婆沙論》說一切法性都攝入於十二處。法性是實有的，十二處也是真實性的。可是有部認為一切法是剎那生滅的，沒有少法可以從前世轉至後世。一切法以此為因，緣生緣滅、遷流變化。因此，法性的實有並非固定常住的實有，十二處的真實性也不是自體獨立的真實。那麼有部的實有到為何呢？這時世友尊者的“位性”、“作用”說被推崇為權威。如《大毘婆沙論》卷七十七說：

說位異者。彼謂諸法於世轉時。由位有異非體有異。如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異。如是諸法經三世位。雖得三名而體無別。此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世。[479]

因此，實有的界定，即是以法的作用來定義。但是，這一說法在有部發展到後期時，有部論師眾賢（*Saṃghabhadra*），對作用說進行了分析深化的解說，賦加了功能、與果、取果等概念。見《順正理論》卷五十二：

然我且依尊者世友，約作用立三世有殊，隨己堪能排諸過難。且彼經主作是難言：若約作用立三世別，彼同分攝眼等諸根現在前時有何作用？若謂彼能取果與果，是則過去同類因等既能與果應有作用、有半作用，世相應雜。此難都由不了法性，諸法勢力總有二種，一名作用、二謂功能。引果功能名為作用，非唯作用總攝功能，亦有功能異於作用。[480]

實有為何？在有部諸論師各司觀點，對其法性實有作界定時。世友尊者將三世實有即定為法的作用。眾賢論師在此基礎上外加功能賦予於法，並且給其二者不同定義。因此，實有的定義當深化到每一法上時，即是法的“作用”與“功能”。

[478] 大正 27, no. 1545, p. 378c13-23。
[479] 大正 27, no. 1545, p. 396b1-8。
[480] 大正 29, no. 1562, p. 631b29-c8。

四、有部實有的類別發展

（一）實有的分類

早期有部的實有思想並沒有那麼細化與系統，經過部派時期的辯論發展。有部的教理不斷完善，實有說也已經成了一貫到底的實有說。標宗立異，一切有、三世有。凡相違者，便與辯之。如《大毘婆沙論》卷十說：

問何故作此論。答為止他宗顯己義故。謂或有執。因緣無體。為止彼宗欲明因緣實有體性。[481]

實有體性，在有部看來多種分類。如攝於十二處的一切法性是實有自性的因性實有因，依此而生滅變易的也是施設性的施設實有。除了有自性的、施設性的兩種實有說。《大毘婆沙論》卷九，還提到三種、五種有。如論說：

然諸有者。有說二種：一實物有，謂蘊界等；二施設有，謂男女等。有說三種：一相待有，謂如是事，待此故有，待彼故無；二和合有，謂如是事，在此處有在彼處無；三時分有；謂如是事，此時分有彼時分無。有說五種：一名有，謂龜毛兔角空花鬚等；二實有，謂一切法各住自性；三假有，謂瓶衣車乘軍林舍等；四和合有，謂於諸蘊和合施設補特伽羅；五相待有，謂此彼岸長短事等。[482]

另有，眾賢論師也提出兩種、三種或四種有的分類，與《大毗婆沙論》一樣都對每一種有都作出了定義。《順正理論》卷五十說：

我於此中作如是說：為境生覺是真有相，此總有二，一者實有、二者假有。 以依世俗及勝義諦而安立故。若無所待於中生覺，是實有相，如色受等。若有所待於中生覺，是假有相，如瓶軍等。有餘於此更立第三，謂相待有，如此彼岸。此即攝在前二有中，名雖有殊，所目無異。又彼所執違越契經，契經唯言有二有故。實有復二，其二者何？一唯有體、二有作用。此有作用復有二種，一有功能、二功能闕。由此已釋唯有體者。假有亦二。其二者何？一者依實、二者依假。此二如次如瓶如軍。諸聖教中總集一切說有言教，略有四種：一實物有、二緣合有、三成就有、四因性有。如契經說：有色無常，我於其中等隨知見。又如經說：世間所無，我知我見無有是處，如是等文說實物有。如契經說：要由有樹方得有影。汝等苾芻若有和合，更無有師與我等者，如是等文說緣合有。如契經說：有隨俱行善根未斷。又如經言：有內眼結。又如經說：彼

[481] 大正 27, no. 1545, p. 47a27-b1。
[482] 大正 27, no. 1545, p. 42a24-b4。

二無煖。又如經說：非有愛者名有眼人，如是等文說成就有。如契經說：此有彼有，此無彼無，如是等文說因性有。[483]

依上兩文，首先，《大毗婆沙論》對實有分兩種、三種、五種，《順正理論》分兩類、三類、四類實質是相同，它們都是依實有，為實為依；其他有，為施為假。然後，開出三種、四種、或五種實有說。所以，《大毗婆沙論》中的三種有、五種有，是依前二種有的開合，如《順正理論》說相待有，為實有與假有，所攝之有。其次，對於實有所賦予的內容也是相同的，《大毗婆沙論》說實物有，是蘊處界等；《順正理論》說實有是色受等，色受即是蘊處界等。另外，值得注意的是，在《順正理論》中，對實有與假有等說法，皆說依契經作教證進行分解，一、將實有分解為唯有體與有作用，再把有作用分為有功能與功能闕；二、將假有，分為依實、依假。此處明顯說明了假必依實之理。除此，在有部看來三無為[484]及常住法極微[485]也是實有法的一類。只不過此二法於有部中攝於勝義諦中。因此，對於實有的分類，看似有三、四、五多種。但簡言之，無非是法的勝義有與世俗有兩類的開合而設。

### （二）有部實有範疇的發展

有部實有法的分類完成是一個漫長的發展過程。早期諸多論書對法的範疇分類各有不一，如有被譽為有部最早論書的《法蘊足論》（*Dharmaskandha*），[486]後又有《發智論》（*Jñāna-prasthāna*）、《界身足論》（*Dhatukaya*）、《品類足論．辯五事品》（P*rakaraṇa*）等等。它們雖不同一時代，但都以蘊、處、界對諸法進行分類。再後，實有範疇於《俱舍論》（*Abhidharma-kośa-bhāṣya*）中被定義為五位七十五法概括，還有更後期的《入阿毗達磨論》(*Abhidharmavatara*)，簡要以八句義總攝一切法。如論說：

謂善逝宗有八句義：一、色；二、受；三、想；四、行；五、識；六、虛空；七、擇滅；八、非擇滅，此總攝一切義。[487]

其實無論是早期論典依蘊處界對實有範疇的分類，還是《俱舍論》五位七十五法的概括，又或者是《入阿毗達磨論》的八句義總攝。它們在實有範疇的分類中都是相互相通的開合不同。如下圖對照表：

---

[483] 大正 29, no. 1562, pp. 621c20-622a16。

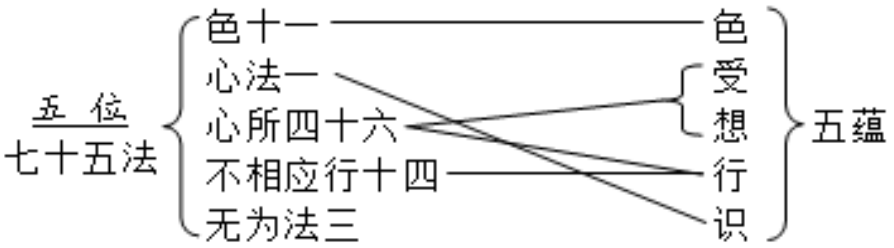
[484] 三無為：擇滅無為、非擇滅無為、虛空無為。

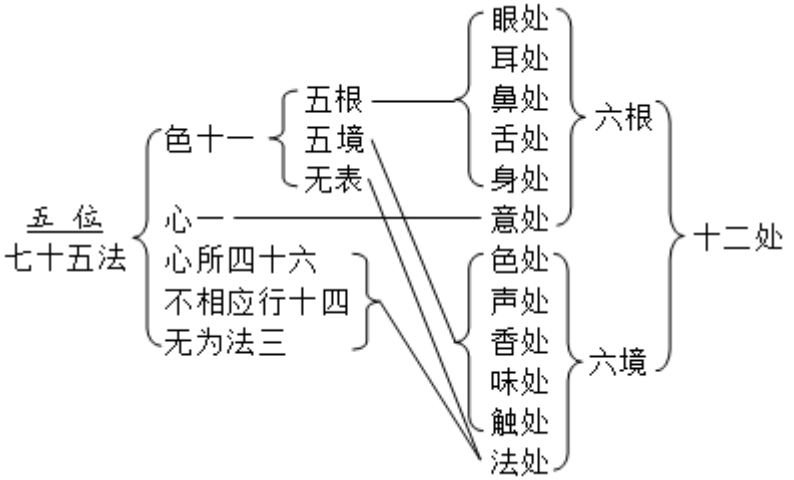
[485] 大正 27, no. 1545, p. 37b21-26。《大毘婆沙論》卷八：如彼論說，極微是常各別住故，此各別住，非無常因，是故極微決定常住。

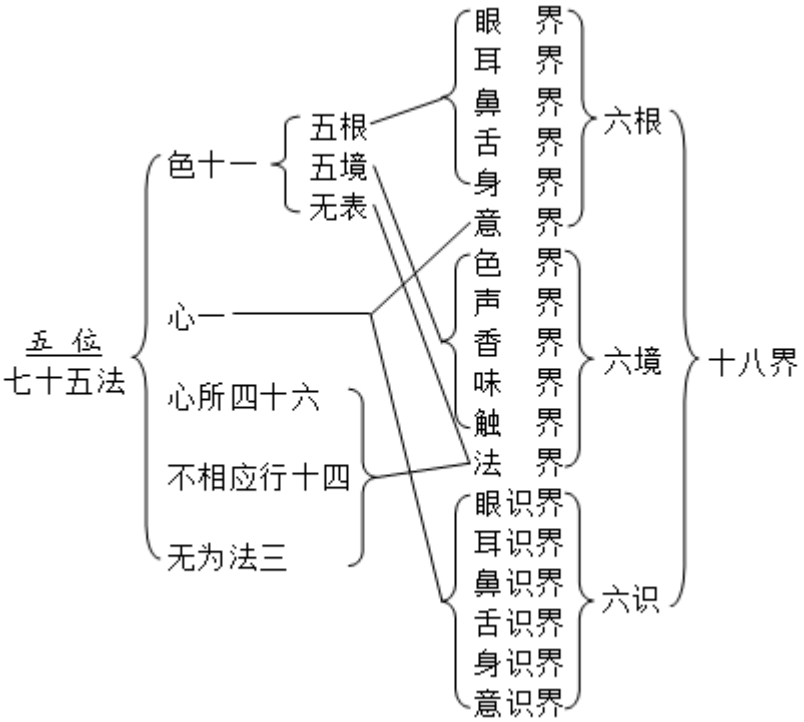
[486] 法光 Bhikkhu KL Dhammajoti 著，高明元、譚淩峰、尤堅譯，第 96 頁。

[487] 大正 28, no. 1554, p. 980c8-9。

（一）七十五法与蕴对照




關於實有法的分類概況。參看對照表可以顯而易見的看到開合關係。而且，實有法分五位、五蘊、十二處、十八界，四個方面說，每一方都攝其他三個方面。所以，只要通一方，便通其他三方。因此，對有部實有法的分類，雖說有四種總括，但實際只有

一種總攝。其次，有部實有法分類中以色法為第一位，此為有部主張外境色法實有的說明。色法分成四大及四大所造，它們的最小單位極微是實法、常法。所以，在實有的色法裏，各有常恒實有的極微和因緣聚合實有的所造色。另外，於有部而言，無論是五位七十五法、還是蘊處界三科，它們都歸屬於實有範疇之中。

## 五、有部實有思想的發展

### （一）初期有是三世實有

論書與論師時代，是對實有與三世實有思想系統深化論證的時代。然提及論師與論書對實有的論證。先有，被譽為有部實際創立者的迦多衍尼子　　（*Kātyyani-putra*）。《大毘婆沙論》卷一說，他造《發智論》來增益、開覺、遮計有情迷執。[488]用三世分化十二緣起，是對三世實有思想的說明。論說：

一補特伽羅於此生十二支緣起，幾過去？幾未來？幾現在耶？答：二過去。謂：無明、行。二未來。謂：生、老死。八現在。謂：識、名色、六處、觸、受、愛、取、有。如世尊說：無明緣行，取緣有。雲何無明緣行？雲何取緣有？答：無明緣行者：此顯示業，先餘生中造作、增長，得今有異熟，及已受異熟。取緣有者：此顯示業，現在生中造作、增長，得當有異熟。[489]

尊者雖未直言一切有，但將十二因緣分過、現、未三個時間切割並相關聯，對應出三世中的法，這是對三世有的肯定。另外，無明緣行突顯了業法的作用實有，業的造作增長感得果報顯示對業果受報無實有主體的說明。因此，尊者被稱為有部開山宗師也是理所當然。

其次，有尊者提婆設摩（*Devakṣema*）首次明確言辭建立一切有的立場。[490]目連尊者（*Moggaliputta*）的實有思想是承許現在與無為有，與有部的三世有大相徑庭。在《識身足論》卷一中有二位尊者的對話，論說：

沙門目連作如是說：過去未來無，現在無為有。應問彼言：汝然此不？謂契經中世尊善語善詞善說三不善根：貪不善根、瞋不善根、癡不善根。彼答言：爾。復問彼言：汝然此不？謂有能於貪不善根已觀、今觀、當觀是不善？彼答言：爾。為何所觀？過去耶、未來耶、現在耶？若言觀過去，應說有過去，不應無過去；言過去無，不應道

[488]大正 27, no. 1545, p. 2c9-10。

[489]大正 26, no. 1544, p. 921b16-25。

[490]法光 Bhikkhu KL Dhammajoti 著，高明元、譚淩峰、尤堅譯，第 60 頁。

理。若言觀未來，應說有未來，不應無未來；言未來無，不應道理。若言觀現在，應說有一補特伽羅，非前非後二心和合，一是所觀、一是能觀，此不應理。若不說一補特伽羅，非前非後二心和合，一是所觀、一是能觀，則不應說觀於現在；言觀現在，不應道理。若言不觀過去、未來、現在，則無能於貪不善根已觀、今觀、當觀。[491]

通過提婆設摩與目連二位尊者的對話，提婆設摩是從通過修止觀的法上證成三世有的論述。這也是從語言文字上明確提出三世有的表述。

（二）中期實有是作用實有

在有部長期發展以來出現諸多論師，其有四大論師最為顯著。如《大毘婆沙論》卷七十七雲：

說一切有部有四大論師，各別建立二世有異，謂尊者法救說類有異，尊者妙音說相有異，尊者世友說位有異，尊者覺天說待有異。說類異者，彼謂諸法於世轉時，由類有異非體有異，如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異，又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色，如是諸法從未來世至現在世時，雖捨未來類得現在類，而彼法體無得無捨，復從現在世至過去世時，雖捨現在類得過去類，而彼法體亦無得無捨。說相異者，彼謂諸法於世轉時，由相有異非體有異，一一世法有三世相，一相正合二相非離，如人正染一女色時，於餘女色不名離染，如是諸法住過去世時，正與過去相合，於餘二世相不名為離，住未來世時，正與未來相合，於餘二世相不名為離，住現在世時，正與現在相合，於餘二世相不名為離。說位異者，彼謂諸法於世轉時，由位有異非體有異，如運一籌，置一位名一，置十位名十，置百位名百，雖歷位有異而籌體無異，如是諸法經三世位，雖得三名而體無別，此師所立世無雜亂，以依作用立三世別，謂有為法未有作用名未來世，正有作用名現在世，作用已滅名過去世。說待異者，彼謂諸法於世轉時前後相待立名有異，如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名，如是諸法待後名過去，待前名未來，俱待名現在。彼師所立世有雜亂，所以者何，前後相待一一世中有三世故，謂過去世前後剎那名過去未來，中間名現在未來，三世類亦應然，現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世，豈應正理。說相異者，所立三世亦有雜亂，一一世法彼皆許有三世相故。說類異者，離法自性說何為類故亦非理，諸有為法從未來世至現在時前類應滅，從現在世至過去時後類應生，過去有生未來有滅豈應正理。故唯第三立世為善，諸行容有作用時故。[492]

四大論師分別從類、相、位、待的四個角度來解說三世實有，經諸論師評斷認為類異、相異、待異，在每一世法中皆有重疊，故此三都偏於雜亂，唯有世友尊者所提的位異

[491] 大正 26, no. 1539, p. 531a27-b27。
[492] 大正 27, no. 1545, p. 396a13-b23。

說三世符合正理。三世是有造作性的無常法，是一切有為法，生、住、滅三者上的安立。而與三世具有的一切事物（或有為法）皆為實有。什麼是實有？有部認為，任何一法的個別性質與作用都可以被獨立認出。所以，主張一切法是實有。因此，有部之所以別說三世，是認為某一實有事物的三世是此實有事物之別類，其性可被獨立認出，並不是他支所施設，因為，法的作用與性質在三世中。如一支筆，它是怎麼在過去、未來中存在呢？為什麼過去式的筆和未來式的筆也是筆？當我們正要看筆時，我們相續中見筆的眼根及其境筆都正在形成，此二者是未來式。正在看筆的時候，我們相續中見筆的眼根及其境筆，二者是現在式。當我們見到筆之後，我們相續中見筆的眼根及其境筆，二者是過去式。

需要注意的是，有部主張，雖然筆存在於筆的過去式與未來式當中，但是現在的筆並不在過去或未來。過去式的筆是已經存在的筆，未來式的筆是將要存在的筆，因為過去式與未來式的筆種類相同的原因。所以，都稱之為筆。因此，說三世具有的一切事物皆為實有，而且任何一法的實有事物與此實有事物的三世有別。所以，有部認為一切行剎那不住，依作用立三世。如《大毘婆沙論》七十六說：

諸行無來亦無有去，剎那性故住義亦無。諸行既無來去等相，如何立有三世差別？答：以作用故立三世別。即依此理說有行義，謂有為法未有作用名未來，正有作用名現在，作用已滅名過去。[493]

（三）後期實有是作用與功能實有

在早中期的有部論書中有提及過去、未來、現在有，可是並沒有論到一一法上實有及其自性這一問題。不过，這一問題對有部而言亦是有教證、理證的。但在部派林立的時代，其他教派同樣有經教論證。因此，部派時代的晚期，各部派義理的突顯與分化顯得格外明顯。參看世親（*Vasubandhu*）與眾賢（*Saṃghabhadra*）二大論師，分別在《俱舍論》與《順正理論》對部派義理的定義劃分便可明晰。先看《俱舍論》卷二十，對三世實有的定義說：

三世實有。所以者何？……謂世尊說：苾芻當知，若過去色非有，不應多聞聖弟子眾於過去色勤脩厭捨，以過去色是有故……。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾於未來色勤斷欣求，以未來色是有故……。謂契經說：識二緣生。其二者何？謂眼及色，廣說乃至意及諸法。若去來世非實有者，能緣彼識應闕二緣。已依聖教證去來有，當依正理證有去來，以識起時必有境故。謂必有境，識乃得生，無則不生，其理決定。……由此教理，毘婆沙師定立去來二世實有。若自謂是說一切有宗，決定應許實

[493] 大正 27, no. 1545, p. 393c12-16。

有去來世，以說三世皆定實有故，許是說一切有宗。謂若有人說三世實有，方許彼是說一切有宗。[494]

《俱舍論》對三世實有的論證。首先，舉經證明三世實有是佛說。其次，依理證成三世實有，經說識需根境二緣方得生，若去來之法的根境無實，識必不生。若無實有三世法，善惡業果也不能成立。再次，確認說一切有者，是決定認可過去、未來也有者，才可稱為以有部為宗者，否則就是他部為宗者。

再看，《順正理論》卷五十一，證成有部三世實有，論說：

又契經說：於內受中隨觀而住，乃至廣說。有如是等眾多至教，能證去來決定是有。復有別理證有去來……諸有處俗及出家人，信有如前所辯三世，及有真實三種無為，方可自稱說一切有。以唯說有如是法故，許彼是說一切有宗。餘則不然，有增減故，謂增益論者。說有真實補特伽羅及前諸法。分別論者，唯說有現及過去世未與果業。剎那論者，唯說有現一剎那中十二處體。假有論者，說現在世所有諸法亦唯假有。都無論者，說一切法都無自性皆似空花。此等皆非說一切有。經主此中作如是謗：若說實有過去未來，於聖教中非為善說。若欲善說一切有者，應如契經所說而說。經如何說？如契經言：梵志當知一切有者唯十二處。或唯三世，如其所有而說有言。為彼經中說唯有現十二處體，非過未耶？不爾。若然，為於餘處見有明教遮過未耶？不見不聞處處經說去來二世亦是有耶？我聞何緣違背聖教，謗說有者為非善說？又汝等說現十二處，少分實有少分實無，如上座宗色聲觸法，如何是說一切有宗？有餘但由煩惱增上，說一切法唯是假有，豈亦是說一切有宗？有餘復由邪見增上，說一切法自性都無，彼亦說言現虛幻有，豈如此有而說有言，亦得名為說一切有？故為遮有補特伽羅，及為總開有所知法，佛為梵志說此契經，非為顯成唯有現在一剎那頃十二處法。故諸憎厭實有去來，不應自稱說一切有，以此與彼都無論宗，唯隔一剎那，見未全同故。[495]

《俱舍論》與《順正理論》對比。《俱舍論》通過教證與理證，來證成三世實有，但對於與部派的同異未提及過多，只是作了許三世實有便是一切有宗的簡單說明。關於《順正理論》的論證。首先，此文的前半部分也是依了教理二證。但它對何許為三世實有的說明？提出需信前教理二證及三種無為，方可許為一切有宗。為何如此呢？此文說，也有論師引經證十二處有是現在有，卻對經證說過未二世有不見不聞，從而來否定過未實有。這種違聖教的說法非善說。其次，此論提出十二處為一切有，十二處是三世有，是世尊善說的符合正理的一切有。以此為標準，列說其他部派的觀點來區

[494] 大正 29, no. 1558, p. 104b5-27。
[495] 大正 29, no. 1562, pp. 630b25-631a3。

別與自宗部派的核心差別。並且，眾賢論師對三世有的“作用”說，進行了發展論證，如《順正理論》卷五十二說：

然我且依尊者世友，約作用立三世有殊，隨己堪能排諸過難。且彼經主作是難言：若約作用立三世別，彼同分攝眼等諸根現在前時有何作用？若謂彼能取果與果，是則過去同類因等既能與果應有作用、有半作用，世相應雜。此難都由不了法性，諸法勢力總有二種，一名作用、二謂功能。引果功能名為作用，非唯作用總攝功能，亦有功能異於作用。[496]

所以，從兩位論師對有部定義的比較，眾賢論師對於實有的每一法作了更深層次定義，這或許是因為論師在評破《俱舍論》的基礎上，令有部實有思想的系統更加深化，這似乎也是他將有部與其它部派的論證作了一個總結性的收尾工作。如同，在對世友尊者的作用說基礎上，賦予了是法自性的“作用”與“功能”。

綜合三期實有思想來看，從早期的諸法緣起有，到對法定義為作用有，再進一步分析為作用功能有，有部的實有思想是在不斷的深化過程中發展定義的。在有部實有思想的淵流發展中，一直圍繞著實有思想進行論證。所以，無論是粗顯的說三世有、還是定義為作用有、又或者是作用與功能有。有部實有思想在不斷的發展，已經細化到作用與功能上之有，也形成了一個系統嚴密的教理組織，但是卻仍然沒有放棄“實有”。不过此实有是法自性的恒有，如法光法師说“有部三世實有是在法上而言，並不是在時間上來講。並說到實有是法自性的有，是恒有，*(sarvada asti,* existing throughout time)而不是常有；而只有無為法超越時間的歷程才是說為常(*nitya*,permanent)。”[497]因此，可以说有部实有思想的发展不僅對當時的佛教有莫大的影響，更對後世的佛教有著深遠的影響。

[496]大正 29, no. 1562, p. 631b29-c8。

[497]法光 Bhikkhu KL Dhammajoti 著，高明元、譚淩峰、尤堅譯，第 133 頁。

## 六、结论

有部為主的實有思想流變，主要是從有部對實有的名稱、概念定義、實有法的範圍與類別、及實有思想的發展等角度來論述法的實有。

首先，從有部名稱的由來說，早期有部自稱為性空論者或應理論者，因為在有部看來他們的實有思想是直承著緣起無我的思想而來，是由整體法對實我實執的否定，發展到解析個體法對實我實執的破除，在這個過程中部派義理論諍，導致立一切有之名。

其次，從概念定義與類別來說，有部實有從依緣起來論三世有，到世友尊者以法作用角度論實有，再到往後眾賢論師在作用之上加功能等概念的發展。顯而易見，有部對法實有的解說是法的“作用”與“功能”的性質。所以，有部的實有定義，並非自性是一切造物主、能生萬物的實有，而是諸法的自性作用本身。有部認為諸法本身並不能生法，生起需具二緣。如此有部的實有類別又有了多種說法，但無非是勝義、世俗二有的開合。包括它的實有範疇雖在不斷的變化，但皆可匯歸蘊處界三科。

最後，佛教否認一切造物主與實有的輪回主體。可至有部成立以來，去佛已遠，佛教思想混入的雜亂，外教實有主體輪回思想發達。部派佛教僧侶依尋佛經提出實有教證，雖說，此實有非外教之實有，但部派開啟了實有思想的先河，又在彼此之間相互諍論發展。最後，促成了一切有的有部獨具一格。當然，也至深的影響了後續的印度佛教及中國佛教。

文獻參考

《大正新脩大藏經》 的資料引用是出自「中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）。線上（2023）： cbetaonline.dila.edu.tw/zh/

主要略語

大正=《大正新修大藏經》。引用《大正新修大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：(大正 30, no.1579, p. 517b6-17)

一、經論原典

《入阿毗達磨論》大正 28, no. 1554。

《大乘百法明門論解》大正 44, no. 1836。

《阿毗曇心論》大正 28, no. 1550。

《阿毘達磨識身足論》大正 26, no. 1539。

《阿毘達磨法蘊足論》大正 26, no. 1537。

《阿毘達磨顯宗論》大正 29, no. 1563。

《阿毘達磨界身足論》大正 26, no. 1540。

《阿毘達磨識身足論》大正 26, no. 1539。

《阿毘達磨俱舍論》大正 29, no. 1558。

《阿毘達磨順正理論》大正 29, no. 1562。

《阿毘達磨大毘婆沙論》大正 27, no. 1545。

《異部宗輪論》大正 49, no. 2031。

《眾事分阿毘曇論》大正 26, no. 1541。

二、現代著作

印順《印順法師佛學著作全集》中華書局，2009。

呂澂《印度佛學源流略講》上海人民出版社，2005。

法光 Bhikkhu KL Dhammajoti 著，高明元、譚淩峰、尤堅譯《說一切有部阿毗達磨》香港佛法中心，2022。

# 《清淨道論》的“根律儀”和漢傳中對應的解釋

名字：釋妙悟

指导老师：法庆博士

**《清淨道論》的“根律儀”和漢傳中對應的解釋**

## 一、前言

作為三大語系之一的南傳上座部佛教，一直以重視禪修實踐的修學特色受到全世界佛教徒的遵崇。作為上座部重要著作的《清淨道論》(Visuddhimagga)，當然是必須學習研修的重點。例如，當下修學上座部佛法中最熟悉的二位尊者，“帕奧”（Pa-Auk Sayadaw）和马哈希(Mahasi Sayadaw）等修學體系中，《清淨道論》始終是一部重要的指導修行的權威經論。在「帕奧 多雅 西亚多」（Pa-Auk Tawya Sayadaw），講法集《如實知見 直觀禪修的指導與問答》一書中開篇即寫到：

戒、定、慧三無漏學乃是佛教的修學次第，此三無漏學可使凡夫成就聖位。覺音(*Buddhaghosa*)尊者所造的南傳《清淨道論》即是以戒、定、慧三學為大綱，以七清淨及十六觀智為修學次第。帕奧禪師指導禪修，不僅依據《清淨道論》，還依據巴厘聖典及《阿毗達摩》注疏，才有次第分明、內容完整的修學次第。並強調以戒為定慧的基礎，保護禪者的慧命[498]。

《清淨道論》以上座部佛教大寺派學說為基礎，從戒、定、慧三個方面，系統地介紹了如何通過有次第的修行實踐，徹底擺脫貪、嗔、癡苦的纏縛，達至苦的止息而徹底解脫。在書中，尤其是“慧品”，《清淨道論》大量擷取了《阿毗達摩》的名相來闡述人類精神、思維的各種變化維度，同時也在佛教修行的具體實踐體系中完成了對佛教豐富名相的解釋。

[498] 覺音著，葉均譯，第 3 頁。

## 二、《清淨道論》中的根律儀釋

若按三學次第修行，《清淨道論》第一品當中討論的就是關於戒學的具體內容。對於戒的概念定義為思戒、心所戒、律儀戒、不犯戒四個範疇。律儀戒包含，別解脫律儀、念律儀、智律儀、忍律儀、精進律儀。其中特別指出防護眼根，至防護眼根律儀及於經亦有是念律儀，說明眼等六根律儀是需要念律儀的攝護。

何為根律儀？它包含有根和律儀兩個概念。根的概念，通常來講是指眼、耳、鼻、舌、身、意六根。律儀的概念，是法度和儀則。《清淨道論》卷 1 中解釋說：

彼以眼見色已，不取相，不取細相。不防護此眼根而住者，侵于貪憂諸惡不善法故；為防護其眼根，彼行道而護眼，至眼根之律儀防護而住。以耳聞聲已……以鼻嗅香已，以舌味味已，以身觸所觸已，以意識法已，不取相……至意根之律儀而住，此為根律儀[499]。

若防範守護根律儀，眼見色不取相及細相，耳聞聲，鼻嗅香，舌對味，身所觸，意識法等，不取相及細相，使清淨持守戒律的功德增上，是獲得清淨解脫的方法途徑。當六根面對六塵外境時，應當覺知並作意不取其相，乃至不執著貪戀色等細相，不妄生貪瞋憂喜等諸惡業，並以正念觀照身心，直契法的真實，是根律儀戒的攝護功德。如《清淨道論》卷 1 進一步解釋說：

為防護眼根彼行道者，由念窗為閉其眼根，彼乃行道。有如斯之行道，即言至護眼根、眼根之律儀而住[500]。

如果不懂得守護六根的作用，當六根面對塵境，自然會產生意識的分別作用，這種分別就像是打開意識這扇窗戶，生出喜歡不喜歡，擁有與厭棄等各種心理上的煩惱情緒，就是隨順凡情流浪生死。而修行者的目標是解脫煩惱的纏縛，在持守別解脫戒的基礎上，防护根律仪，精進修行，增上定慧之功。如《清净道论》中所辨析：

根律儀戒成就時，別解脫律儀戒亦如穀物注意於木枝之圍柵，永續而久持。又善防護門之村，依劫之諸賊不害他，此別解脫律儀煩惱之賊所不害，又如善葺之家，雨水不漏入，於彼之心，貪不貫入[501]。

[499] 南 67, no. 35, p. 28a12-29a1。
[500] 同上，p. 35a11-14。
[501] 南 67, no. 35, p.56a9-11。

此處說明根律儀如柵欄、村門、善蓋之家，別解脫律儀如穀物、村落、房屋。若根律儀善護成就，增益別解脫律儀長時成就。反之則易遭盜賊雨水之害，不能持守清淨。又如“根律儀”戒中描述“眼根”時提到：

僅在眼根中，實無任何律儀或不律儀可說，在眼淨色所依亦無有念或妄念生起。當所緣之色現于眼前之時，經過有分（識）二次生滅之後，便起了唯作意界的轉向作用，經過一生滅之後，便有眼識的見的作用，自此有異熟意界的領受作用，其次有異熟無因意識界的推度作用，其次有唯作無因意識界的確定作用，經過一生滅之後，便起速行的作用了。這裡在有分，轉向（乃至確定）等的任何作用階段都沒有律儀或不律儀可說。但在速行的剎那，如果生起惡戒，或妄念、無智、無忍、懈怠，便為不律儀[502]。

因此，持守“根律儀戒”的特質，可以說是增上專注的念力，乃至在定的基礎上，直通觀慧乃至達到解脫的特點。所以，在根塵相對速行的剎那，有正念的攝持，不取相及細相，是修行用功的所在。此即說明修行是攝持守護好當下的每一個起心動念，使妄念不生，煩惱不起，或者生起即覺知，當下用慧觀照破。正如《清淨道論》中住支提山之大帝須長老不取女人之細相，即捉手、足、微笑、笑、語、視等之行相，唯如取實之毛、骨等身之不淨觀相，當即證得阿羅漢果。

### 三、漢傳經典中的根律儀釋

根律儀戒的持守對於定慧二法如此重要，漢傳佛教經典中是否有記載和說明。《瑜伽師地論》23 卷中，在聲聞地的修道次第中對根律儀的防護有解釋說：

雲何根律儀？謂如有一能善安住，密護根門，防守正念，常委正念，乃至廣說[503]。

這段經文對根律儀的定義是善安住，並指出要做到善安住需要五種方法，分別是密護根門，防守正念，常委正念，念防護意，行平等位。而善安住指的就是善於正念的安住，並強調密護根門，時時防護正念，殷重任持，相續不間斷。并且正念的堅持和相續，是需要通過聞思修的增上力用來獲得。如《瑜伽師地論》卷 23：

雲何名為防守正念？謂如有一密護根門增上力故，攝受多聞，思惟修習，由聞思修增上力故獲得正念。為欲令此所得正念無忘失故，能趣證故，不失壞故，於時時中，即于多聞，若思若修，正作瑜伽，正勤修習，不息加行，不離加行，如是由此，多聞思修所集成念，於時時中善能防守，正聞思修瑜伽作用，如是名為防守正念[504]。

[502] 覺音著，葉均譯，第 22-23 頁。
[503] 大正 30, no. 1579, p. 406b20-21。
[504] 大正 30, no. 1579，p. 406b24-c3。

正如論中記載，常常正念現前，使令相續，任持力用，制伏了眼、耳、鼻、舌、身、意，不在色、聲、香、味、觸、法上生起種種貪、瞋、癡的煩惱現形。很明顯的說明，正念是意識的防護作用，界定意根與意識的相互作用，如《瑜伽師地論》卷一五識身相應地中提到：眼識生時，有三種心可得。三種心的次第是：率爾心、尋求心、決定心。眼識生起的第一剎那稱為率爾心，率爾是忽然接觸到境界；第二剎那以後，是第六意識的尋求心和決定心。第一剎那率爾心屬於眼識，第二剎那尋求心及第三剎那決定心，這二心屬於第六意識。第三剎那決定心第六意識決定境界之後，才有染心或淨心來見聞覺知，隨著意識染淨心的力量，引生眼識的染淨，而有等流眼識善不善法生起可得。所以，正念的防護要如守城門一樣的善於抉擇。另外，在《瑜伽師地論》中，第 70 卷中有這樣一段關於根律儀的經文：

依二種對治應知四種根律儀。二種對治者：一思擇力，二修習力。四種根律儀者：一境界護，二煩惱護，三纏護，四隨眠護。境界護者：謂住寂靜勤修行時，以念自守于諸境界心不流散故；煩惱護者：謂等位行而遊行時，于諸境界遠離貪憂故，即分別此不取其相，乃至心不流逸者，若于爾時執取彼相複起隨覺，執取隨好則便於彼修防護，以修習力守護眼根，是名纏護。證眼根護，是隨眠護[505]。

此中補充說明了正念力的相續依護作用，需要思擇力和修習力，此二力分別屬於思慧和修慧所攝。這很明顯的說明，通過聞思經教，作意修習，正念力才會有效的產生正向的修習作用，才能不取塵相，遠離煩惱纏縛，並使念不間斷。

漢傳唐道宣律祖分判有四種戒法，分別是一威儀戒，二護根戒[506]，三定共戒，四道共戒。其中有提到護根戒，在《四分律行事鈔批》卷 11 中解釋為：護根戒者，立謂內護六根之門，令不外染六塵，名護根戒。

這樣看來《四分律》中護根戒與《清淨道論》中所說的根律儀戒應該是同一概念。又如《阿毘達磨俱舍論》卷 14 中有辨別到：

應善守護、應善安住眼根律儀。此意根律儀，以何為自性？此二自性非無表色。若爾，是何？頌曰：正知正念合，名意根律儀。論曰：為顯如是二種律儀，俱以正知正念為體，故列名已複說合言，謂意律儀慧念為體，即合二種為根律儀[507]。

[505] 大正 30, no. 1579，p. 685c12-21。
[506] 大正 40, no. 1804, p. 92b12-13。
[507] 大正 29, no. 1558, p. 73b27-c4。

此中善守護和善安住，與《瑜伽師地論》中所述相同，同樣說明了根律儀需要善安住的正念與正知相合，並進一步判屬意律儀以慧念為體，同時證明了根律儀的持守是通向三學的解脫涅槃。

再如《雜阿含經》卷 11 中記載了世尊告訴諸位比丘說不律儀和律儀的教法：

雲何不律儀？眼根不律儀所攝護。眼識著色，緣著故，以生苦受；苦受故，不一其心；不一心故，不得如實知見；不得如實知見故，不離疑惑；不離疑惑故，由他所誤，而常苦住。耳、鼻、舌、身、意亦複如是，是名不律儀。

雲何律儀？眼根律儀所攝護。眼識識色，心不染著；心不染著已，常樂更住；心樂住已，常一其心；一其心已，如實知見；如實知見已，離諸疑惑；離諸疑惑已，不由他誤，常安樂住。耳、鼻、舌、身、意亦複如是，是名律儀[508]。

這段經文如實的記載了佛陀講不律儀和律儀的方法，並以眼根律儀為例，說明一心攝護眼根，眼識不著色法塵境，如實知見，離諸疑惑等煩惱，心樂安住，亦是善安住。若不攝護眼根，著色受苦，不能一心，乃至生起疑惑煩惱，由此所誤導，為苦所覆，為不攝護律儀的後果。所以，应该守护摄持“根律仪”戒。目的在于根律仪与戒行同属于戒，但戒行是从行为上持戒，根律仪则是从意根上来防护，是戒行的进一步发展。因为，根律仪是预防于事先之道，修习者应当于眼、耳、鼻、舌、身、意诸根修律仪，使必不泄露贪忧恶法。修根律仪的人，定中常住正念，以念防也。最终在于根律仪进入意根律仪之中，意念之力不乱动，心不攀缘，外不动乱，定中念力就修成功，用正知正念把它安住在禅定止观中，身心安祥，再加不放逸，定决定能得到，摄护三业清净身心解脱自在。

综上所述，在汉传佛教戒、律、论经典中，还是有关于根律仪的修学方法，只是关于根律仪的篇幅很短，大多散落于三藏中，没有被摄入道专门的修学体系中，而被淹没在各种诸多修学法门的大海中。此外，在《杂阿含经》中佛陀亲口教导比丘修学根律仪的方法引导。这足以证明摄护根律仪的重要。它不仅仅是表现于外在身口的戒律修持，因为它需要正念正知的摄受，达到一心，能止息苦谛，通向智慧的涅盘解脱。

[508] 大正 02, no. 99, pp. 75c19-76a1。

## 四、结语

如《長部經典》卷 2《沙門果經》中說:

如是出家，依波羅提木叉之禁戒，持戒而住，精勤於正行，見小罪亦恐怖，受學處而修學。具足清淨之身業語業，過清淨生活，戒具足，守護諸根門，圓滿具足正念正智[509]。

綜上所述，無論南傳上座部，還是漢傳佛教經論中，都有涉及到根律儀的修持攝護方法。這些三藏經典無一不證明了根律儀的修持，是通向正智解脫涅槃的重要方法，是攝護修學聖道的一個重要法門。所以，在重視禪修實踐的南傳上座部佛法中，根律儀一直是行者修習防護的修道首要，而漢傳佛教中注重直契當下的心法解脫，和圓融無礙的菩薩入世精神，則相對的忽視了根律儀的攝受修學。因此，對於凡聖同遵的根律儀戒，需要在修學中提起足夠的重視和實行，落實在現實修學生活的體悟中，契合當下修行者達到增上和圓滿解脫。

[509] 南 06, no. 4, p. 72a4-6。

## 参考文献

主要略语

大正=《大正新修大藏经》。引用《大正新修大藏经》出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，例如：（大正 30, no.1579, p. 517b6-17）。

南=《汉译南传大藏经》之《南传大藏经部类》引用出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺（如，南 78, no. 1553, p. 420a4-5）。

《大正新修大藏经》及《汉译南传大藏经》的数据引用是出自「中华电子佛典协会（Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称 CBETA）。在线（2023）：cbetaonline.dila.edu.tw/zh/

一、经论原典

《阿毘达磨集异门足论》大正 26, no.1536。

《阿毘达磨俱舍论》大正 29, no.1558。

《大方广佛华严经》大正 10， no.281。

《清净道论》南 09, no.35。

《沙门果经》大正 17 ， no.4。

《四分律删繁补阙行事钞》大正 40, no.1804。

《瑜伽师地论》大正 30, no.1579。

《杂阿含经》大正 02, no.99。

二、现代著作

觉音尊者著，叶均译《清净道论》，贵州大学出版社， 2017 年 12 月。

# 佛教对纳西族东巴教死后世界观的影响

名字：熊梦琦

指导老师：朱晓宁博士

## 前言

由于丽江处于川滇藏交汇处，随着三地的历史变化和交往，纳西族东巴教在发展和演变过程中受到了多种宗教文化的影响，其中以佛教为甚，这些影响集中见于东巴教的丧仪中，本论文以云南纳西东巴教丧葬仪式为主要研究对象，通过与佛教丧葬文化的比较分析，探究东巴教死后世界观所体现的佛教文化内涵。

自十九世纪以来，国外学者对纳西东巴经的研究从不间断，美籍奥地利学者J.F洛克先后出版了 *The Zhi-ma Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest China*[510]、*Na-khi Manuscripts*[511]等作品，为西方的纳西学研究奠定了雄厚的基础。从二十世纪八十年代以来，国内学者对纳西东巴文化的研究日益广泛，代表性的著作有：和志武《纳西学论集》[512]研究了纳西族的信仰变迁与信仰符号，杨福泉在《东巴教仪式略论》[513]从四个角度研究了东巴教仪式；在与其他宗教信仰的比较研究方面，有周俊华、和肖毅的《藏族与纳西族宗教文化比较》[514]，李国文的《纳西族、藏族宗教文化交融互渗关系研究——以“数”、卐字符号和阿弥学经为解剖实例》[515]，虽然学术界对纳西族东巴教的研究比较丰富，但是对东巴教死后世界观受佛教文化影响方面未见系统详尽的研究。

东巴教传统中的死后观念是以万物有灵、图腾崇拜、祖先崇拜为基础的“人死为魂”和“人死变蛇，蛇变祖先”观念，在佛教传入纳西地区后，东巴教死后世界观里出现了地狱、六地、三界、善恶审判等观念，这些观念集中体现在丧葬仪式中所用的法物

[510] J. F. Rock. *The Zhi-ma Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest China*.Studia Instituti Anthropos.vol.ix.Vienna-Modling,1955.

[511] J. F. Rock and Janert. *Na-khi Manuscripts*. Franz Steiner Verlag Gmbh Wiesbaden.1965.

[512] 和志武《纳西学论集》，北京：民族出版社，2008 年。

[513] 杨福泉<东巴教仪式略论>，《云南民族大学学报（哲学社会科版）》，2013 年。

[514] 周俊华、和肖毅<藏族与纳西族宗教文化比较>，《云南师范大学学报》，2004 年。

[515] 李国文<纳西族、藏族宗教文化交融互渗关系研究——以“数”卍字符号和阿弥学经为解剖实例>，《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》，2009 年。

《神路图》和东巴经《开神路》中，本章就以二者为主要依据，探讨东巴教受佛教影响后形成的死后世界观。

## 一、尼坞六地

“尼坞六地”指亡魂去往神地经历的六个区域，纳西语称：“尼坞地”、“依道地”、“修左地”、“哈马义地”、“本此汝地”、“恒地”，其结构跟佛教六道极为相似，且能一一对应。东巴教的“尼坞地”对应佛教地狱道，“依道地”对应饿鬼道，“修左地”对应畜生道，“哈马义地”对应阿修罗道，“本此汝地”对应人道，“恒地”对应天道。

### （一）“尼坞地”

经书中描写“尼坞”地总共有二十二个地狱，各种地狱并非只是一个一个的小空间[516]，该地有铜锅铁锅、大石磨、深不见底的大江、黑海、不洁血海、煮魂黑锅、白铁长刀、铜刺铁刺，包括迪孟地狱、迪凑地狱，埃久地狱、史朵地狱、埃梭地狱、十八层地狱等。

《神路图》中其中一幅描绘：一名亡魂被丢在锅里煮，另一名亡魂被放到石磨里被捣碎，血和肉从磨的边缘渗出，两只狗正立着身子舔食着血。上段描绘亡魂被周围的鬼怪用锯子、斧子等上刑，周围还有动物等着撕咬亡魂，其情状似佛教的号叫地狱、大号叫地狱。《长阿含经》云：“何故名为叫唤地狱？其诸狱卒捉彼罪人掷大镬中，热汤涌沸，煮彼罪人，号咷叫唤，苦痛辛酸，万毒竝至。余罪未毕，故使不死。故名叫唤地狱。”[517]

可见东巴教的“尼坞地”是热似火、冷似冰的，众生要承受干渴、饥饿、寒冷等苦楚，这跟佛教地狱众生承受的苦一样。佛教的地狱庞大且有完整的体系，且地狱之间轮转也有流程，纳西东巴教的地狱观虽借鉴了佛教地狱观，但未成完整体系，分类也相对简单。

### （二）“依道地”

“依道地”对应佛教的饿鬼道，东巴教“依道地”的鬼其脖颈细长而肚腹庞大，由于食道细，不能吞下任何食物，食物一经接触其口便化为火焰，“依道地”共有二十一个领域。《开神路》经如是说：“让口里燃火的依道鬼抓死者的灵魂。依道鬼的肚子

[516] 木仕华<纳西族东巴教“《神路图》”与藏传佛教“生死之轮”比较研究>，《汉藏佛教美术研究——第三届西藏考古与艺术国际学术谈论会论文集》，上海：上海古籍出版社，2009 年，第 573-594 页。

[517] 大正 01，no.1，p.124a1-4。

大得就像喝水总不见饱的马肚一样大，它的脚手就像刀齿那样锋利，不让依道鬼来抓死者的灵魂。”[518]“死者从“依道地”狱里接上来，从饿了得不到饭、渴了得不到水的地方接上来，死者从贫穷、邪恶、羸弱的地方解脱出来了”。[519]“依道地”的鬼怪情状似佛教六道中的“饿鬼道”，《正法念处经·饿鬼品》载曰：“针口鬼（即饿鬼），咽喉细如针尖，腹大如山，滴水难进，常受饥渴，并受寒热、蚊叮、热病等苦。生前雇人杀生，及夫人诳夫惜财而不布施者，死后受此恶报。”[520]

### （三）“修左地”

为畜牲之地，共有二十一个领域，对应佛教的畜生道。东巴经如此描述畜左地“把死者从不会说话的垛鬼、铎鬼的畜佐地狱里解脱出来，从贫者、弱者、坏者、瘦者所在的地方解脱出来。”[521]，可知该地以垛鬼、铎鬼为代表，其不能说话的特点跟佛教畜生道的众生一样。佛教畜生，亦译“傍生”、“旁生”，略当于现代汉语中的“动物”。因此类被人所豢养，故名畜（蓄）生，多为傍行（背朝天行），故名傍生。其种类极多，千差万别。《楼炭经》分为鱼、鸟、兽三大类，每一类中又有数千种，其形状、生存方式、寿命长短，差别多端难以尽述。[522]畜类的突出特点，是愚痴，如《别译杂阿含经》所言:“唯念水草，余无所知。”[523]

### （四）“哈马义地”

《开神路》经称劳玛义地为“厮杀械斗的劳玛义地方”，[524]《神路图》中的劳玛义地的生命形象与佛教中阿修罗擅长制作兵器和好斗征战的特征相应，为身披铠甲，头戴盔帽，手执武器的武士形象，其呈作战斗状，所处的位置也是在与天界交接处。佛教中阿修罗体形巨大，且好争美色美食和天界治权，擅长制作兵器并喜好战斗，智力也极高，专门挑诸天王们的毛病，待时机成熟时便发动阿修罗众，与四天王、切利天等展开激战，《长阿含经·世记经·战斗品》等描述其战斗场面，颇为神奇壮观。阿修罗因为嫉妒、傲慢、怀疑佛法，德不如天，故形貌丑陋，常受妒恨不平、战乱等苦。

“尼坞六地”里的“本次汝地”和“恒地”对应佛教的人道和天道，因其在东巴教“三界”的观念里分别是人界和神界，所以将在下文详细叙述。

---

[518] 《哈佛燕京学社藏纳西东巴经书》，第 129 页。
[519] 同上，第 133 页。
[520] 大正 17，no.721，p.91a26。
[521] 《哈佛燕京学社藏纳西东巴经书》，第 139 页。
[522] 陈兵《佛教生死学》，北京：中央编译出版社，2012 年，第 127 页。
[523] 大正 02，no.100，p.430c13。
[524] 《哈佛燕京学社藏纳西东巴经书》，第 154 页。

## 二、“鬼、人、神”三界

### （一）鬼界

在《神路图》中，死后观念呈现最直观的结构是“三界”，即“鬼界、人界、神界”鬼界包括“尼坞六地”里的“尼坞地”、“依道地”、“修左地”和“哈玛义地”，该四地已在前文详细叙述。

### （二）人界

“本次汝地”，指人类之地，其下细分二十三个领域，《开神路》经称该地为点着十三盏灯火的地方”：

月亮皎洁光明的十三个地方，……东方，由蛋壳蛋清作变化，出现了母亲生育小孩的第一个小地方；南方，由母亲生育小孩的地方作变化，出现了第二个小地方；在若罗山西边，墨玉花朵树梢上作变化，出现了第三个小地方；在若罗山北方，金黄树梢上作变化，出现了第四个小地方。[525]

可见纳西东巴教的人界也分为东南西北四个部分，且有对应的卵生、胎生、化生、树生。此与佛教中人道的结构一致，人道分为四个地方，分别是南瞻部洲、东胜身洲、西牛货州和北俱芦洲。《俱舍论疏》云：

言洲异者，有四大洲。一、南赡部洲，此洲南边，有赡部树，今此洲名，或从林立名，或从果爲名，名赡部洲。二、东胜身洲，身形胜故，或身胜赡部，名东胜身洲。三、西牛货洲，以牛爲货易，故名牛货洲。四、北俱卢洲，此云胜处，或云胜生，于四洲中，处最胜故，名爲胜处，生最胜故，名爲胜生。[526]

东巴教不仅吸收了佛教人间四大部洲的结构，还在《神路图》上表现了四种与佛教一致的受生方式。

### （三）神界

在《神路图》中，神地的重要标志之一是含英巴达神树，[527]东巴经里“神”称“恒”，所以“恒地”就是神界。东巴教传统观念认为，“神”的多数是住在天宫十八层，能

[525] 《哈佛燕京学社藏纳西东巴经书》，第 145 页。
[526] 大正 41，no.1823，p.863b27-c5。
[527] 杨福泉《东巴教通论》，北京：中华书局，2012 年，第 260 页。

主宰物质世界的一部或全部，既能保佑人类及赐福，又能镇压一切妖魔鬼怪的超自然林的最高者。[528]

上述东巴教三界六地的观念无疑是受佛教“五趣六道”说的影响，但未吸收佛教的根本四谛、缘起等深层义理，呈现一种多元杂糅的面貌。

**三、结论**

本文以东巴教丧仪为切入点，用对比的方法探究了东巴教死后世界观中佛教文化的影响，得出如下结论：

一、东巴教的死后观念吸收佛教文化但保留自己的特色

东巴教极大地吸收了佛教三界、六道的观念，但这种生命历程三界观又与回归祖地的传统观念杂揉在一起，东巴在超度护送亡魂时将《神路图》铺于死者的灵前，以其为魂路讲亡魂一站一站从鬼界送往人界或神界，但人们还是认为死者实际上是沿着东巴经所指引的送魂路线回到祖地去了，在纳西人心中，回归祖地是根深蒂固的灵魂归属。

二、“回归祖地”与“轮回转世”的根本差异

虽然东巴教送魂观念与佛教六道轮回观融合，但两者的回归路径是不一样的。《神路图》强调亡魂由阳世到祖先居住地，列人祖灵系统不再轮回，而佛教的“中阴观念”即死亡并非生命的终结，而是另一种形态的生命开端，神识在六道之内相互更迭变化，永无止境。佛教修行的最终目的是涅槃，就是断除一切的“烦恼”，从生死轮回中解脱。

最后，东巴教在与佛教的文化交融中，吸收了佛教哲学观念，充实了自己的死亡文化，使得死后世界观由传统的“人死为魂”、“人死变蛇，蛇变祖先”丰富到“尼坞六地”、“鬼、人、神”三界。东巴教死后世界观的发展，不仅丰富了纳西族的丧葬文化，佛教和东巴教多元信仰在纳西族地区和谐共存的状态，也给各民族文化信仰融合发展提供了良性范例。

[528] 习煜华、赵世红《中国少数民族原始宗教经籍汇编——东巴经卷》，北京：中央民族大学出版社，第148页。

## 参考文献

### 主要略语

大正=《大正新修大藏经》。引用《大正新修大藏经》出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，例如：（大正 30， no.1579， p.517b6-17）。

《大正新脩大藏经》的资料引用是出自中华电子佛典协会（Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称 CBETA）。在线（2023）：cbetaonline.dila.edu.tw/zh

### 一、经论原典

《长阿含经》大正 01，no.1。

《正法念处经》大正 17，no.721。

《别译杂阿含经》大正 02，no.100。

《俱舍论疏》大正 41，no.1823。

### 二、现代著作

杨福泉《东巴教通论》，北京：中华书局，2012 年。

吕大吉《宗教学通论》，北京：中国社会科学出版社 1989 年。

丽江县政协文史资料委员会编《丽江文史资料》第三辑，2006 年。

和志武，《纳西学论集》，北京：民族出版社，2008 年。

和志武，《中国原始宗教资料丛编·纳西族卷》，上海人民出版社，1993 年。

中国社会科学院民族学与人类学研究所、丽江市东巴文化研究院、哈佛燕京学社，《哈佛燕京学社藏纳西东巴经书》，北京：中国社会科学出版社，2018 年。

总主编：佟德富、巴莫阿依、苏鲁格，本卷主编：习煜华、赵世红《中国少数民族原始宗教经籍汇编-东巴经卷》，北京：中央民族大学出版社，年份不详。

莲花生着，徐进夫译《西藏度亡经》，宗教文化出版社，1995 年。

J. F. Rock.*The Zhi-ma Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest China*. Studia Instituti Anthropos.vol.ix.Vienna-Modling,1955.

J. F. Rock and Janert. *Na-khi Manuscripts.* Franz Steiner Verlag Gmbh Wiesbaden.1965

**三、期刊论文**

杨福泉<佛、道教对纳西族社会的影响>，《云南社会科学》，1996 年。

杨福泉<东巴教仪式略论>，《云南民族大学学报（哲学社会科版）》，2013 年。

杨福泉<从<《神路图》>看藏文化对纳西族东巴教的影响>，《云南社会科学》，2001 年。

周俊华、和肖毅<藏族与纳西族宗教文化比较>，《云南师范大学学报》，2004 年。

李国文<纳西族、藏族宗教文化交融互渗关系研究——以“数”卍字符号和阿弥学经为解剖实例>，《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》，2009 年。

和力民<纳西族东巴文化研究的世纪回顾>，《寻根》，1999 年。

李静生<纳西族丧葬文化的历程>，《纳西族研究论文集》，北京：民族出版社，1992 年。

木仕华<纳西族东巴教“《神路图》”与藏传佛教“生死之轮”比较研究>谢继胜、罗文华、景安宁《汉藏佛教美术研究——第三届西藏考古与艺术国际学术谈论会论文集》，上海古籍出版社，2009 年。

**四、博硕论文:**

王磊《丽江塔城洛固村东巴教与藏传佛教的文化交融与变迁研究》云南大学硕士论文，2010 年。

# 略論原始佛教之苦行思想

名字：釋如洹

指導老師：朱曉寧博士

**摘要**

苦行為印度極其重要和普遍的修行方法之一，其有著悠久的歷史。而釋迦牟尼在修苦行六年後不得究竟解脫故放棄苦行，於菩提樹下入深禪定終覺悟成佛。釋迦牟尼認為苦行不能趨向開悟解脫，反對其他宗教的極端苦行。其早期說法強調的是離二邊的中道思想。然後期佛教僧團中卻又出現了頭陀行，而佛極其認可的弟子大迦葉就是以苦行僧的形象聞名的。關於佛教對苦行的主張和實踐是否有矛盾之處，這必須瞭解當時的社會背景、佛教對苦行的態度、佛教與其它宗教之苦行是否存在區別；尤其是印度極端的苦行，和早期的中道思想等才可說明此問題。

關鍵字：原始佛教、苦行、頭陀行、中道

## 第一章 印度苦行之源流與發展

西元前六世紀左右為印度恒河區域，哲學與宗教發展的極為繁茂的時期。除了傳統的婆羅門以外，更出現了許多非正統的哲學思想和僧侶。當中順世論的樸素唯物主義會導致虛無主義的傾向，除此以外還有很多遊方的苦行僧。大多的苦行僧對虛無的思想；和過於重視儀式的婆羅門不認可，而另辟修行路徑，他們大多會選擇極端的苦行為其修行方法。但是，苦行的踐行不是在這時期才出現。

“相對於婆羅門修行者，這時代出現了全新形式的宗教修行者，

即所謂的沙門（śramaṇa，samaṇa），意思是“努力的人”，是

在古奧義書中未曾出現的新的宗教族群。他們舍家而行乞食生活

，直接進入遊行期，而且從青年時代起就嚴守禁欲的生活，進入

森林從事瞑想（yoga，瑜伽）的修行，或委身於嚴厲的苦行，想

由此體會人生的真理，獲得不死。”[529]

在《釋迦苦行像研究》一文中，作者提到印度的苦行淵源可追溯到西元前 3000 年左右，考古學家通過出土的諸多印章中，其中有一枚《獸主印章》，這枚印章當中含有盤腿而坐、進行瑜伽苦行等元素，獸主仿佛通過苦修而獲得強大力量，諸獸皆臣服於其腳下，此獸主被推測應為濕婆的原始形象[530]。若據此而論早期印度的宗教思想，已經奠定後來修行實踐與苦行有著密不可分的關係。此處引用《宗教思想史》中有一段敘述可非常貼切的說明這一點:

在討論印度諸神、神話以及儀式時，不可能不提到這種通過苦行而獲得的儀式性的“熱”、“暖”或是“激情”。這一術語 *tapas*，是從字根 *tap* 而來，其意為“產生熱”、“煮沸”，這在《梨俱吠陀》中已有清楚的記載（如 8.59.6；10.136.2；154.2.4；167.1；109.4；等等)。這是印歐民族的一個傳統概念。[531]

苦行，（梵語 Duṣkara-carya、tapas）指有動機的一種自我折磨的行為，印度很多的修行者給肉體極限艱苦摧殘，以達到開悟的修行目的。而苦行的梵語“tapas”具有“熱”的意涵，它的起源可以追溯到《梨俱吠陀》的思想，

[529] 平川彰著，莊昆木譯 《印度佛教史》（北京聯合出版公司，2002），頁 50.

[530] 劉祺<釋迦苦行像研究>《山東藝術學院學報》2016，頁 69-74。

[531] 米爾恰·伊利亞德著，晏可佳、吳曉群、姚蓓琴譯 《宗教思想史》（上海社會科學院出版社，2004）頁 197-198。

太初既無日月亦無星辰，無空界亦無天，無有亦無無。僅為一物為黑暗所包圍而存在、獨自呼吸。且唯一物產生意欲（kama），且依熱力(tapas)生出有形之物。為萬有根源之一者，依苦行(tapas)的熱力而生出萬物之想法，一直到後世為印度創造觀之中心。[532]

由此可見，苦行的意涵超出了我們一般的認知，從印度遠古的思想，就已賦予其具備了本體論的觀念。當然，苦行所具有的含義遠不止於此，米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）對苦行總括了其所涵蓋的三大思想：[533]

一、宇宙起源：生主通過苦行產生熱，而創造了世界，這種主張讓苦行具有了宇宙本體論內涵，完全超出了表面意義的苦行。

二、宗教：苦行既具備了“生”的功能，就使得再生成為可能性，人借由苦行，從世俗境界轉向到神聖的境界，即從凡夫銳化為聖人，因此，苦行在宗教的領域中具備了修行解脫的意義。

三、形而上學：苦行可以有助於修行冥想者“孵化出”奧秘的密教知識，從苦行的過程中得到深奧真理的啟示，這讓苦行又有了形而上學的意涵。

苦行的思想和踐行發展到西元前六世紀左右，苦行的目的更多偏向於宗教和形而上學。無論是正統的婆羅門教或非正統的苦行僧，都會以不同的方式踐行苦行以獲得自身所需。非正統的苦行僧大多都會以自身踐行苦行，其目的一般可歸納為兩種。首先因為印度民族一般都有一種古老的觀念思想，以為每一個生命來到這世界都是負債者，有種種的惡業隨身，若不能把握此世清除業障，必會還有來生的苦難。因此，為了消除業障，他們就會自我折磨，以求吃苦了苦，此世生命結束就不用再投胎轉世。其次是有些僧侶，欲求通過瑜伽和苦行以獲得神通和解脫，佛教的釋迦牟尼在覺悟之前，也曾跟隨當時著名僧侶修習苦行，但最後認為此非達到究竟解脫的路徑而放棄。

而婆羅門教所體現的苦行幾乎可說是最極端的，但與非正統的苦行僧有別，對於踐行苦行的對象不必是其自身。這在《宗教思想史》中也得到了相對詳細的說明，受婆羅門的三大綱領之一的“祭祀萬能”思想的影響，正統的婆羅門會在固定的某個時間進行祭祀，以通過祭祀能與神靈溝通、清除污染、確保國家的豐收與富饒；另有更深一層的目的，其獻祭是要讓整個宇宙得以更新，並重建社會的等級與使命。這種獻祭有馬祭和人祭，馬是刹帝利王權的代表，可引申為國王的替身。或有以 1000 頭牛和 100

[532] 服部正明及長尾雅人著，許明銀譯《印度思想史與佛教史述要》（臺北天華出版社，1986），頁 6。
[533] 米爾恰·伊利亞德著，晏可佳、吳曉群、姚蓓琴譯，頁 198。

匹馬的價格，購買一位婆羅門或剎帝利以作獻祭。這種獻祭的結果是馬或人最後都會被宰殺。當然，作者也思考疑問是否真有如此的一種祭祀存在。[534]

印度苦行外道中之牛狗外道，認為人乃由前世牛狗中而來，或以為牛狗死後可生天上，故持牛戒、狗戒，齕草噉汙，唯望生天，以執此苦行為得果之因。[535]因此可以說是印度的苦行僧把“苦行”這兩個字發揮到極致。

## 第二章 原始佛教之苦行與中道思想

佛教於西元前六世紀左右發展起來，雖是屬於反婆羅門的非正統教派，但也從吠陀與奧義書中承襲了許多思想，但多對這些思想作了變異與發展，而苦行自是其中的一項。佛教把原有的苦行修習進行了移植和改變，既反對婆羅門教的人祭等、又反對當時其他非正統教派的苦行模式。

釋尊在波羅奈的鹿野苑中，初為五比丘轉法輪，即提示以“中”為道的特質。如《轉法輪經》說：

“在此諸欲中耽於欲樂者，乃下劣凡夫，非為聖無意義之事。雖然，以自身所求之苦為苦，亦非聖無意義之事也。離此二邊之中道，方依於如來而證悟，此即開眼、開知，至於寂靜、悟證、涅槃之道。[536]

“離此二邊，則有中道，成眼成智，自在成定，趣智、趣覺、趣涅槃者。此何因說？有聖道八支，正見乃至正定，是謂為八。離此二邊，則有中道，成眼成智，自在成定，趣智、趣覺、趣涅槃者，因此故說。”[537]

[534] 米爾恰．伊利亞德著，晏可佳、吳曉群、姚蓓琴譯，頁 186-187。

[535] 《百論疏》卷 1〈1 捨罪福品(上之上-上之下)〉：「「持牛戒」者，如《俱舍論》說：合眼低頭食草以為牛法。彼見牛死得生天上，即尋此牛八萬劫來猶受牛身，不達爾前有於天因，謂牛死得生天，是故相與持於牛戒。」大正 42, no. 1827, p. 247c27-248a1。

[536] 印順《中觀今論》（台北正聞出版社，1992 年），頁 5 - 6。

[537] 大正 01, no. 26, p.701c。

（《中阿含．拘樓瘦無諍經》義同）佛在開宗明義的最初說法，標揭此不苦不樂的中道。中道即八支聖道，這是中道的根本義。[538]

## 第一節 原始佛教之苦行觀

原始佛教雖也提倡苦行，但其內涵與婆羅門和其他苦行僧是完全相異的。釋迦牟尼在證悟前雖也修習苦行長達六年，但最終認為盲目折磨肉體的苦行並非解脫之法，在《增壹阿含經》卷二十三〈31 增上品〉說：

我六年之中勤苦求道而不克獲；或臥荊棘之上；或臥板木鐵釘之上，或懸鳥身體遠地，兩腳在上而頭首向地；或交腳蹲踞；或養長鬚髮未曾揃除；或日暴火炙；或盛冬坐冰；身體沒水；或寂寞不語；或時一食；或時二食；或時三食、四食，乃至七食；或食菜果；或食稻麻；或食草根；或食木實；或食花香；或食種種果蓏；或時倮形；或時著弊壞之衣；或著莎草之衣；或著毛毳之衣；或時以人發覆形；或時養發；或時取他發益戴。如是，比丘！吾昔苦行乃至於斯，然不獲四法之本。雲何為四？所謂賢聖戒律難曉難知；賢聖智慧難曉難知；賢聖解脫難曉難知；賢聖三昧難曉難知。是謂，比丘！有此四法，吾昔苦行不獲此要。[539]

此段文中，佛陀描述了自身在覺悟前，跟隨外道修苦行的大概情況，但最後強調了此種苦行無法獲得正確的戒律、智慧、解脫、三昧等四聖法。而釋迦牟尼於菩提樹下證悟後，其早期說法主要是四聖諦為主，而四諦中的道諦的第一項就強調了“正見”，即具有智慧的、正確的思維，佛教任何的修行都需以“正見”為前提，拒絕盲目無益的苦行。佛教所主張的苦行主要以控制自身的欲望爲主，如《長阿含經》卷八云：

佛言：彼苦行者，不自計念：我行如是，當得供養恭敬禮事。是為苦行無垢法也。彼苦行者，得供養已，心不貪著，曉了遠離，知出要法，是為苦行無垢法也。彼苦行者，

[538] 大正 01, no. 26, p. 701c。
[539] 大正 02, no. 125, p. 671, b14-29。

禪有常法，有人、無人，不以為異，是為苦行無垢法也；彼苦行者，聞他正義，歡喜印可，是為苦行無垢法也；彼苦行者，他有正問，歡喜解說，是為苦行離垢法也。[540]

這段文相對清晰的說明了佛教賦予苦行的內涵，強調了踐行苦行者，對名聞利養不起貪愛、不起分別，並且能隨喜他人所為的善舉。在這裏能看到佛教主要是從去除人的不良心理因素著手的，針對人的貪欲和善妒等不良習氣去下功夫，堪忍轉變不良的心理因素，即是修習苦行。而不一定是要百般的折磨自身的肉體方為苦行。並且釋迦牟尼在《中阿含經》卷 4〈2 業相應品〉中，也進一步的說明了其自身也主張苦行，但前提是此苦行是能斷輪回因。

師子！若有沙門、梵志，彼苦行法知斷滅盡，拔絕其根，至竟不生者，我說彼苦行。師子！如來．無所著．等正覺，彼苦行法知斷滅盡，拔絕其根，至竟不生，是故我苦行。師子！是謂有事因此事故，於如實法不能謗毀，沙門瞿曇宗本苦行，亦為人說苦行之法。[541]

釋迦牟尼主張若是具備正見，如實了知斷除輪回苦之因的方法，他也會宣講此種苦行，釋迦牟尼更進一步強調，其自身就是宗本於苦行的，他也為眾人講說苦行之法。此處所說的苦行主要是針對堪忍和斷除貪、嗔、癡等欲望習氣的苦，與婆羅門和其他教派所提倡的苦行有極大的區別。

## 第二節 原始佛教之“中道”

當時引起印度極端苦行的風潮，但與其同時，還有另一極端的縱欲風潮，即順世論，他們否認輪回與因果等倫理觀念，認為人死如燈滅，在世就要及時享樂，故提倡一種極端反宗教的縱欲思想。佛教雖反對耆那教等的極端苦行，但也不認同此種極端的享樂。佛教之苦行模式與印度的其他外道是具有根本區別的，首先佛教不主張無益的自殘。再者原始佛教具有另一個重要的思想“中道”。佛教的中道思想雖也受影響於吠陀，但中道的概念是由佛教首先提出，但在原始佛教中道沒有形成系統的學說，更為人熟悉的是四聖諦與十二因緣的思想。但其實佛陀最初的講法不是四諦，而是先宣說了中道的思想，因為五比丘曾是佛陀的侍從，因看到佛陀捨棄苦行失望而離開，因此佛陀成道後，先給此五人宣說中道，批判了盲目苦行的主張。[542]而且，中道思想其實貫穿了四聖諦或十二因緣的教理系統。如《雜阿含經》卷十云:

[540] 大正 01, no. 1, p. 48, b2-10。
[541] 大正 01, no. 26, p. 442, a13-19。
[542] 呂澂《印度佛學源流略講》（上海人民出版社，2018），頁 19。

如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。[543]

如文所述，中道即十二因緣。而四諦則是十二因緣的流轉與還滅。因此，就佛教的理論系統而言，任何修行都需要具備不偏不倚的中道思想，否則就無法成就解脫之法。《中阿含經》卷五十六〈晡利多品〉云：

五比丘！當知有二邊行，諸為道者所不當學：一曰著欲樂下賤業，凡人所行；二曰自煩自苦，非賢聖求法，無義相應。五比丘！舍此二邊，有取中道，成明成智，成就於定，而得自在，趣智趣覺，趣於涅槃，謂八正道，正見乃至正定，是謂為八。[544]

這裏佛陀明確了有兩種極端的行為，是修習正道者所不應為的。首先是貪愛欲樂之下賤業行，此為凡夫行；其次是自煩自苦，無益的自我摧殘，此亦非賢聖們要追求的究竟解脫之法，因為這與佛法的思想並不相應。故佛說需遠離極端的貪著欲樂，與盲目的自煩自苦此二邊，取中道之行。以中道為導引修行即可去無明證得智慧，成就禪定，解脫生死輪回得到自在，究竟覺悟並趣向涅槃。而此“中道”亦即“八正道”：正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。依此修行方能獲得究竟的解脫涅槃。雖然佛陀對極端的苦与樂都予以否定，但也非是絕對的否定，佛教僧團中亦有頭陀行者，只是強調需要有正見的導引，遠離極端的行為。

[543] 大正 02, no. 99, p. 67, a4-8。
[544] 大正 01, no. 26, p. 777, c26-p. 778, a2。

## 第三章 苦行之利與弊

原始佛教批判極端的苦行，但也認同適當的苦修，有助於避免沉溺於愛欲享樂，而妨礙了精進修道，提倡一種既不盲目苦行，也不過於享樂的中道。在佛教的僧團中當中也多有苦行的踐行者，佛教僧團中稱其為“頭陀行”。頭陀行是佛陀最早為弟子們制訂的生活規範。《四分律》卷五十云：

爾時世尊在波羅[木*奈]時五人從坐起。偏露右肩右膝著地合掌白言。世尊。我等當住何等房舍臥具。佛言。聽在阿蘭若處樹下。若空房若山谷窟中。若露地若草[廿/告]草[廿/積]邊。若林間若塚間若水邊。若敷草若葉。[545]

在僧團成立之初，五比丘向佛陀提出，我們應該穿何衣？吃何食？住何處？佛陀當時的回答是：糞掃衣、常乞食、樹下坐。儘管佛陀後來又開許了三衣、百一、長衣、僧食、受請食、聚落住、僧伽藍住等種種方便。但僧尼受具戒時，總要受四依法(四依是頭陀行)，以顯示頭陀行的重要。《增一阿含經》說：其有毀贊十二頭陀，一一行者，則為毀贊於我，我常贊此法，由此住世故，我法久住於世。[546]《雜阿含經》記載：如來移身分座給迦葉，又手授僧伽黎易迦葉所著大衣，於大眾中稱讚頭陀大行。[547]說明了佛陀對頭陀行的重視和提倡。

### 第一節 頭陀行的制定

佛陀著名的弟子大迦葉便是著名的頭陀典範，而頭陀行法的相關內容在《阿含經》中處處亦可見。但若論對頭陀行法內容敘述得最為詳細得，應為《佛說十二頭陀經》卷一云：

佛告迦葉：阿蘭若比丘，遠離二著形心清淨行頭陀法，行此法者，有十二事。一者、在阿蘭若處；二者、常行乞食；三者、次第乞食；四者、受一食法；五者、節量食；六者、中後不得飲漿；七者、著弊納衣；八者、但三衣；九者、塚間住；十者、樹下止；十一者、露地坐；十二者、但坐不臥。[548]

[545] 大正 22, no. 1428, p. 936, b25-29。

[546] 釋道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》大正 40, no. 1804, p. 129b3-5。

[547] 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 3：「《雜含》中：佛親命以半座，手授僧伽梨，易迦葉所著大衣，於大眾中稱讚頭陀大行。」(大正 T40, no. 1804, p. 129b9-11)。

[548] 大正 17, no. 783, p. 720, c4-10。

一、在阿蘭若處：阿蘭若可說是寺院的另一個名稱。阿蘭若是專用於僧人修行與居住的地方。因為其人少僻靜，又名遠離處、無諍處和寂靜處。與人熱鬧的聚落有一定的距離，環境條件適合修行。

二、常行乞食：為了杜絕貪欲之心，常行乞食，隨緣得食不分別好惡，也不起嫌恨之心。如此於己可杜絕俗事，方便修習聖道；於他可給白衣修福的機會。在《增一阿含》中有記載，乞食之時要以維持生命為本，不起貪著之心，對於得食與否不起憂喜，只為此色身除舊病痛，長養力氣。[549]

三、次第乞食：不能選擇乞食對象得貧富，於村落的家庭要次第而乞。進入城邑村落，要攝持正念，威儀具足，絕不能捨棄貧苦而入富饒家庭。

四、受一食法：又可稱為“一坐食”、“一受食”。即在一天當中只受一食。因若數數飲食會妨礙一心修道。

五、節量食：於每日一食中要節其量，接受一定量的事物與缽中便止，受食只為活命防止身體羸弱。因過於虛弱會影響修持，但若過度受食則增長睡眠。

六、中後不得飲漿：即過中午不能飲漿、不能受非時之飲食。飲漿會導致心生樂著，二影響一心修習善法。

七、著弊納衣：又名著糞掃衣。拾遺棄之物，浣洗後作僧衣，以防寒冷。若穿用新衣，則增貪欲而有損道心。糞掃衣多以丟棄在墳墓、包裹屍體的布料等所制。

八、但三衣：又名安陀會、鬱多羅僧、僧伽梨共三衣，最初的佛教僧團規定僧人個人所持有的三種衣服。僧伽梨：稱大衣或雜碎衣、是僧人的正裝，托缽乞食時、進王宮受供養時所著。此衣用九至二十五條布所縫製，故又稱為九條衣。鬱多羅僧：為中價衣，是入眾之衣，是禮拜、聞法和布薩時所著之衣，以七條布所縫製，稱七條衣。安陀會：即中衣、內衣，有五條布所縫製，稱五條衣。是僧人日常工作和睡覺所穿。此三衣又稱為袈裟，規定必須以壞色縫製。

九、塚間住：即屍林或死人處。僧人修習禪觀之處，適合修習無常苦空觀的僧侶，觀死屍臭爛等，可以有助於厭離娑婆，覺悟解脫。

十、樹下止：樹下也是修習禪觀之處，如釋迦牟尼即在菩提樹下思惟覺悟。

[549] 《增壹阿含經》卷 47〈49 放牛品〉：設得食時，思惟而食，無有貪著之心，但欲使此身趣得存形，除去舊痛，更不造新，使氣力充足。大正 02, no. 125, p. 801，a28-b1。

十一、露地坐：在空地處禪坐、居住。說坐露地修習禪定，能令心明利，更容易入空定。還有一說，為露地禪坐修行更合宜，若過長時間坐於樹下，因蔭濕久積容易致疾病，故於露地坐。

十二、但坐不臥：又稱不倒單，或稱常坐。因安臥則容易昏沉，心缺乏明利而諸煩惱易現行。

在以上此十二種行持法中，涵蓋了行住坐臥的四種威儀，修道行者若能如法而行，於此四者無有貪愛執著，即能漸漸捨棄世俗的愛欲，一心專注修習解脫之道。並且通過此十二頭陀法，可窺探出佛教的苦行，更著重於從日常的生活習氣中，去訓練斷除貪愛，並至心於解脫的修習。

## 第二節 苦行之利益

“頭陀行”是佛陀所制定的行法，修行者所行持的苦行，其目的是通過苦行的修習，降伏煩惱以達自身解脫的修行生活模式。佛教認為其自身所提倡的“頭陀行”為有益之苦行，有益於對五欲煩惱的調伏和捨棄。佛陀在阿含中多有讚歎和肯定頭陀的行持，《增一阿含經》卷五〈壹入道品〉：“其有歎說諸頭陀行者，則為歎說我已。所以然者，我恒歎說諸頭陀行；其有毀辱諸頭陀行者，則為毀辱我已。”[550]因在早期的僧團中有許多行持頭陀法，而主要之代表人物為為迦葉，但經中也多有提到許多聚落比丘，對大迦葉的譏嫌與不滿，因此佛陀在講法時，多次肯定讚歎大迦葉苦行的功德。《增一阿含經》卷五〈壹入道品〉云：

世尊告曰：善哉！善哉！迦葉！多所饒益，度人無量，廣及一切，天、人得度。所以然者，若，迦葉！此頭陀行在世者，我法亦當久在於世。設法在世，益增天道，三惡道便減，亦成須陀洹、斯陀含、阿那含三乘之道，皆存於世。諸比丘！所學皆當如迦葉所習。如是，諸比丘！當作是學。[551]

由此以上經文可知，佛陀已將苦行的實踐，與佛法住世劃等號。只要僧人行持頭陀法則天道增，惡道減，阿羅漢等三乘皆能存在於世間，一切眾生的究竟解脫皆有可能。但佛教的苦行不可以外在的模式予以論斷，必須要論其苦行的發心與動機。佛教所主張的苦行非常強調由苦行而產生對自他的利益。修行者通過苦行增強對摒棄五欲信念和堪忍修行之苦，精進修習禪觀等出世間法，以斷除世俗的貪嗔癡諸煩惱。

[550] 大正 02, no. 125, p. 570, a15-18。
[551] 大正 02, no. 125, p. 570, b12-18。

## 第三節 無益之苦行

古印度崇尚苦行，認為苦行能贖盡罪業、清淨身心，未來能得解脫；修行苦行的人亦為世人恭敬、尊重、稱歎。就如波斯匿王甚至認為：“世間若有阿羅漢者，斯等則是。”波斯匿王把苦行外道當成阿羅漢那樣恭敬、尊重、稱歎。而釋迦佛則勸誡波斯匿王“不以見形相，知人之善惡”，因為有些人“內懷鄙雜心，外現聖威儀，遊行諸國土，欺誑於世人”。可見釋迦佛並不認可外道的苦行。在《中阿含．一八．師子經》中云：

對於外道的其他各種苦行，如裸露形體、不食魚肉、節食或斷食、

結發或拔發、常立不坐、或修蹲行、或臥荊棘、或臥牛糞、或掛

樹上，佛陀認為此等苦行讓身心煩熱、倍受艱熬。

“然此苦行為下賤業，至苦至困，凡人所行，非是聖道”。[552]

因為外道苦行無益於修行解脫，所以佛陀主張遠離苦樂兩個極端的中道行，也即八正道。

外道所宣導的苦行，光從形式上來看與佛教解脫道行者所宣導的苦行幾乎完全一致，而且許多外道所行的苦行之嚴酷程度遠遠地超過了佛教，解脫道行者所宣導的苦行！但是必須指出的是：外道的苦行不僅沒有解脫道正見作為思想基礎，其根本目的也不是為了圓滿“三十七道品”，而是企圖通過苦行來換取五欲的滿足或某種精神境界的達成。而從解脫道行者的角度看來，這些外道企圖通過苦行來達到的境界本身還是與無常、無我和苦相應的。因此他們的苦行並不能因此而獲得與解脫道相應的聖果。因此他們的苦行只能稱之為：“無益苦行”。

要判斷一種苦行是否有益苦行，首先應該看看這種苦行是不是在解脫道正見的指引下的苦行，然後還得檢查一下這種苦行形式是否真的有益於圓滿三十七道品。這兩條如果都不具足，則是名副其實的無益苦行了；正見尚不具足，但苦行本身是有益於行者通過修行來圓滿三十七道品，特別是八正道中的解脫道正見，這種不圓滿的苦行是因地行者的苦行，不屬於無益苦行。

苦行的關鍵在於正見。若無解脫道正見，則苦行很容易滑入無益苦行的泥坑。反之，苦行者一旦獲得瞭解脫道正見，苦行的性質就會隨之而發生根本上的改變。

[552] 大正 01, no. 26, p.442, a12-13 。

綜上所述，問題已經很清楚了苦行確實是修習解脫道“三十七道品”的一種相當有效的途徑。但是如果你所行的苦行不是建立在解脫道正見的基礎上，或者脫離了自己的實際情況，則這種“無益苦行”反而會成為一種障道的因緣。在佛教意義下的苦行與無益苦行的根本差別在於是否以解脫道正見作為基礎。

## 第四章 結論

通過本文的梳理與探討，可見原始佛教批判外道之苦行，與其自身有主張僧人應踐行苦行的修習，是不存在矛盾的。首先佛教區別了有益苦行和無益苦行。認為耆那教等極端的對身體百般折磨，和行持邪見的苦行，如持狗、牛戒等，此等沒有任何利益的苦行，是為無益苦行；而佛教通過規定僧人踐行清苦的修道生活，制止對五欲的貪愛和沉迷享樂，並且透過苦行可斷煩惱，轉凡成聖，自利利他，是為有益之苦行。再者，結合佛教早期的中道思想去看待，佛教於苦行的模式與心態，可知原始佛教並不是全然批判苦行，而只是批判當時極端苦行的風氣而已。

苦行是修行佛法解脫道一個重要的方便。但是由於苦行與無益苦行之間並無一個明確的，人人適用的，“放之四海而皆准”的界限。何為苦行，何為無益苦行，必須從正見和各人的具體情況兩個方面來進行深刻、客觀的檢驗才能正確地分辨。因此對於那些尚未樹立解脫道正見，發心又較猛利的修行者來說，無益苦行是他們在修行過程中一個經常出現的偏差和障道因緣。對這個問題應該引起足夠的警惕。

## 參考文獻

主要略語

大正=《大正新修大藏經》。引用《大正新修大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：(大正 30, no.1579, p. 517b6-17)。《大正新脩大藏經》的資料引用是出自中華電子佛典協會（Chinese BuddhistElectronic Text Association，簡稱 CBETA）。線上（2023）：cbetaonline.dila.edu.tw/zh/

（一）經論原典

《長阿含經》大正 01, no. 1。

《佛說十二頭陀經》大正 17, no. 783。

《四分律》大正 22, no. 1428。

《中阿含經》大正 01, no. 26。

《四分律刪繁補闕行事鈔》大正 40, no. 1804。

《雜阿含經》大正 02, no. 99。

《增壹阿含經》大正 02, no. 125。

《百论疏》大正 42.

（二）現代著作

服部正明及長尾雅人著，許明銀譯《印度思想史與佛教史述要》（臺北天華出版社，1986）。

呂澂《印度佛學源流略講》（上海人民出版社，2018）。

蔣忠新譯《摩奴法論》（中國社會神學出版社，1987）。

米爾恰·伊利亞德著，晏可佳、吳曉群、姚蓓琴譯《宗教思想史》（上海社會科學院出版社，2004）。

平川彰著，莊昆木譯《印度佛教史》（北京聯合出版公司：2002）。

印順《中觀今論》（臺北正聞出版社，1992）。

# 试从《华严经·梵行品》略探菩萨的梵行特色

名字：释戒雄

指导老师：朱晓宁博士

**内容提要：**菩萨的清净梵行是成佛的根本，依般若空慧而起修的梵行方能称为“清净梵行”。般若空慧是菩萨修习清净梵行的重要所依。本论文主要是对“菩萨的清净梵行特色”内容进行分析，进一步说明了菩萨依般若空慧观一切法如幻如化，修而无修，行而无行，由此初发心即成正觉，从而究竟圆满佛果。

**关键词：** 梵行 清净 般若空慧

## 前言

菩萨的清净梵行是成佛的根本，依般若空慧而起修的梵行方能称为“清净梵行”。而《大方广佛华严经·梵行品》（本论文中简称《梵行品》）作为华严三品之一，以正念天子和法慧菩萨的一问一答为脉络而展开论述，如实地展示了菩萨的清净梵行，并深入解析了般若空慧对菩萨清净梵行的重要性。菩萨的一切所修所行，皆含摄在般若空慧之中。本品以正念天子作为当机众，以法慧菩萨作为会主，回答正念天子的提问，从而显示菩萨以般若空慧而起修清净梵行，以无所得心自利利他。由此初发心即成正觉，从而究竟圆满佛果。

## 一、梵行的定义

“梵行”一词最初来自于印度婆罗门教，指神圣的宗教生活。佛教定义的梵行是指断绝淫欲的清净行为。而菩萨梵行的定义，是依般若空慧起修，修一行具一切行，又修而无修，从而圆满菩萨的清净梵行。

## （一）梵行的定义

梵行的梵文是“*Brahmacarya*”，最初源于印度婆罗门教，指神圣的宗教生活。在婆罗门教中，梵行是一种非常重要的修行方式。婆罗门教为教徒的生活和修行生涯规定了四个行期：梵行期、家住期、林栖期、遁世期。

梵行期，是印度教四行期的第一阶段，指二十五岁之前的人生阶段。这个人生阶段的特点是严格独身，离开父母在森林中侍奉一位老师学习吠陀和瑜伽，必须严格的禁欲、戒酒和素食。

佛教吸收婆罗门教的这种说法，是指清净的行为，即断绝淫欲的行为。五欲之中淫欲心最重且最难除，淫欲心生起时，一切过患也就随之生起来。梵行在佛教有特殊的含义，是指一种清净的虔诚的生活方式，是通过修行来达到精神世界的升华和心灵的觉悟。也可以理解为一种生活态度，它强调个人对自身内心的控制和修炼。在佛教中，梵行被视为解脱之路的第一步，通过梵行来控制自己的欲望和贪念，从而达到内心的平静和觉悟，是一种为断除欲望的修行，即清净无染的解脱之行。

## （二）菩萨梵行的定义

将梵行定义为断除欲望的清净行为，是指事相上的种种清净的行为，属于自利的解脱范畴，无法达到理体上的修而无修，行而无行。而菩萨的梵行，之所以称为“清净梵行”，是因为菩萨所修的一切行门，必须依般若空慧去行持。一切行唯有与般若空慧相应，才能得以圆满，才能称为菩萨的清净梵行。

菩萨梵行所依的般若空慧的含义，没有恰当的文字可以表尽其义，通常都直称为“般若”。《大智度论》卷七十中云：

不可称者，称名智慧；般若定实相甚深极重；智慧轻薄，是故不能称。[553]

由此可知，般若方便称为智慧，然而这智慧，不是凡夫的世智辨聪，也不是二乘的偏空智慧，更不是外道的邪知邪慧，而是大乘菩萨的般若空慧，即是通达缘起性空之理，契合中道实相的大智慧。此大智慧，能够使菩萨发菩提心上求下化，不住生死，不著

[553] 大正 25，no. 1509，p. 552a2-3

涅槃，自利利他。而凡夫的智慧是用眼睛去观察世间千差万别的法相，用分别心去认知世间的万事万物，这只是一种俗智俗慧；二乘的智慧，虽然能了脱生死的束缚，但只求自利，不愿利他，而沉空滞寂，落入了偏空的枯慧中，无法产生度生的妙用。所以，世间上没有哪一种智慧可与之比拟的，如《大智度论》卷四十三中云：

般若者，秦言智慧，一切诸智慧中最为第一，无上、无比、无等，更无胜者，穷尽到边。[554]

因此，般若空慧堪称为“诸佛之母”，是断除烦恼的利剑，是成就佛道的根本，是度化众生的舟航。菩萨依般若空慧通达缘起性空之理，契合中道实相之体，从而圆融理事二法，修一行具一切行，又修而无修，自利利他，圆满佛果。《梵行品》中，法慧菩萨告诉正念天子：“当一切行与般若空慧相应时，一行具一切行，能见自心本性，亦能以般若空慧荡除一切妄情执着，以无所得之心修持自利利他之行，了知一切法即心本性，而使一切佛果功德即能速疾现前；初发心时即能成就无上正等正觉。”

## 二、《梵行品》的内容构架

《华严经》第一次传入中国是在东晋时期。《华严经》的汉译本有三个，分别是东晋佛陀跋陀罗译的六十卷三十四品的《六十华严》、唐实叉难陀译的八十卷三十八品的《八十华严》、唐般若译的四十卷的《四十华严》。其中《梵行品》在《八十华严》中是第十七卷第十六品的内容。《梵行品》是《华严经》的整部经文中文字最少的一品经文，以最简短的篇幅，阐述了菩萨的梵行特色。

《梵行品》以正念天子作为当机众，正是依名表法，天为清净之义，正念表德行，以显示念与无念的不二之理。以法慧菩萨作为会主，回答正念天子的提问，亦是以名诠法，法喻实相，慧表智慧，依名显示菩萨以般若空慧而起修菩萨清净梵行。经中以正念天子和法慧菩萨的一问一答为脉络而展开论述，阐明开示了依般若空慧的摄持下菩萨的清净梵行。经文主要分为两个部分：

[554] 大正 25，no. 1509，p. 370b21-23

第一部分阐明菩萨以戒等十法为所缘作意起修，圆满自利的清净梵行。戒等十法之中，身语意三法为菩萨梵行之依处，身语意三业为菩萨梵行之因行，佛法僧三宝为菩萨梵行之所缘，戒为菩萨梵行之本体。

第二部分阐明菩萨上以佛果十力为增上法一一观察。菩萨依般若空慧缘此十力而修，了达十力中一一力皆含无量义。又菩萨依般若空慧修四无量心度化一切众生，广修菩萨万行，圆满他利的清净梵行。

最后总结说明菩萨依般若空慧圆满菩萨的清净梵行，观一切法如幻如化，修而无修，行而无行，由此初发心即成正觉，从而究竟圆满佛果菩提。

## 三、菩萨的梵行特色

菩萨的梵行依般若空慧为所依，是远离一切染净执着，与中道实相相应，与真如涅槃相契。菩萨上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力；下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。菩萨唯有以般若空慧圆修一切行，才能自觉觉他，觉行圆满。《梵行品》中所阐明的菩萨梵行就是依般若空慧广修自利利他之行，圆满菩萨的清净梵行。即以戒等十法为所缘境，如实而修，圆满自利的清净梵行；上求佛果功德之十力智，下以四无量心化导一切众生，圆满他利的清净梵行。

### （一）菩萨自利的清净梵行

菩萨修习自利的梵行时，以十法为所缘境，随相而观修，最终达到离相清净，修而无修，证而无证，一切自利之行皆与般若空慧相应。《梵行品》云：

佛子！菩萨摩诃萨修梵行时，应以十法而为所缘，作意观察。所谓：身、身业、语、语业、意、意业、佛、法、僧、戒。[555]

既然是随相而起修，则有所缘之法，即是“十法”。十法之中，身语意三法为菩萨梵行之依处，身语意三业为菩萨梵行之因行，佛法僧三宝为菩萨梵行之所缘，戒为菩萨

[555] 大正 10，no. 279，p. 88b9-11

梵行之本体。以此十法为所缘境，由随相而观，到离相而修。菩萨依般若空慧对十法作意观察，了知十法亦非梵行。因为前六法通染净诸法，而梵行唯净无染，所以非梵行；后四法虽为净法，但也是毕竟空寂，无一法可得，所以亦非梵行。且依般若空慧通达十法亦各具十法，法法相即相入，重重无尽，圆融无碍。

1、菩萨梵行之依处——身语意

身语意三法是一切行为的所依，身指身体行动，口指言语表达，意指内心思想。若无此三法，一切行为造作皆不得成就。菩萨梵行的所依亦不离身语意三法，然而从对此三法如实观修可知，身语意皆非菩萨清净梵行。《梵行品》云：

若身是梵行者，当知梵行则为非善、则为非法、则为浑浊、则为臭恶、则为不净、则为可厌、则为违逆、则为杂染、则为死尸、则为虫聚。

若语是梵行者，梵行则是音声风息、唇舌喉吻、吐纳抑纵、高低清浊。

若意是梵行者，梵行则应是觉、是观、是分别、是种种分别、是忆念、是种种忆念、是思惟、是种种思惟、是幻术、是眠梦。[556]

《梵行品》中以非善、非法、浑浊、臭恶、不净、可厌、违逆、杂染、死尸、虫聚十法观察推究可知“身”非梵行。身通善恶无记三性，而梵行唯善，所以身非善故非梵行；身通无记，为非善非恶之不定法，而梵行唯善，所以身非法故非梵行；色身是业力所感，由四大假合而成，需要饮食的滋养才能生存，因此身体是浑浊的，臭秽的，不净的，而梵行唯有清净，无有一丝杂染，所以身乃浑浊、臭恶、不净，故非梵行；由于身臭秽不净，而不可乐，令人心生厌患，而梵行是众生欣乐渴仰的，所以身可厌，故非梵行；身所造作的种种行为与心意相反，违逆之行非梵行；身为烦恼业力所感，是杂染法的所依处，杂染法非梵行；身若无意识则如同草木，犹如死尸，臭秽不堪，死尸非梵行；身是四大假合，由无数虫积聚而有，虫聚非梵行。如《大智度论》云：

[556] 大正 10，no. 279，p. 88b12-23

行者依净戒住，一心行精进，观身五种不净相。何等五？一者、生处不净，二者、种子不净，三者、自性不净，四者、自相不净，五者、究竟不净。[557]

由此可知，梵行是与智慧相应，与清净相应的，故“身”非梵行，从而远离对身的执着，破除我执。

其次，观语非梵行。语乃是由于音声、风息、唇、舌、喉、吻等和合而产生的高低音、清浊音、吐纳、抑纵等声音。

语言音声是人与人沟通的一种表达方式，表现在音声风息、唇舌喉吻、吐、纳、抑、纵、高、低、清、浊十法上。此中前六法说明了语言的形成原因，后四法则是语言的表现形式，此十法皆通于无记，而梵行非无记。若梵行是语的话，那么梵行即成音声乃至清浊之无记法了，因此“语”非梵行。

再者，观意非梵行。意是指第六意识及其相应的心所，以觉、观、分别、种种分别、忆念、种种忆念、思维、种种思维、幻术、眠梦十法推究可知“意”非梵行。觉是对事理粗略思维，观是对事理细微观察，此二通于善恶；分别指自性分别，通于现在，种种分别指通于过去的随念分别和通于三世的计度分别；忆念与种种忆念通于过去，思维则通三世；幻术指出意的虚幻不实性；眠梦指梦中独头意识的作用，亦非真实的；如实观察此十法，可知“意”是有种种思维分别的，而梵行是远离一切分别对待的，所以“意”非梵行。如《华严纲要》中这样解释此十法：

谓觉是寻求，观是伺察，觉粗观细，此十是心所，尚非心王，岂为梵行。[558]

通过般若空慧对身语意的如实观察，纵然是梵行的所依之处，但其亦非梵行。因为梵行是清净无染的，是无有分别的，是纯一无杂的。

2、菩萨梵行之因行——身语意三业

[557] 大正 25，no. 1509，p. 198c21-24

[558] 卍续 04，no. 240，p. 602c20-21

身语意三业是身语意三法发起作用的体现，前三法和后三法是体与用的关系。由前所述，可以了知身语意三法非梵行，因此作为梵行之因行的身语意三业亦非梵行。如《梵行品》云：

若身业是梵行者，梵行则是行住坐卧、左右顾视、屈伸俯仰。若语业是梵行者，梵行则是起居问讯、略说、广说、谕说、直说、赞说、毁说、安立说、随俗说、显了说。若意业是梵行者，当知梵行则是思想、寒热、飢渴、苦乐、忧喜。[559]

首先，观身业非梵行。身业是身所作之业，即是行为造作的显现。经中说明了身业体现于行、住、作、卧、左顾、右视、屈、伸、俯、仰等动作中。那何以此等非梵行？因为身业所体现之行、住、作、卧是属无记，其本身无法说明善恶故；而左顾、右视、屈、伸、俯、仰六者通于善恶无记三性。然梵行是唯善的，其既非无记，也不通于恶法。若梵行是身业的话，梵行则通三性，但此与事实相违，因为梵行唯属纯善，故身业非梵行。

其次，观语业非梵行。所谓语业指通过语言表达的善恶行为，体现在起居问讯、略说、广说、喻说、直说、赞说、毁说、安立说、随俗说、显了说。语言有此十种表达方式，皆通于善恶。无论是平时起居的问候语、对事物的详略描述、以比喻而说、直接的说、对人对事的称叹或毁谤、随顺每一个风俗而作的言说，还是本不能言说而为令人了解而依言强说，比如真如等。然此等与身业一样，皆非梵行，因为通善恶无记三性故。

再者，观意业非梵行。由意识活动所引发的行为或心理活动，称为“意业”。然意业有善有恶，如贪、嗔、邪见为意恶业；不贪、不嗔、不邪见为意善业。经中明示了意业有十种表现，即思、想、寒、热、饥、渴、苦、乐、忧、喜，皆为五遍行所摄。思为思心所所摄，对境审虑，令心造作称为思；于境取相，施设名言名为想；皆为想心所所摄。感官接触外境时所起的寒、热、饥、渴为触心所所摄，苦、乐、忧、喜为受心所所摄。此十法概括而言即五遍行心所，而五遍行心所通三性，故亦非纯善之梵行。所以“意业”亦非梵行。

由上可知，身语意三业虽然是梵行之因，然亦非梵行，此皆是为了破除众生对“我”及“我所”的执着。无论是身、语、意，还是身业、语业、意业都不是梵行，须以般

[559] 大正 10，no. 278，p. 449a26-b7

若空慧观察此六法，随相而起修，从有相而入无相，最终达到梵行清净，纤尘不染，一法不立，而能生起无尽的妙用，自觉觉他，觉行圆满。

3、菩萨梵行之所缘——佛法僧三宝

佛法僧三宝是佛教的纲领，是菩萨梵行的所缘，是清净之法，然而也是修行人根深蒂固的执着。《杂阿含经》云：

于佛法僧宝，勤修清净心，云除月光显，光荣眷属众。[560]

修行人以三宝为依止，精进修学，从而对三宝产生依赖执着，认为三宝是真实不虚的皈依处，是转凡成圣的唯一途径。在凡夫位上，确实如此。但在般若空慧中，佛法僧三宝亦是缘起性空的体现，无有一法可得。所以佛法僧三宝亦非是与般若空慧相应的菩萨梵行。从而破除修行人对清净法的执着。

首先，观佛非梵行。佛是觉悟宇宙真谛的圣者，是众生修行路上的导师，是修行者身心的依止处。然而修行者对 “佛”也不能产生种种执着，而应该以般若空慧观察“佛”的毕竟空寂，了知“佛”亦非梵行。法身非梵行，因为其非由无漏五蕴缘合而成，离言绝相，超越对待；报身亦非梵行，报身佛乃酬报因位无量愿行，恒受用法乐之相好庄严身；化身亦非梵行，因化身佛乃是佛随众生根机而示现的种种变化身，然于第一义谛之般若空慧中无一法可得故。

其次，观法非梵行。法是佛所说的言教，涵括在三藏十二部中，又摄在教理行证四法中。《梵行品》中亦举出寂灭等十法非梵行。寂灭摄于理，涅槃摄于证，不生、不起、不可说、无分别、无所行、无所得通于理行证，而教理行证四法亦是缘起性空的，所以摄于教理行证中的八法也不可得，不应对此八种净法产生执着。而“不合集、不随顺”二法体现了凡夫对二边见的执着，落入二边见中。无论是缘起性空的八种净法，还是落入二边见中的不合集、不随顺二法都不是菩萨的清净梵行，故法亦非梵行。

再者，观僧非梵行。僧宝住持佛法的核心力量，是末世众生的皈依处。因此众生容易对此产生种种执着。若以般若空慧观察，则能了知“僧”也是毕竟空寂，不可得的。

[560] 大正 02，no. 99，p. 221a5-6

经中亦以从预流向乃至六通十法观察推究僧非梵行。须陀洹向、斯陀含向、阿那含向、阿罗汉向，代表修行者趋向圣果的不同阶段。须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果，标志着修行者达到的圣贤境界，然而以般若空慧观察四向四果，皆不究竟，亦非梵行。又三明、六通乃阿罗汉所具之德。此等十法皆是因为所断的烦恼不同而有不同位次和名称，所以依般若空慧从预流向等十法，作意观察而知“僧”非梵行。

《金刚般若波罗蜜经》云：

汝等比丘，知我說法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法。[561]

作为菩萨清净梵行的所缘，在般若空慧中依然了不可得，一法不立。因此，对于清净的佛法僧三宝，也应当用般若空慧去观修，以无所得心去修持一切行，不执着一法，方能清净梵行。

4、菩萨梵行之本体—戒

戒律是佛法的基石，是僧团的规章制度，是出家人的行为准则，是断恶修善，离苦得乐，证得菩提的根本。《圆觉经析义疏》中云：

当持梵行，谓必先严持禁戒。而修清净梵行，以戒为无上菩提本故。[562]

所谓戒为无上菩提本，长养一切诸善根。出家修行人，必当严持禁戒，才能梵行清净。然而作为菩萨梵行之本体的 “戒”也不是梵行。

首先，从十法来观察推究证明“戒”非梵行。如果“戒”是梵行，那么坛场就是戒，清净也是戒，教威仪、三说羯磨、和尚、阿阇黎也是戒，乃至剃头、着袈裟、乞食、正命都是戒。然而，以般若空慧去观，此十法皆非是 “戒”，所以可知“戒”非梵行。清凉澄观在《华严经疏》中说：

[561] 大正 08，no. 235，p. 749b10-11
[562] 卍续 10，no. 263，p. 750a1-3

戒为行体，亦赖众缘，从缘成戒，戒性如空。起心持者，是谓迷倒。无善无威仪，不杂二乘心，是名持净戒，此戒乃名真梵行也。[563]

其次，应当树立正知正见，以般若空慧为导而严持净戒。在戒相上，严持不犯，但不执事废理；在知见上，了知持戒亦是缘起性空的体现，而不执理废事；从而，持而不持，不持而持，以慧持戒，以戒净慧。了知“戒法”、“持戒”、“持戒之人”皆是因缘和合而成的，其性本自空寂，无有自体可得。从而，以慧导行，严持禁戒，清净梵行。

菩萨以此十法为所缘境，圆满自利的清净梵行。于十法中随相观修，但仍以般若空慧来引导，了知十法的毕竟空性，而以无所得之心修自利之菩萨行，修而无修，证而无证，与中道实相相应，一行即具一切行，一切行归于一行，从而使自己的自利梵行得以清净圆满。

### （二）菩萨他利的清净梵行

菩萨依般若空慧起修而圆满自利的菩萨梵行，更以此上缘佛果的十力智而修，下以四无量心度化一切众生，圆满利他的菩萨梵行。依般若空慧方能使利他的梵行得以清净。太虚大师在《法界圆融学》中说：

菩萨证真如，获根本无分别智而空我，发后得不思议智而空法。空我空法，心行平等，故能发无缘大慈，同体大悲；任运上求下化，利自利他。[564]

菩萨行的圆满必须上求佛道，下化众生。当菩萨欲使利他的梵行清净，须上缘佛果功德的十力而修，即“处非处智、过现未来业报智、诸禅解脱三昧智、诸根胜劣智、种种解智、种种界智、一切至处道智、天眼无碍智、宿命无碍智、永断习气智”。此十

[563] 大正 35，no. 1735，p. 642a18-21

[564] 太虚 12，no. 7，pp. 1016a12-1017a1

力乃不共二乘的十种依智慧而显的利生功用，菩萨上求佛果，故应行佛所行，以十力为缘。菩萨缘此十力，依教奉行，具足无量功德，因真而果满，使利他的梵行清净。

菩萨做利生的事业，须向上缘佛果的无量功德，向下度化十方三世一切众生，广修利他万行。菩萨万行有无量，经中以四等心为代表，即慈、悲、喜、舍四无量心。《大般涅槃经》卷 15 云：

为诸众生除无利益，是名大慈；欲与众生无量利乐，是名大悲；于诸众生心生欢喜，是名大喜；无所拥护，名为大舍；若不见我、法相、己身，见一切法平等无二，是名大舍；自舍己乐，施与他人，是名大舍。[565]

菩萨了知心佛众生三无差别，故能以一切众生为所缘，知众生与我自性平等无别，故能慈眼视众生，给予一切众生乐，此即慈无量心；又能以大悲心缘念众生，拔一切众生苦，此即悲无量心；又菩萨度生，见人离苦得乐，心生庆悦即喜无量；菩萨如是度无量众生，予乐拔苦，无有所求之心，故成大舍。菩萨以四无量心度化一切众生，而不执有一众生为之所度。

**结语**

《梵行品》中展示了菩萨清净梵行的特色，说明了菩萨以般若空慧为导，圆满清净自利和他利的菩萨梵行。般若空慧是菩萨广修梵行的根本所依，菩萨通达万法自性本空，以般若空慧契入实相之理，广修一切行而无一行可修，普度一切众生而无一众生可度。菩萨依般若空慧圆满清净菩萨梵行，又以般若空慧观一切法如幻如化，修而无修，行而无行，如此则一切佛法疾得现前，初发心即成正觉。因此，菩萨广修六度万行时，依般若空慧为根本所依，从而清净梵行，自利利他，圆满佛果。

[565] 大正 12，no. 374，p. 454a8-12

**参考文献**

主要略语

大正＝《大正新修大藏经》。引用出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，(如：大正 30，no. 1579，p. 517b6-17）。

卍续＝《卍新纂大日本续藏经》。引用出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，（如：卍续 78, no. 1553，p. 420a4-5）。

太虚＝《太虚大师全书》。引用出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，（如：太虚 12，no. 7，pp. 1016a12-1017a1）。

《大正新修大藏经》、《卍新纂大日本续藏经》、《太虚大师全书》的资料引用是出自“中华电子佛典协会”（Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称 CBETA）。在线（2023）：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/

一、经论原典

《般若波罗蜜多心经》大正 08，no. 251

《大方广佛华严经》大正 10，no. 279

《大方广佛华严经疏》大正 35，no. 1735

《大智度论》大正 25，no. 1509

《法界圆融学》卍续 12，no. 7

《法华义疏》大正 34，no1721

《华严纲要》卍续 04，no. 240

《金刚般若波罗蜜经》大正 08，no. 235

《楞严经疏解蒙钞》卍续 13，no. 287

《入楞伽经》大正 16，no. 671

《瑜伽师地论》大正 30，no. 1579

《圆觉经析义疏》卍续 10，no. 263

《杂阿含经》大正 02，no.99

# 弥陀本愿之探究以“十念往生愿”为核心

名字：释常儆

指导老师：朱晓宁博士

**摘要**

净土宗的宗旨是以修行者的念佛行业为内因，以弥陀的愿力为外缘，内外相应，从而往生极乐净土。关于弥陀本愿之思想可见于各“大本”中。然，诸本对弥陀本愿的阐述有所不同。本文则依于历史与文献的角度，对汉译“大本”的差异做出解析的同时，以弥陀本愿的根本愿“念佛往生愿”作一分析与论述，梳理“念佛往生”这一愿在各“大本”中的文意，同时说明“念佛往生愿”何以成为弥陀本愿的核心。

关键词：《无量寿经》 四十八愿 二十四愿 念佛往生

## 第一章 “大本”之汉译考

### 第一节、汉译“大本”版本之概况

佛教东渐，净土之经论即传译随来。清代彭绍升《重刊净土三经叙》中，点示三经并传之原由：“净土三经者，大小《无量寿经》及观无量寿经是也。此三经者，如鼎三足，不读小本，不入信门；不读大本，不入愿门。”[566]可见，《无量寿经》以及经中所述之弥陀本愿在净土宗之地位。

关于“大本”汉文译本  相传前后有十二种。据《开元释教录》所载，安世高曾翻译《无量寿经》二卷，已佚。支娄迦谶于后汉灵帝光和二年（公元 179 年）译“大本”，名《无量清净平等觉经》，号称净土第一经，此即中国净土宗经典传译之开端。尔后，“大本”在汉地次第译出。三国时期的吴月氏优婆塞支谦（公元222 年）译《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》。曹魏印度沙门康僧铠译《无量寿经（公元249 年）。唐代西域沙门菩提流支译《无量寿如来会》，赵宋西域沙门法贤译《佛说大乘无量寿庄严经》。

[566] 彭绍升著《一行居集》，台北：佛陀教育基金会印赠，1921 年，第 149 页。

综上所述可知，汉文本《无量寿经》传译之多，胜于诸经。在中国渐次流传，信受奉行者日众。自古以来，迄至当代注疏、讲解者代有其人。因此，本文试图厘清汉译“大本”在汉地的整个发展脉络及其历史源流。关于“大本”在汉地的传译情况，自汉迄宋共有十二译，现存仅有五种，余七种已失佚（此处不论）。据《众经目录》《开元释教录》《出三藏记集》《历代三宝记》《大唐内典录》等经录中皆有记载此事。

《无量寿经》五存七缺，另现存有梵文本和藏文本（此处不论）。由于原本的梵文经典没有流存下来，现存五种汉译本与梵文本的差异之处，无从详考。此经是同本异译或异本异译，学术界仍有较多论争。宗晓在《乐帮文类》中说：“《辅行》曰：愿数不同，部异见别，不须和会。然细读五经，大概起尽相同，似同梵本，但译师之异，广略随宣耳。而荆溪谓：部异见别者，则显佛说是同、随机不等，至于结集、翻译皆不同也。然则同异之说，未敢定判，览者详之。五译之中，文相颇明，取曹魏本，以故祖师诸文多引用之”[567]

**第二节、汉译“大本”之愿数的不同**

《无量寿经》现存五种原译本，由于年代不同，译者不同，各版本的文义互有差异。如《净土大经科注》中说：“以汉吴两译，对校魏本，粗举大者，计有八异，这一对照，就能很明显的看出来。如与唐本对检，略有七异，今不详录。至于宋译，与诸译差异更大。”[568]通过文献解读可知，汉吴二译文辞冗梵，魏译文辞详赡，义理圆足，注经家与讲经者多依此本，世所流通。

总得来说，各译本虽详略开合有所差异，然内容大体相同。换言之，就是对净土的表述、弥陀本愿，以及偈颂的句式上的阐述各译本虽有所差异，但主体内容以及所要传达的思想上基本一致。不论是四十八愿或二十四愿皆圆满充分的彰显了阿弥陀佛的悲智摄受。每一愿都有其深广的涵义，愿愿都是为济度众生，速成佛道。

彼时净土宗及其修行法门在中国颇为流行，《无量寿经》作为净土宗最为重要的典籍之一，其各译本文义的异同被学者及佛教界人士所重视。故本文以魏译本为蓝本，辅以其它四种译本，对文本做出简单的解析与对比。限于篇幅，本文“念佛往生”为主要核心点，力图能够清晰的厘清此愿的原意，厘清此愿所要表达的内容与思想。此乃本文重中之重，故本文旨在对相关文本作出解析与阐述。通过解读可知《无量寿经》诸译本中差异最大的当属对“弥陀本愿”的论述。论述如下：

[567] 宗晓编纂《乐邦文类》大正 12，no.1750。

[568] 《净土大经科注 （第五十集）》https://www.foxdw.cn/xfdy/1613191782926241792-300-25.html

第一，关于阿弥陀佛在因地所发的本愿在数量上，魏、唐译本同为四十八愿，后汉及吴两译本同为二十四愿。不仅在数量上不同，其内容以及叙述顺序也不一致。通过“大本”的译出时间顺序可知，二十四之本愿数，是初期无量寿经所说法藏菩萨之本愿。随着历史时机根机的不同，弥陀愿数则增至四十八愿。笔者认为愿数的递增，不外乎历代因时、因地、因缘而作修正增补。多的愿数是对某些枝末方面予以具体延伸。

第二，开篇处汉译本和吴译本为佛言，余诸译本为法藏言。魏译本为“设我得佛”，汉译本为“我作佛时”，吴译本为“使某作佛时”，唐译本为“若我得佛”。此处内容让没有明显出入，只是在具体词汇使用上有所不同。

第三，魏译本和唐译本中有天耳、天眼之说，余译本无。[569]此二通包含在佛教的六神通之中，对整个发大誓愿部分颇为重要。

第四，念佛往生与十念必生乃弥陀大愿之核心，汉吴两译均未彰明，魏译第十八及二十愿，唐译第十八愿论述了往生之愿。

第五，汉译本《平等觉经》中没有转女成男愿、悉皆化生愿二愿。

第六，各汉译本悉述“一念至心回向，唯除五逆诽谤正法”，吴译本中没有叙述。

第七，在《无量清净平等觉经》与《佛说阿弥陀三耶三佛陀萨楼佛檀过度人道经》中有“饮食自然现前愿”，而魏本《无量寿经》与唐本《大宝积经无量寿如来会》中无此愿。

上引诸例，都证明了四种汉译本的同异之处。由此可见，不同译本中的愿数的差异，及其配列次序及原文内容并不一致。笔者认为造成各译本的差异原因[570]即在于译经年代先后所编成而有不同，自初期到后期渐次增加，即自二十四愿增至倍数的四十八愿。正如望月信亨在《净土教概论》中说：“有关弥陀本愿叙说，系依于时代渐次发达集成是很明显的事实。”[571]从相关文献资料及历史时间的发展演变可知，四十八愿是在二十四愿之后，可以说阿弥陀佛四十八愿是在二十四愿的基础上扩展而来。四十八愿

[569] 赖永海主编《无量寿经》，北京：中华书局，2015 年 8 月，第 52 页中说：“天眼通指能彻见六道众生，死生苦乐之相以及世间一切远近粗细形色。天耳通指能听到障内障外六道众生苦乐忧喜以及远近粗细的一切语言与音声。”

[570] 清代沈善登《报恩论》新纂续藏经 62，no.1205，第 68 页：分析了佛经译本出现差异的原因，对《无量寿经》同样适用：沈善登将之总结为：（一）译手巧拙不同，翻译的人程度不一样；（二）梵本传写不同，底本是同一部经，大家手抄的；（三）本师前后多次宣说不同。其中第三个原因是指释迦摩尼佛讲学之时每次讲学本身会有出入，主要由于讲学时长不同，对象不同等原因所导致。

[571] ［日］望月信亨，释海印译《净土教概论》，贵阳：贵州大学出版社，2015 年，第 37 页。

的内容更加丰富、详细，愿望更加广大，总的来说不论是二十四愿亦或是四十八愿都是阿弥陀佛为利益众生而展现的愿力。

## 第二章 弥陀之本愿

### 第一节、何谓“弥陀本愿”

何谓“本愿”？日本学者木村泰贤指出：“佛教，尤其是大乘佛教所说菩萨之本愿，是菩萨在其修行时代，于将来成佛道之时，在其所建设之佛国内，欲实现某某作用或状态预之先誓愿。而且不是于今世发愿而于今世成就，而是涉及生生世世经过长远之修行，最后遂实现其所计划之念愿，乃是本愿思想之特色。”[572]弥陀何以以“四十八愿”或“二十四愿”来缔造极乐世界的核心思想?

通过上述可知，“大本”诸汉译本对本愿的叙述虽有所不同。但其所表达的无非是阿弥陀佛本愿所成就的神圣的国土世界中无三途恶道、八难、九恼、十缠等一切烦恼障碍。往生此国者皆能住于正定，得忍悟心，居不退转位。同时，于此一神圣的世界中无有女人，皆为莲华化生。其众示现神通，皆从心念，从其所欲，往来虚空，随念而至。国土众生之寿命无量，妙服美味，能成法喜，喜乐充满。又有文殊、普贤、弥勒等诸大菩萨，皆住彼国。一处等诸上善人，其数甚多，俱会一处。以圣人为师，善人为友，闻第一佛法之义。故能使往生之行者，顿证无生，二觉圆满。于念念中皆能供养十方三宝，能成就一切法门。游戏神通，尘刹分身，来去自如。

### 第二节、核心之根本愿——“念佛往生”

阿弥陀佛第十八愿，即十念必生愿，是阿弥陀佛的核心眼目，展现了阿弥陀佛大慈大悲、大智大勇的最高境界。阿弥陀佛说十念必生愿的目的是为了普救一切有情众生。如《佛说观无量寿经》中所说：“或有众生作不善业，五逆十恶，具诸不善，如此愚人以恶业故，应堕恶道。”[573]犯五逆罪及谤法罪的人，皆无法往生西方净土。五逆乃最重之罪，必堕于地狱。而今阿弥陀佛则指出十念念佛之力亦可令五逆重罪者得以往生极乐净土。从中体现阿弥陀佛的大慈悲之精神，同时也体现了念佛有超绝之功能。

善导大师指出：“一一愿言，引第十八。也就是说阿弥陀佛大愿的每一愿，都是第十八愿的引申，四十八愿虽广，悉归第十八愿。”[574]念佛往生愿指阿弥陀佛摄取念佛者往生净土之誓愿。又作摄取至心欲生愿、诸缘信乐十念往生愿、闻名信乐十念定生愿、十念往生愿、称名往生愿、至心信乐愿、第十八愿。“十念必生愿”的核心是“至心

[572] 张曼涛主编《净土思想论集》，北京：大乘文化出版社，1978 年，第 337 页。
[573] 《佛说观无量寿经》，大正 12，no.365，第 346 页。
[574] 《观无量寿佛经疏》，大正 37，no.1750，第 250 页。

信乐”，即至诚的心和欢喜信仰。这个愿为众生提供了一个简便易行的修行方法，即念诵阿弥陀佛名号，至心信乐，并愿往生西方净土。

念佛往生愿是阿弥陀佛无上悲智所流现的究竟方便，阿弥陀佛以此愿来普摄一切众生，往生净土。因此说，“念佛往生愿”尤为殊胜重要，贯穿了净土的所有教言。这一愿文虽仅三十六字，但却是四十八愿之根本愿、超越诸佛之超世愿。这一愿乃是阿弥陀佛成佛度生的本怀、是净土法门的根本、根源，被认为是净土宗法脉的泉源、传承之所依。可以说是众生往生极乐的根本保证，因此正确了解此愿之内涵极其重要。故本节主要论述“念佛往生愿”这一愿，厘清各译本对这一愿的论述。在汉译的各译本中所述的文本的有所不同，然其旨意无有差别。如图所述:

| 现存汉译之“大本” | 译者 | “念佛往生”之愿文 |
| --- | --- | --- |
| 《无量清净平等觉经》 | 后汉·支娄迦谶 | 我作佛时，令我名闻，八方上下无数佛国，诸佛各于弟子众中，叹我功德国土之善，诸天人民蠕动之类，闻我名字，皆悉踊跃来生我国不尔者我不作佛。[575] |
| 《佛说阿弥陀三耶三佛陀萨楼佛檀过度人道经》 | 吴·支谦 | 使某作佛时，令我名字，皆闻八方上下无央 数佛国，皆令诸佛，各于比丘僧大坐中，说我功德国土之善，诸天人民，蜎飞蠕动之类闻我名字，莫不慈心欢喜踊跃者，皆令来生我国，得是愿乃作佛，不得是愿终不作佛。[576] |
| 《无量寿经》 | 曹魏·康僧铠 | 设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念。若不生者，不取正觉，唯除五逆诽谤正法。[577] |
| 《大宝积经无量寿如来会》 | 唐·菩提流支 | 若我证得无上觉时，余佛刹中诸有情类，闻我名已，所有善根心向愿生我国，乃至十念若不生者，不取菩提，唯除造无间恶业诽谤正法及诸圣人。[578] |

[575] 《佛说无量清净平等觉经》，大正 12，no.361，第 281 页。
[576] 《佛说阿弥陀三耶三佛陀萨楼佛檀过度人道经》，大正 12，no.362，第 300 页。
[577] 《佛说无量寿经》，大正 12，no.360，第 268 页。
[578] 《大宝积经无量寿如来会》，大正 11，no.310，第 93 页。

由表可知，“念佛往生”由弥陀大悲愿力之回向，凡称佛名号，具足至诚、深心、回向发愿等三心，入于念佛三昧，愿生净土者，必蒙佛接引。一生造恶之凡夫身，行口称念佛，心念不乱，皆能往生弥陀佛国。从这一愿文可知：阿弥陀佛极乐净土是特别为娑婆秽土凡夫之“机”，以至易的方法——念佛之“行”，即得往生极乐世界之“益”。另一方面彰显了弥陀名号救度法，是主动、平等及无条件的。若念佛往生人了解弥陀本愿救度的法门，心有信，行必专，完全靠弥陀本愿名号的功德力，与弥陀本愿相应，可得生净土。从上可知，弥陀本愿、名号功德力的救度法，此第十八愿的乃弥陀愿行之核心，故有“万修万人到”之言。

简而言之，有“念佛往生”这一愿的成就，是因为阿弥陀佛考察他方世界一切众生，发现众生自无始以来烦恼厚重，造诸恶业，漂没生死苦海，无有出离之缘，于是以平等大悲立此“十念皆生我国”愿。此愿以信愿执持名号一行作为往生正因，旨在普救一切有情众生，让他们快速圆满佛果。

## 第五章 结论

上文所述可知，极乐世界的佛国庄严直接来源于法藏比丘因地所勾画的蓝图，同时也道出了阿弥陀佛的历劫修行。因此说，弥陀本愿思想贯穿于整个大乘佛教的精神之中。由此可知，弥陀净土的形成乃是基于弥陀深宏誓愿，因此，在他成佛之后，任何人只要具足信愿行、如法念佛，则一定会得到他的接引，而往生至真至善至美的净土佛国。这也就是本文论述的核心——第十八愿“念佛往生愿”，此愿较为全面展示了阿弥陀佛垂迹度生的终极关怀。

通过文本解析可知，弥陀之本愿由二十四愿发展至《无量寿庄严经》之三十六愿，再到《大无量寿经》之四十八愿为顶点，这也意味着本愿思想之发展，可谓亦有阿毗达磨式之书目累加法。从弥陀二十四愿到四十八历史发展至脉络也可看出本愿思想在随着时代的往后而更为详细和圆满。

总的来说，无论是二十四愿数或四十八愿数，都在为我们解析阿弥陀佛修成无量光明的成果，同时也可以看出阿弥陀佛对众生的慈悲救度之心，以及他对西方极乐世界的美好愿景。嘱咐众生唯深信阿弥陀佛成就四十八愿。也激励着众生修行、发愿，以期往生西方极乐世界，成就佛国。“念佛往生”这一愿则直面的告诉众生，阿弥陀佛发愿是为了利益众生，佛摄受一切众生，专念彼佛名号，依彼佛加被护念，定得往生极乐，实现解脱得离生死轮回。

这些愿不仅体现了弥陀的慈悲之愿力的菩萨行理念，在中国本土备受推崇，使得净土思想在东土广泛流布，汇成中国佛教的一大主流。

## 参考文献

### 主要略语

大正=《大正新修大藏经》。引用《大正新修大藏经》出处是依册数、 经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，例如：(大正 30, no.1579, p. 517b6-17)

《大正新脩大藏经》 的资料引用是出自「 中华电子佛典协会（Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称 CBETA）。线上（2023）： cbetaonline.dila.edu.tw/zh/

### 一、原籍经论

《佛说观无量寿经》大正 12，no.365。

《佛说无量清净平等觉经》大正 12，no.361。

《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》大正 12，no.362。

《佛说大乘无量寿庄严经》大正 12，no.363。

《大宝积经无量寿如来会》大正 47，no.310。

《观无量寿佛经疏》大正 12，no.1750。

《乐邦文类》大正 12，no.1750。

《众经目录》大正 12，no.2146。

《开元释教录》大正 12，no.2154。

《大唐内典录》大正 12，no.2149。

### 二、著作（排名不分先后，以首字母排序）

梁启超《佛学研究十八篇》，上海：古籍出版社，2001 年。

望月信亨等著，印海法师译《净土教概论》，《世界佛学名著译丛 52》，台北华宇出版社，1988。

张曼涛主编《净土思想论集》，《现代佛教学术丛刊 66》，台北大乘文化出版社，1979。

彭绍升著《一行居集》，台北：佛陀教育基金会印赠，1921 年。

赖永海主编《无量寿经》，北京：中华书局，2015 年。

**三、网络**

《净土大经科注》https://www.foxdw.cn/xfdy/1613191782926241792-300-25.html

# 百丈清规与新时代寺院管理

名字：释理晟

指导老师：法庆博士

佛教自东汉从印度传入中国的，历经几千年，却能够在中国生根发芽发展起来，在漫长的历史长河中，佛教凭借着博大精深的宗教思想与体系，在跨越民族界限和时空长河中崭露头角。这不仅展现了佛教的博大智慧，更重要的是其精神宝藏在不同地域、风俗和文化中适应万变，供给人类。最能体现这一点的莫过于佛教的组织管理。规范科学管理是佛教健康稳定发展的重要保障。本文首先谈寺院组织机构与新时代接轨；其次谈进入新时代，僧教育是健全僧格养成的关键；然后再说新时代寺院管理的创新，如何把传统和清规戒律融为一体；最后说进入新时代与时俱进，加强弘法力度，完成创新。来阐述在保持佛教原有的特色同时，不断改变完善现代化的管理模式，在调适僧团的制度以及个人行持中，不忘佛及古德的真实精神与教诲。

**关键词：戒律、清规、管理**

## 第一章 《百丈清规》之略述

### 第一节 《百丈清规》简介

早期佛教寺院管理以部派的共和制机构为理想形式，以教理为宗依，以“六和”为基本的准则，实行以上座、寺主和维那为主的“三纲制”。佛教初传中国，寺院管理依照印度古法，由“三钢”统摄各种事务，实行民主管理。但是由于时域、文化上的不同，“形式剿袭的律制，自有碍难通行的地方。”[579]到了中唐，中国佛教创新性地创制了禅宗丛林制度，百丈怀海禅师、马祖道一禅师等建立了一套符合中国禅宗寺院的管理制度。《百丈清规》融合了中国佛教僧团过去时代的管理经验，吸收了各种的管理文化的合理因素，并在此基础上形成。

[579] 《教制教典与教学》印 21, no. 21, p. 6a7。

《百丈清规》是佛教寺院、僧团生活规式，唐代洪州百丈山怀海禅师曾为禅宗寺院制定《禅门规式》（即《古清规》）。后历代多次增汀，元顺帝时。百丈山住持德辉奉敕重新修定，即今本《百丈清规》，为后世寺院所遵循。全书八卷，分为九章。对寺院僧团组织形式、宗教活动仪式规制等有详细规定。其中第五章"住持"、第六章"两序"、第七章"大众"等，阐述寺院中各等职事的职责、僧众日常生活应当共同遵守的行为准则，以及处理互相之间关系的原则等。[580]

"清规"是指禅宗寺院组织章程及僧人们的日常生活规则，亦即禅宗丛林关于大众行立坐卧等威仪所订定的僧制，为众僧所必须遵守的仪规，类似现代的共住规约，是为僧众日常修行的规范，以及僧团组织，行事的依循。因此，清规是健全僧团的圭臬。[581]"马祖建丛林，百丈立清规"这一古训正是百丈禅师所创的丛林清规，实乃对马祖禅师开创丛林精神的传承和发扬光大，从百丈禅师开创清规以来，所有寺院均依据此清规来规范寺院的组织仪规等。这时期，使寺院有了完整的管理体系，无论是方丈还是普通僧众，皆必须遵守并积累执行。在这一管理体制下，寺院管理方面以住持为核心，教学饮食劳动生活起居等方面，实行层级分明的体系，各司其职，分工明确，注重民主化和自治化，正是这样的体制使得中国佛教在风雨中历经沧桑，却得以绵延不断地发展下去。

## 第二节 寺院组织机构与新时代接轨

（一）寺院管理方面：寺院的最高领导为住持，同时有着老师的职责。《禅苑清规》：

代佛扬化，表异知事，故云传法，各处一方，续佛慧命，斯曰住持。初转法轮，名为出世，师承有据，乃号传灯。[582]

得任此职者宜为品德高尚之人，由广衮天地众德所推崇之恰当人选。《敕修百丈清规》云：

凡具道眼者，有可尊之德，号曰长老。如西域道高腊长呼阿阇黎等之谓也，即为教主化，处于方丈，同净名之室，非私寝之室。[583]

住持所肩负的任务繁重而崇高，除了要引导众生修行、开示教法，还要处理寺院内的法务事务，督导僧众的修行和品德，成为全寺的表率。因此，寺院的住持需要怀有慈

[580] 释能融《律制、清规及其现代意义之探究》页 305。
[581] 《佛光教科书》www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_schbook.aspx。
[582] 续 63, no. 1245, p. 542c13-14。
[583] 大正 48, no. 2025, p. 1158a5-8。

悲之心和无私的菩提心，并对戒律有所了解，方能凭借着教义的准绳来处理各种复杂的问题，赢得僧众的信赖与敬重。

（二）组织有序各司其职：起居制度如《敕修百丈清规》：

所裒学众，无多少，无高下，尽入僧堂，以夏次安排，设长连床，施桷施浆，挂褡道具，卧必斜枕床唇，右胁吉祥睡者，以其坐禅既久，略偃息而已，具四威仪也。[584]

此说明丛林大众依戒腊长幼的秩序，生活起居在清规的制定下按部就班。

置十务，谓之寮舍，每用首领一人，管多人营事，令各司其局也。[585]

主管寺院日常行政事务，主饭者目为饭头，主菜者目为菜头，主厨者为净头等等。十务之一的维那，则负责僧团纲纪以安清众。

或有假号窃形，混于清众，别致喧挠之事，即为维那检举，抽下本位

挂褡，摈令出院者，责安清众也。或彼有所犯，集众公议行责，即以

柱杖杖之，遣逐从偏门而出者，示耻辱也。[586]

这种组织维护僧团纲纪，实行严厉的清规，整顿僧团素质，维护道风，重修行重纪律，实现了佛教集体修道的根本目标。

（三）平等民主管理：《百丈清规》同时发挥了组织制度的监督和约束功能，形成了一种平等民主的管理方式。《百丈清规》中强调，住持在选举上:

大众公同选举。须择宗眼明白德劭年高。行止廉洁堪服众望者。又当合诸山舆论。然后列名佥状。保申所司请之。若住持得人。法道尊重寺门有光。为勤旧知事者。不可以乡人法眷阿党传会。不择才德。惟从贿赂致有树党徇私。互相挽夺寺院废荡。职此之由。切宜慎之。切宜慎之。[587]

（四）注重创新管理：清规的创立，可谓是中国教内僧团管理的一大创举。同时，也被后来其他佛教宗派所融合与接纳做出了贡献，清规不但秉承了佛教僧团原始的传统管理，和在中国佛教早期创制中国化僧制的基础上，顺应了时代和社会经济发展的需要，而且开创性地建立了全新的管理方式，提出了独特的僧团管理方法和管理规范模式，成就了中国佛教僧团管理的一项重大创新，巩固了佛教在中国的健康稳定的发展，

[584] 大正 48, no. 2025, p. 1158a9-12。
[585] 大正 48, no. 2025, p. 1158a17-19。
[586] 大正 48, no. 2025, p. 1158a19-23。
[587] 大正 48, no. 2025, p. 1130b10-16。

成为寺院僧团管理的基本典范。而如今，《百丈清规》更是跨越了时代和宗教的界限，成为中国传统文化不可或缺的重要组成部分。以现代文明为参照，其普遍的现实意义更是显而易见，后来的中国佛教僧团寺院在组织架构上对其持续传承，足以证明《百丈清规》组织结构的合理性和有效性。

但是，法久必弊，寺院制度的弊病丛生和僧众堕落，特别是寺庙封建色彩浓重，已不能再适应新的变化。为了拯救中国佛教的鄙陋现象，太虚大师倡导教理、教制、教产革新[588] 的佛教改革。其中，教制革命是对寺院僧伽制度的改革，在寺院内部建立整套民主制度，恢复佛陀制戒的根本精神，乃至建立起服务于社会的"人间佛教"。[589]

太虚大师在《发起全国佛教代表会议的提议》中所说:

> 在政治制度，社会生活皆已变更之现今中国民族，其佛教亦当然须革
>
> 除从以前政俗所遗来之弊制与迷信，建立适应现今国情之新制与新信。
>
> 然数千年先德所留之精神的物质的遗产，亦不可不加意护持，依以整
>
> 理而发挥光大，俾佛教能随世运国运俱进。[590]

在当前，社会形势风云变幻，佛教寺院管理岌岌可危，面临诸多新挑战与问题，例如联络、交往、接待、后勤、法务、经济自养以及弘法等寺院日常事务，日益频繁的工作迫切要求提高寺院管理水平；与目前佛教事业的发展要求相比，佛教管理人才的培养还显得不足和滞后，不能完全满足佛教信众信仰需求和佛教健康发展的需求；寺院管理的组织，制度和执行建设也落后于寺院管理实际需求；寺院管理方法和技术依然停留在传统的水平上，还未广泛的运用现代科学的管理技术和方法；不同宗教之间的竞争也日趋白热化等等。巨赞法师也曾提出"佛教生产化"，使佛教僧团做到"自养、修养、弘扬"等问题，才不会被时代所抛弃。[591] 面对重重磨难，佛教急需吸纳创新管理理念，适度引用现代管理方式和技术，在管理制度上进行合理性的改整，探索更加积极，更具效率的寺院管理之道。现代化管理是本着与古清规不一不异的基础上，因时制宜的情况下给寺院焕发新生机。传统与现代的延伸与扩展，新旧管理制度的结合，人治和法制的结合，展现出了崭新的创意契理契机，也确保了佛教与时俱进。

---

[588] 《太虚大师年谱》印 13, no. 13, p. b2a11。

[589] 同上 p. 358a1。

[590] 《太虚大师全书》 第 17 册，P385。

[591] 朱哲《巨赞法师全集》第二卷，社会科学文献出版社 2008 年 5 月版，第 807 页。

## 第二章 僧团与现代社会管理化的互动

### 第一节 进入新时代，僧教育是健全僧格养成的关键

在印度初期佛法时代，佛陀显著的指出弟子们应修学的方案和程序，即每一弟子要依止师尊，精勤修学，陶练成完满的僧格。在大众和乐、尊师重道、净化身心的和谐气氛中，而自求解脱或外行教化。弟子们能"依戒而住"，使佛法能一天一天的发扬，是有其原因的。如依戒而学，完成僧格，这虽说不是佛陀的最高目的，但在社会一般的眼光中，一个组织健全，有纪律的清净的僧团，是怎样的值得赞叹！所以能使不信者生信，已信者增长了。所以以戒为基，建立清净僧团，佛门中之龙象才能从此中陶练出来。[592]《建僧大纲》中云：

僧之僧格，即如人之人格一样，假如僧不具备僧格，即不能谓之僧。[593]

僧格，同僧人的知识与能力相比，意义更为重大，它不只是衡量一个僧人的标志，更制约着僧人可持续发展，更关系到佛法的兴盛衰败。只有人格健全的僧人，才是祖国、民族的未来和希望。才是佛教文化合格的传承者，才能捍卫佛教这一方净土，维护佛教的光辉形象。现在，全国各地大多都创办佛教院校，其目的就是为了使佛教人才辈出，因此，僧格教育就要首当其位。那么，如何在新时代的变迁条件下健全僧格的养成，培养出真正的佛教人才呢?

#### 1、深信业果，长养道心

《大乘本生心地观经》云：

入佛法海，信为根本；渡生死河，戒为船筏。[594]

《大方广佛华严经》又载：

信为道元功德母，长养一切诸善法，断除疑网出爱流，开示涅槃无上道。[595]

信在唯识百法中也是第一位善法，信是修学过程当中贯穿始终的。假如一个佛教僧青年对佛法僧三宝没有坚定的信仰，那根本不能称为是佛教的僧青年了，由此可知，深信业果三宝的重要意义。《阿弥陀经疏钞演义》：

[592] 《教制教典与教学》印 21, no. 21, p. 143a4-10。
[593] 大正 17, no. 9, p. 201a11。
[594] 大正 03, no. 159, p. 306c14-15。
[595] 大正 10, no. 279, p. 72b18-19。

信心有四种，一者信根本，所谓乐念真如法也；二者信佛有无量功德，常念亲近、供养恭敬、发起善根，愿求一切智；三者信法有大利益，常念修行波罗密；四者信僧能修行，自利利他，常乐亲近诸菩萨众，求学如实行。[596]

当具足这四种信，就会对这一切因果善恶坚信无疑。在理性的基础上对佛法生起信仰，从而去进一步的实践佛陀的教法，这样才能使信仰得到进一步的深化。所以，对于一个僧青年来说，不但要有释迦牟尼佛创教布教的精神，还要有古代高僧大德护教的态度，必须要有深信不疑的信仰。就如佛经所说："此日月轮可令堕落，妙高山峰可使倾动，诸佛所言无有异也。"[597]

慈航法师说："一个僧青年将来能不能站住脚，主要看他的道心坚固不坚固。"[598]所谓道心，就是菩提心。如果在修行过程中遇到了一些挫折困难，没有坚固的道心，那很容易半途而废，退失信心，所以做为佛教僧青年就必须要有坚固的道心和信仰。人们常说："修行一载，佛心伴随；若历二载，佛在殿廊；三年修行，佛降世间。"这句话传递着坚定的内心易得但难守的信息。因此，应该察觉地狱之苦，激发出离之心，继而生发觉悟之心，培养坚定的信念和远大的志向，以至于宁可忍受暴烈热铁之苦，终将不退菩提之心。

### 2、以戒为师，自净其意

"佛之为教，必先戒律"。[599] 这就说明了佛教僧团中戒律的重要性。三乘亦以戒为基，戒也不能离开各宗派的行法而独立存在的，戒有三皈、五戒、八戒、沙弥、沙弥尼、式叉尼、比丘、比丘尼、以及菩萨戒等，把它概括起来有三种：⑴摄律仪戒；⑵摄善法或；⑶饶益有情戒。[600] 佛教中的戒律就像法律一样，主要用于约束那些违法的人。然而，对于遵纪守法的人来说，几乎没有什么影响，就像俗语所说："钢刀虽利，不斩无罪之人"。[601] 戒律是僧团的基本法则，也是僧青年的指导。《大方广佛华严经》云：

戒是无上菩提本，应当具足持净戒。若能具足持净戒，一切如来所赞叹。[602]《涅槃经》中云：欲见佛性，证大涅槃，必深心修持净戒。[603]《四分律搜玄录》云：毗尼藏者，

[596] 续 22, no. 427, p. 717c12-16 。
[597] 《第七编　法界圆觉学》 太虚 14, no. 7, p. 2378a5。
[598] 《慈航大师纪念集》(下)，页 135。
[599] 《勅修百丈清规》大正 48, no. 2025, p. 1157b26。
[600] 《第一编　佛法总学》太虚 02, no. 1, p. 841a3-4。
[601] 《虚堂和尚语录》大正 47, no. 2000, p. 994a5。
[602] 续 59, no. 1104, p. 642b9-10。
[603] 大正 40, no. 1804, p. 5a26-27。

佛法寿命，毗尼藏住，佛法即住。[604]《证义》云：如来涅槃时。扶律谈常。嘱诸比丘。以戒为师。所谓续僧伽命脉。正法得久住。全在持戒也。[605]

佛法的道次第是依戒生定，因定发慧，由慧而得解脱，所以戒律是非常重要的。每个僧青年要想住持佛法，做人天师必须"以戒为师"。戒律清净身口意三业也就清净，正所谓："善护于口言，自净其志意，身莫作诸恶，此三业道净，能得如是行，是大仙人道"，[606] 这便是其中的玄妙所在。

**3、增进团结意识，发扬六和精神**

不管是一个社会，国家，单位或家庭，都是需要团结的，团结才有力量，不团结就没有力量，要是不团结犹如一盘散沙，更何况做为佛教的僧团，更应该互帮互助，团结友爱，互相尊重。因此，"六和敬"[607] 作为佛门的重要清规，就更值得发扬了，这是释迦牟尼佛为整个僧团所立下的规约，距今已有两千多年的历史了，但现在看来，仍不落后。僧青年为人处事的基本原则也是需要六和，如果连这六种原则都没有的话，那有什么资格称为僧人。寺院犹如一个大家庭，大单位，要想寺院运作的好，首先就是需要僧人团结一心，同舟共进，佛教才能发扬光大，才能兴盛发展。所以佛教是伟大的，僧人是幸福的，佛教给僧团，给世人留下了许多宝贵的资粮，"六和敬"便是重中之重。

由上几点可知，要做一个合格的僧青年，就必需要在思想上认清佛法的真相，在行动上要有利他的精神。对于僧格严重问题者，太虚大师建僧的原则首重在"数量不必多，但求质的提高"，[608] 强调僧格的重要。即是为了提高僧伽的地位及品质。因此，在建僧的同时，他主张严格淘汰制度，即如果僧人不能遵守律仪，或不具足僧格，则允许其"舍僧返俗"，[609] 或可"令那退为沙弥众"，[610] 以利僧格的健全，僧团的清净。此外，僧格的养成，尚需具深心切愿的出离心，因有出离心才会萌发对佛教的虔诚信仰以及对长远佛道的希冀和信心，所以，出离心的培养方式与方法是值得探讨的问题。

总之，僧格教育是一个比较复杂的问题，虽然大家对它进行了各方面的探讨。但许多问题并未完全搞清楚，如僧格的定义，内容等基本问题至今没有取得共识。新世纪，

[604] 续 41, no. 732, p. 835c15 。
[605] 《百丈清规证义记》续 63, no. 1244, p. 468c3-5。
[606] 《四分律比丘戒本》大正 22, no. 1429, p. 1022c5-7。
[607] 《阿弥陀经疏钞演义》：「谓戒和同修，见和同解，身和同住，口和无诤，意和同悦，利和同均。」续 22, no. 427, p. 740c11-12。
[608] 《第十九编　文丛》太虚 29, no. 19, p. 82a10-11。
[609] 《第九编　制议》太虚 17, no. 9, p. 625a6。
[610] 同上， p. 488a10。

新时代赋予僧格新的内涵。这是一个全新而且很迫切的课题；只有重视僧格教育，才能为佛教界培养真正的僧才，才能振兴佛教，确保佛教事业健康发展。

## 第二节 如何把新时代寺院管理与传统清规戒律融为一体

### 1、传统与现代的融合

提到管理，佛教很早就有一套独特的管理学。从释迦牟尼佛开创佛教建立僧团以来，佛教早有了管理的理念。《大方广佛华严经》载：

自归于僧，当愿众生，统理大众，一切无碍。[611]

可知佛教在最早的时候就有统理大众管理僧团的概念。最早管理僧团的准则制度是"六和精神"身和同住、口和无诤、意和同悦、戒和同修、见和同解、利和同均。身和同住、口和无诤、意和同悦，这身口意三和就是体现了大众共住之间的和气，团结，无诤，喜悦的现象；戒和同修，僧团大众受持戒法，礼仪有节，进退有度，共同修持，民主化管理精神；见和同解，僧团的正知见解达成共识，在观念上保持高度的一致；利和同均，财法二食平均分配，不论是经济上还是法益上，都要有共同分享的意识。这六和敬是佛陀统理大众的方法，使其僧团保持清净和合，其重点是让僧团更具有凝聚力，身心内外的管理方法，佛陀已经教授给予最好的管理方式。佛教"六和敬"是以戒律思想为基础的僧制原则,展现了寺院僧众的精神运作,对现今社会和谐建设具有重要启发。佛教传入中国后，随着社会需求的不断演变，僧团在管理方面取得了长足发展。中国的佛教戒律源自于印度，经过与中国传统伦理道德的相互渗透与融合，逐渐形成并发展起来，长期以来一直在社会中发挥着重要的作用。唐代禅师百丈怀海，以契合理念，完美融合大小乘戒律，创制禅宗清规并编定了《百丈清规》，这一清规不仅在思想层面引以道德，在行为规范上统一，而且在工作分配上明确规划，组织架构简明等等。正因为它是禅门最早的清规，因而产生深远的影响，成为后世制定禅门清规的典范，也成为各禅林及佛教众宗寺院的基本制度模式。元顺帝元统三年(1335 年)，德辉禅师著成《敕修百丈清规》，禅宗寺院自此以后便遵循《敕修百丈清规》的原则，对组织规程及日常活动进行了调整。如今，《敕修百丈清规》仍然对禅宗寺院产生着深远的影响。

诸法因缘生灭，纵观佛教的发展史，可以清楚地看到，各个禅林的规矩是根据佛教社会的发展和众生境况而制定的。历代大德祖师根据不同时期的需求进行改革创新，这种应变能力和开放态度是值得学习的，对于今天仍然有所启发。佛教戒律和清规是

[611] 大正 09, no. 278, p. 431a1-2。

确保寺院正常运作的基本准则。然而，随着时代的改变，信息传播日益发达，人们沉湎其中，生活方式也发生了翻天覆地变化，现代化管理理念的影响也深深地改变了寺院的传统管理方式，改革开放政策的深入实施使得曾经寥寥香客参观的寺院如今成为国内外游客的旅游胜地。寺院不但是修行和弘法的地方，也成了热门的旅游观光景点。因此，寺院功能的多元化，前来参观的旅客和居士义工的增加给寺院管理带来了全新的挑战，寺院的管理模式已经从过去的封闭式内部管理转变为了综合性社会化管理。

**2、管理与社会融合**

佛教戒律和各个寺院的清规其实就相当于管理规定。《百丈清规证义记》卷 1 载:

国家治民，律及例也，佛祖范僧，戒律清规也，释律类儒律，唯佛说而无余说也，清规同世例，从祖述而取合宜也。[612]

然而，在目前的寺院管理中，传统的管理方式正在面临着严峻的挑战。随着时光的流逝，人们的生活、认知、审美情趣都经历了翻天覆地的变迁，如同万花筒般绽放出绚丽的“现代化”光华。传统的管理模式已然跟不上时代的节奏，纸上谈兵，徒有虚名，无法在现实中得以真正落地实施。因此，不能固步自封，停留在过去的辉煌，沉湎于老祖宗的功勋。惟有努力地探寻新天地，不懈追求寺院现代化管理的途径和方法，与当今社会的发展相适应。在充分传承优良传统的基础上，吸纳现代管理的成果，为寺院注入全新的管理理念和方法，这绝非世俗化的沦丧，而是专业化的提升。社会的现代化促使佛教的现代化，已是佛教发展的必然趋势。寺院管理者应解放思想，拥抱新理念，精挑细选，不仅要善于继承传统的有效管理手法，还要在传统管理基础上融入现代理念，运用科技手段实现现代化管理，以实现传统与现代的完美结合。因此急需要出台适应新形势的统一、可行的制度准则。它应当随着时代的潮流不断发展，与时俱进，不停进行创新。真正的契机契理，既要符合佛教的理念，又要符合当今社会的需求。

同时管理绝不仅仅是制订了行持准则便万事大吉了，有了可行的制度，还要有高水准的执行力方可实现。不能将戒律成为空谈，不要将行持准则束之高阁的行之有效的方法，就是要有完善的制约体系和可行的监督机制。比如建立“道风纠察委员会”，制定相应办法措施，赋予责权，有相应的处罚权力。在佛协的统一领导下，统一管理，统一行动。维护教内权益，维护佛教形象。比如福建福鼎太姥山平兴寺，平兴寺在界诠法师的带领下创办普隐学堂，发扬佛教优良传统，弘传南山律学。注重僧伽教育和接

[612] 续 63, no. 1244, p. 373c5-7。

引在家居士的弘法事业，每年夏安居时有五六百人之多，大家都为了一个共同目标——另正法久住，提高自身素质。平兴寺在寺院管理方面恪尊百丈家风，日常行事分为营事组、羯磨组、法仪组、教务组、咨询组等分工合作，有条不紊，和合共住。制作相关戒律典籍以供教学，普及佛法知识，广宣法音于四海，让更多人走向正知正见。[613]所以平兴寺为例的还有很多，即不失传统的清规戒律管理，又能够合理适应当今社会的发展变化需求。

## 第三章 结语

综上所述，随着二十一世纪跨越新时代的进步，佛教的发展，当然也不例外，《百丈清规》结合当代众生的条件，社会状况来建立适合于当时的管理体系。尽管现在在实施方式上存在差异，然而都以戒律为核心的原则。寺院管理是多元化，复杂化，所以在探讨当代佛教的管理的同时依然也要紧密围绕着戒律的宗旨为纲领。佛教讲：“人能弘道，非道弘人。”[614] 加强对僧教育的投入，鼓励寺院借助网络平台进行弘法，关注并解决社会养老和临终关怀服务问题，强化对寺院财务管理的监督和支持，鼓励更多的义工参与到寺院管理中来，才能更好的为信众提供实际的服务。纵观古今佛教的发扬至今有如此壮观的局面，那都是与历代的祖师大德的辛劳远远分不开的。所以，要想把佛法的精神发扬开来，使佛教的根本日渐强大，就一定要时刻谨记原中国佛教协会会长赵朴初的殷切教诲：“中国佛教的发展当务之急是，第一是培养人才，第二是培养人才，第三还是培养人才。”[615] 因此要培养具备精湛佛学知识的人才队伍，不仅要传播佛法理念，还要不断完善佛教管理机制，努力和探索，一定可以为僧教育、佛教弘法、社会福利等方面的发展做出更加积极的贡献，使佛教与社会相适应，造福人类。同时，寺院作为我国传统文化的重要载体，承载着丰富的历史底蕴和信仰价值，所以需要让更多人认同并积极参与佛教事业，唯有如此，佛教的传承才能永续不断，如同灯火般照耀无尽。

[613] 太姥山平兴寺寺院简介 www.pxs.cn。

[614] 《法演禅师语录》卷 3，大正 47, no. 1995, p. 663b4-5。

[615] 宽昌 <难忘赵朴老“知恩报恩”的教诲>，《佛教文化》，第 2 期，2020 年。

## 参考文献

**主要略语：**

续 =《卍新纂大日本续藏经》。引用出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，（如：续 78, no. 1553，p. 420a4-5）。

大正 =《大正新修大藏经》。引用《大正新修大藏经》出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，(如：大正 30，no. 1579，p. 517b6-17）。

印 =《印顺法师佛学著作集》引用出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺（如，印 30, no. 1567, p. 30a4-5）。

太虚 =《太虚大师全书》。引用出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，（如：太虚 12，no. 7，pp. 1016a12-1017a1）。

《大正新修大藏经》、《卍新纂大日本续藏经》的资料引用是出自中华电子佛典协会（Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称 CBETA）。在线（2023）：cbetaonline.dila.edu.tw/zh/


**一、经论原典：**

《大乘本生心地观经》大正 03, no. 159。

《大方广佛华严经》大正 10, no. 279。

《四分律搜玄录》续 41, no. 732。

《四分律比丘戒本》大正 22, no. 1429。

《百丈清规证义记》卷 7，续 63, no. 1244。

《阿弥陀经疏钞演义》续 22, no. 427。

《法演禅师语录》卷 3，大正 47, no. 1995。

《建僧大纲》 大正 17, no. 9。

《涅槃经》大正 40, no. 1804。

《敕修百丈清规》 大正 48, no. 2025。

《虚堂和尚语录》大正 47, no. 2000。

《禅苑清规》 续 63, no. 1245。

**二、现代著作：**

《太虚全集》太虚 14, no. 7。

《太虚大师年谱》印 13, no. 13。

《太虚大师全书》 第 17 册。

朱哲《巨赞法师全集》第二卷，社会科学文献出版社 2008 年 5 月版。

《教制教典与教学》印 21, no. 21。

释能融《律制、清规及其现代意义之探究》，法鼓文化，2003。

《慈航大师纪念集》(下)，大乘精舍印经会 1998 年 9 月出版。

**三、期刊论文：**

《中国人口变动报告 2020》，中国国家统计局，2021 年 5 月 1 日。

段基亮《寻找中道的寺院管理模式》，广东佛教，2006 。

宽昌 <难忘赵朴老“知恩报恩”的教诲>，《佛教文化》，第 2 期，2020 年。

**四、网络：**

太姥山平兴寺寺院简介 www.pxs.cn。

《佛光教科书》《戒律清规》www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_schbook.aspx。

# 管窥“觉意三昧”以智者《释觉意三昧》为中心

名字：释能雄

指导老师：朱晓宁博士

**摘要**

“觉意三昧”是佛教中重要的修行法门之一，其基本语义在不同经论中有所变迁。本文以智者大师的《释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧》为中心，倒溯“觉意三昧”的学理演进，在此基础上，重点阐明智者大师笔下“觉意三昧”的核心内涵，同时厘清“觉意三昧”的方便行及其“四运心”的具体观修方法。

**关键词：**觉意三昧 七觉意 般若正观 四运

## 第一章 觉意三昧之语意推演

### 第一节 从“觉意”到“觉意三昧”之转向

“觉意”一词并非智者大师创见，早在佛陀时代就已强调“觉意”的重要性，如《中阿含经》卷四十七〈心品三〉云：“不修七觉意，不得无上正尽觉，尽苦边者，终无是处。”[616]然而，此“觉意”的意涵仅仅是定位在“七觉分”中：

谓七觉意：念觉意、择法觉意、精进觉意、猗觉意、定觉意、喜觉意、舍觉意。[617]

很显然，《阿含经》中虽然有提出“七觉意”，其重心主要围绕依于“念、择法、精进、猗、定、喜、舍”七种次第修持的方法而获得“觉意”。在《普曜经》卷 1 中云：

示圣慧永无闇蔽，道业纯淑，意止、意断、神足、根、力、觉意、道业，寂然止观，普备一切诸佛道品。[618]

经中讲到三十七道品，其中“觉意道业，寂然止观”此觉意即是七觉意，修觉意之法，可灭诸烦恼，能得寂然止观。此经中又说解真谛法，觉意法门。所以在早期诸经中

[616]大正 1，no. 26, p. 724, b23-24。
[617]大正 1，no. 1, p. 59c26-27
[618]大正 1，no. 186, p. 484a10-12

“觉意”乃觉一切诸法之意。在后来《般若经》中说“云何名觉意三昧？住是三昧，诸三昧中得七觉分，是名觉意三昧。”[619]说明觉意三昧是以觉意而谛观诸法实性，寂然修习止观而安住在三昧中，令成觉意三昧力，再依此三昧力修习诸种三昧而成就七觉支功德。由上可知，七觉意以觉意为体性，觉意乃是觉悟诸法实性之意。而“觉意三昧”这个完整概念的出现就是肇始于《光赞经》、《般若经》中，如其所言：“菩萨摩诃萨欲入觉意三昧，当学般若波罗蜜。”[620]此处还有一点不能忽略，欲入觉意三昧，当学般若。前面讲到觉意三昧以觉意而谛观诸法实性，而七觉意以觉意为体性，那能观照的唯有“智慧”。在《大乘广五蕴论讲记》卷1中云“云何慧？谓即于彼，择法为性。”[621]又云“择法者，谓于诸法自相、共相，由慧简择，得决定故。”[622]其实阿含时期七觉意中的“择法觉支”就是以“慧”为体。在《杂阿含经》中又云“有择善法、择不善法。彼善法择，即是择法觉分，是智是等觉，能转趣涅槃。”[623]不难看出，七觉意本身是通向觉悟之义，七觉意以觉意为体性，而七觉支里的“择法觉支”才是通向觉悟的关键，它是以“慧”为体，且择法觉支是智，能趣涅槃。在《大乘阿毘达磨杂集论》卷10中说“择法者是自体支，是觉自相故。”[624]也就是说七觉支的自体是择法觉知，择法是觉的自相。所以七觉支的自体相又是择法，而择法的以智慧为体，换言之七觉支是以智慧为体，而《般若经》中讲欲入觉意三昧，当学般若，就是以智慧入觉意三昧。所以后来，龙树菩萨将其解为“觉意三昧者，得是三昧，令诸三昧变成无漏，与七觉相应；譬如石汁一斤，能变千斤铜为金。”[625]在这里，龙树菩萨以比喻来说明觉意三昧之殊胜处在于能令诸三昧成无漏性，与此同时，强调一念觉意三昧可与七觉支相应。

可以说，这是“觉意三昧”在修持法上面的一个里程碑的进展。后来被天台祖师所继承，成为修习止观成就道果的重要方法。

## 第二节 “觉意三昧”的语意周延——以天台止观为例

如前所述，台宗祖师继承了龙树菩萨所阐释“觉意三昧”的名义，在此基础上，又加以发挥。如智者大师在定义“觉意三昧”时指出：

[619]大正8，no. 223, p. 252c10-11
[620]大正8, no. 223, p. 233a8-9。
[621] 大正44, no. 42, p. 83a5-8。
[622] 同上。
[623] 大正2, no. 99, p. 191b24-27
[624] 大正31, no. 1606, p. 740c9-10。
[625] 大正25, no. 1509, p. 401, a25-27。

菩萨觉是意故，即得具足三摩提耶？且复诸法无量。何以但对意用觉以明三昧？答曰：觉名照了，意名诸心心数，三昧名调直定。行者诸心心数起时，反照观察不见动转，以是义故名为觉意三昧。[626]

简单说来，行者在面对心、心所法生起，能够反照观察而不见其生灭时，即能证得“觉意三昧”。值得一提的是，台宗祖师对其所用的名称有所不同。如慧思大师依《首楞严三昧经》等经从如来藏系的角度解为“随自意三昧”，即随时以智慧对心念进行层层深入地拣择观照，达于正定，认识实相。在智者大师看来，“随自意三昧”即“意起即修三昧”。值得注意的是，智者大师一方面继承“觉意三昧”的意涵，一方面又在《摩诃止观》中将其释为“非行非坐三昧”。

无论是“随自意三昧”还是“觉意三昧”或是“非行非坐三昧”，在智者大师看来，“虽复三名，实是一法。”同样的说法也出现在湛然大师的《止观辅行传弘决》中：“随自下二名既是觉意异名，其名虽殊义同觉意。”[627]在智者大师看来，觉意三昧实际上是一种观心法门，如他在《释觉意三昧》中明确指出：“所有观行法门，终至极果通名七觉意，亦名观心相。”[628]既然所有观行法门都可名为“七觉意”，也正因此，“随自意三昧”、“非行非坐三昧”的名称虽然与“觉意三昧”不同，但依然可列称为“觉意三昧”之义。

“觉意三昧”作为一种观心法门，其前行方便也应当与“心”的观修相对应，根据智者大师的说法，可将“觉意三昧”的前行方便归纳为两点：其一、发誓愿。修习禅定的发心一定要正，这是天台宗的门风，慧思大师和智者大师都非常重视止观的正发心，行者要在主观上有修法的迫切愿望。

可知修此三昧俨然具足自利利他之菩萨行法。凡夫当下就具佛性，要有这种信心，意识到自己本来佛性不增不减，此意就是佛意，究竟生信，毫无疑问，深信不疑，如如不动，即可点石成金，就是“觉意三昧”。

其二、三昧行者要用六度来调御凡夫的妄心：

若行者了知心及一切诸法，皆无所有不生不灭，寂然清净，而能善用六度方便，以自调伏虚妄之心。妄心既息三昧自发，何等为六……行者若不修如上六种向道，清净之心则不堪修甚深三昧。是故欲修觉意三昧者，应须善学如上六度方便。此六方便摄一

[626] 大正 46, no. 1922, p. 621b27-c3。
[627] 大正 46, no. 1912, p. 193c1-2。
[628] 大正 46, no. 1922, p. 622, b28-c3。

切方便，若能善用调伏六蔽粗心令意柔软，然后审谛细心观察入正慧门。是名习学甚深三昧初心方便。[629]

觉意三昧的特征在于利用六度的方便调伏凡夫的虚妄心。若妄心能息，三昧便自然显发。与此同时，智者强调修习每一度时都应与般若空性见相契。认为“以智慧日照心性空”即可破除暗冥。故惟有般若智慧的观照才能真正破除无明烦恼，才能真正做到“觉”意，才能反客为主，转凡为圣。

可见，觉意三昧作为一种“观心”的修习法门，行者修此法门前，必须以“发誓愿”与“行六度”为方便，同时以般若空观为支撑，如此为入道修行奠定基础。

## 第二章 觉意三昧——四运心 心相观门修之要道

《出曜经》卷二十八〈心意品 三十二〉云:

行人观心相者，如彼行人知心根源，适生即灭不使滋长，知念待之进退分别善恶，永劫以来所修行事，是故说曰，行人观心相。[630]

正如智者大师文中所明，如果能深心观察，破意无明，余痴亦皆随灭。那么在经典中所说之心相各各不同且繁杂，行者如何择良枝而栖，这也是智者大师于《释觉意三昧》中画龙点睛之笔。

### 第一节 所观之心相——四运心

智者大师在文中讲到:

是中略明四种心相以为观境，何等为四？一者未念、二者欲念、三者念、四者念已。未念名心未起缘境欲念名心欲起缘境，念名缘境心满住，念已名缘境心满足已谢灭。[631]

大师是将心相概为四种——未念、欲念、念、念已。为何大师于无量心相中但举此四相？四相是从时间流上区分出来的。“未念”是还没有起念头的状态，“欲念”是即将起念头之际，“念”是起念头的当下，“念已”是念头谢去的状态。如此观照一切善恶、六尘、三毒一切烦恼乃至一切行住坐卧、言语饮食世间一切诸法都不离此所说四相之心。因为心意之法本就微细无行无相可把握，也可以说凡夫于此心念的迁流变化的把握认知是一大盲区，想在惯性绵密的心念上用功夫必须有意识去将它分成具体观心的步骤，强名安立“四运心相”。然后依此四相分别以般若正观此四心相不是真

[629] 大正 46, no. 1922, p. 622, c4-p. 623, a4。
[630] 大正 4, no. 212, p. 763, c24-26。
[631] 大正 46, no. 1922, p. 623, a7-11。

实可得的四心相，来达到一相平等的境界，这就是立“意”来观察的善巧之处。这里有人会陷入一纠结：如果说欲念、正念是心有造作起动有所缘境起时，如是观察尚有意义。那未念和念已，是心不缘所缘境上。

大师于修观细微处点出在心猿意马时每个心念起时刹那并非无缘无故，在意识等流的作用下有因果作用，从唯识角度讲即是熏习的“种子”在起现行之前并非突然而起，也非无因而起，是由赖耶种子遇缘而起现行，乃至追溯到十二因缘法流转门中无明缘行，行缘识……因为无明而有一切色心诸法的生起。然无明本空，所生故一切色心诸法亦不可得，而今虽立此未念、欲念、念、念已，亦是为行者在历缘对境时借此假名四心为下手起修处，如此借假修真正是佛法善巧之处。所谓理想界可以保持绝对真理，现实界却有必要开权显实的，佛法活泼性也就在此。

**第二节 觉观之方法——四运推检**

《摩诃止观》卷二云：

约四相分别，谓未念欲念念念已……若能了达此四，即入一相无相。[632]

智者大师认为由众生心的意念之未念、欲念、念、念已四运心，运用“四句推检”作观，来谛观中道实相。这“四句”来自于龙树菩萨的《中观论》，是中观理论的基本思想理路，智者大师以此运用在一念心的四运，加以推检，来证成心性的不可得，毕竟无生义。

就是以无所着的心，来反照心源，推检一念四运心，即谛观一念四心未念、欲念、念、念已。此四念以四句来推，四运推检是以前后念以四句来推，同时又以即离的方式来推，令知心念的不可得。

即于“欲念”心生时，以“灭、不灭、亦灭亦不灭、非灭非不灭”四句推检未念心的识体，来体会四运心相了不可得。此三昧的观心法门是在一念心的欲念、念、念已之中，即于未来心、现在心、过去心中，来体会三心是念念迁灭，本不可得。然后同时反观“未念”也是不可得，从而体会心性毕竟空的中道实相。

从四句推检中的“于未念四句中，观欲念心生皆不可得”来阐释，第一“未念心灭”又分即离来分。从相即来说，如果未念灭，有欲念心生，一念中俱生灭二心，此犯相违过。从相离来说，如果离未念灭，有欲念心生，这样未念心灭，灭掉之法如何能成为余法生起之因，那欲念心生就变成无因过。第二“未念心不灭”，亦从即离来说。

[632] 大正 46, no. 1922, p. 623, a7-11。

从相即来说，如果即未念心不灭，有欲念心生，前念不灭，后念又生，如此即犯无穷过。从相离说，若离未念心不灭，有欲念心生，如此则犯无因过。第三“未念心亦灭亦不灭”从一异来辨。从体一来说，如果亦灭亦不灭体一，有欲念心生，则犯相违过，如此性相违，不应体一。从体异讲，如果亦灭亦不灭体异，有欲念心生，时犯不定过，若各能生欲念者，那应二欲念生。第四“未念心非灭非不灭”从“俱有、无”来明，若非灭非不灭俱有，有欲念心生，则犯相违过。若非灭非不灭俱无，欲念心生则犯无因过。

智者大师在上面四句推检“于未念四句中，观欲念心生皆不可得”的阐释之后，又反转方向，则“还约欲念心生四句转观，观未念心灭不可得”。前面“于未念四句中，观欲念心生皆不可得”，是在欲念心生念念迁灭不可得其实性，四句推检反观未念的识体应该是中道实相，不落入四句推检的生灭分别心。现在，倒转其方向，“还约欲念心生四句转观，观未念心灭不可得”，则是就欲念心生也加以四句推检，反观未念心灭也是不可得的。此处举“欲念心生”为例，然“念、念已”推检道理是一以贯通的。

即是经过四句推检的思辨后，理解此未念和欲念的实际都是不可得的中道实相。继而在欲念之时，行者观照念之开展都是不可得的心体所展开——“湛然清净”。而其未念的识体与则是与中道正慧念念相应——“心心寂灭”。如此前者的假谛与后者的空谛，皆自然流入涅槃海中。

## 第三章 观门之作用——自净其意

智者大师将“四运推检”归为“正观”，接着他又将正观分为“总观”和“别观”。所谓的总观乃是观察行人还没有大方便力，所以先于坐中照了心意。所谓的别观正如文中所说:

若行人方便善巧能一切处中常得用心，是历别观于心意，复次行者欲入三昧，要先于坐中而观心意，然后亦当一切处中悉观心意。[633]

上文中说如何于一切法、一切时、一切处，做到随所起处而观察之，恒常修习。智者大师将四运推检用于“外六作”即，行、住、坐、卧、作作、言谈，及“内六受”即，眼受色、耳受声、鼻受香、身受触、意受法。具体说来，如行时分未行、欲行、行、行已。眼受色时，分未见色、欲见色、见色、见色已，如此一一谛观前后两种心相的关系。[634]附带一提的是，智者大师还特地分别做《观心诵经法记》[635]、《观心食法》[636]中细讲如何于修行微细处，哪怕只是在随文诵经亦或吃饭时应该如何以般若中道来观照当下的心念。将四运心贯穿于修行的时时刻刻，使行者更易于用功。

虽说从意处下手观修是善巧之法门，但是善巧处亦是深细处，所以“觉意三昧”入观门亦是最关键处也是最需要吾人修行用功处，以般若正见来观此“四运心”，一定要不断反反复复且深且细在在处处去观修。佛法讲诸恶莫作，众善奉行，从何处行？乃“自净其意，是诸佛教”，所以烦恼起处“意”之下手起修，是为最善巧方便处，当然佛法正见定是在般若正慧的摄持下来修之，方能向究竟佛果趋进，若无般若正慧引导，“意”之幻想出来的休息境可能又是另一个烦恼的纠缠处。世间现见多有修禅修定者，但若执有一可得法，众将困于有得之三界。若以有所得心修之禅定欲得究竟佛果，终无有是处。

[633] 大正 46, no. 1922, p. 624, c4-7。
[634] 同上。
[635] 大正 55，no. 912, p. 687, b10-p. 688, b19。
[636] 大正 55, no. 911, p. 687, a6-22。

## 第四章 结语

综上所述，“觉意三昧”在学理上有所变迁，从阿含时代到般若时代是“觉意”到“觉意三昧”的转化，智者大师所著的《释觉意三昧》从名义、修法以及其作用进行了阐扬。本文通过以“觉意三昧”为中心，梳理了其发展历程，同时基于智者大师的视野，浅析其具体意涵。也因此明了“意”的重要性，望吾辈后生能于“意”随顺观察，久习淳熟，念兹在兹，踏实笃行!

## 参考文献

### 主要略語

大正=《大正新修大藏经》。引用《大正新修大藏经》出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，例如：(大正 30, no.1579, p. 517b6-17)。

续 = 《卍新纂大日本续藏经》。引用出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序，例如：（续 78, no. 1553, p. 420a4-5）。

《大正新脩大藏经》及《卍新纂大日本续藏经》的资料引用是出自中华电子佛典协会 Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称 CBETA）。线上（2023）：cbetaonline.dila.edu.tw/zh/


（一）经论原典

《大智度论》卷 47，大正 25, no. 1509。

《中阿含经》卷 47，大正 1，no. 26。

《杂阿含经》卷 10，no. 1。

《摩诃般若波罗蜜经》卷 3，大正 08, no. 223。

《观心诵经法记》卷 1，续 55, no. 912。

《观心食法》卷 1，续 55, no. 911。

《止观辅行传弘决》卷 2，大正 46, no. 1912。

《出曜经》卷 28，大正 4, no. 212。

《普曜经》卷 1，大正 1，no. 186。

《释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧》卷 1，大正 46, no. 1922。

《大乘广五蕴论讲记》卷 1，大正 44, no. 42。

《大乘阿毘达磨杂集论》卷 10，大正 31, no. 1606。

（二）现代论典

智军《天台觉意三昧的特色》，《法光杂志》，台北：第 68 期，1995。

杨丽莉《释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧之研究》，嘉义：南华大学，硕士文，2002。

释宽慧《天台智者大师觉意三昧之研究》，嘉义：南华大学，硕士文，2003。

松居恭示《天台大师智顗の「觉意三昧」に于ける佛性说に关する一考察》，盐入良道先生追悼文集《天台思想と东アジア文化研究》，东京：山喜房佛书林，1997。

# 论师资相摄对僧团发展的重要

名字：释妙果

指导老师：释真禅（博士）

**摘 要**

随着社会的进步，佛教文化已深深融入中华大地，影响着人类文明的发展。法赖僧弘，佛教僧团作为承载佛教文化发展的主要载体扮演着越来越重要的角色，如此学术界及教界中有越来越多的人关注佛教的师资教育问题。师资相摄是佛教教育的一种传统方式，即师徒之间的相互关照、教导和传承，是佛教僧团发展的基石。在佛教中，师资相摄体现了僧团内部的团结、和谐与互相支持，对于僧团的稳定和发展具有重要意义。当今网络信息时代，整个社会都处于一种快节奏的生活方式，佛教僧团也是社会中的一份，处于如此的社会大环境下，教界内不免会出现一些师资混乱、滥收徒众、教育失衡、争名夺利等不如法的现象。这些现象不仅有损于僧团、僧人个体的修为，而且影响整个佛教在社会的公众形象，更会影响佛教未来的发展与弘扬。针对于此，本论文将从以下几个方面探讨师资相摄对僧团发展的重要:

1、何谓师资：明确认知师资之名义，才能对号入座。作为师长要具备师长的资格，而作为弟子的也必须符合弟子的条件。如此师资则不会混乱，避免滥收徒众，僧团的基层得以保障。

2、师资互摄：僧伽教育的启迪、僧格的建立和僧团制度的完善是健康僧团发展的保障。具德的善知识不仅能给予弟子安身的资财保障，更能以佛法长养其修道的法身慧命。在教学相长和财、法两济中，“师”与“资”如父如子，互相关照，互相成就、和合增上。如此师长与弟子双向的互动与反馈，促进僧众的共同进步，提高僧团的整体素质。师徒之间相互关照和支持有助于增强僧团成员之间的凝聚力。有鉴于此，如法的师资相摄是僧人教育的最好借鉴。

3、师资相摄之功用：师资相摄是佛法传承的重要途径，可令正法久住，令僧团健康发展。如此僧人在淡泊名利的实修中默默地维护着佛教与社会的和谐发展。

总之，本论文应用文献分析法通过阐释何谓师资、师资互摄，以及师资相摄之功用论述师资相摄对僧团发展的重要。僧团承载着佛教的形象，僧人肩负着佛法的弘扬和发展，而师资相摄是僧团健全以及僧人僧格完善的保障。加强师资相摄的践行，培养更多有道德、有智慧、有能力的僧人，对于推动佛教事业的发展具有重要意义。

关键词：**师 资 师资相摄 戒律 僧团**

## 第一章 序 论

当前佛教界中出现的一些不如法现象，大多数是因为佛弟子对戒律的疏忽所导致，造成这种现象的根本原因是“师无率诱之心，资缺奉行之志”[637]。因此，作为一名佛弟子应该学习戒律，了知佛弟子的行为规范，践行师资相摄法，以广大遗教，令正法久住。

## 第二章 何谓师资

法赖僧弘，懂得奉师之道，摄资之要，方可使僧格日渐完善，令僧宝绵延，正法久住。

### 第一节 师

师之名义，世出世间都有解析。从广义上讲，师为泛称，凡是人格、知识、经验上有所特长的即可尊之为师。韩愈在《师说》中如此定义：“师者，所以传道、授业、解惑也。”[638]

佛教中对师长的定义不仅含括前者而且具有超世间性。《宝积论》中说：“师长者，若能助益长秀圣者。”[639]《四分律行事钞资持记》卷一云：“师通多种，今局二位：一、得戒和尚[640]；二、依止闍黎[641]。余并一席作法，不论相摄。”[642]

[637] 大正 40, no.1804, p.30c23-24。

[638] 吴调侯 吴楚材 编《古文观止》岳丽书社出版,2000 ,506 页。

[639] 大正 54, no.2127, p.265c1。

由此而知，师之名义，约世间乃传承道统、教授学业、为学人解答人生疑惑之尊称；约出世间，佛教中的师长乃具足福慧之德行，导人趋向于解脱；约律中师资相摄之师，则指和尚及替补和尚位的依止阿阇黎，以戒定慧三学教诫弟子。

## 第二节 资

资原意为资料、材料，即作为师者教导之材，意指受教之弟子。[643]

《释氏要览》卷一中释义：“资者，取法，助发己身行解故。”[644]

取法，约师长与弟子的关系。从能学的角度而言指的是弟子取学于师，助长开发自身的解悟，进而践行。从受学的角度来说是师长所施教之资材。又云：

弟子，梵云室洒。此云所教，旧云弟子。《南山钞》云：学在我后，名之弟；解从我生，名之子。即因学者以父兄事师，得称弟子，又云徒弟，谓门徒弟子略之也。[645]

此约受学前后命名为弟子。学在师后，从师而受教。弟子知见的熏陶、受持、建立均为师长之功，故弟子事师如父如兄。

总之，资即是弟子，是师之教材，解从师生，禀承师德。

---

[640] 和尚，或和闍。《羯磨疏》云：自古翻译多杂蕃胡，胡传天语，不得声实，故有讹僻。传云：和尚梵本正名邬波遮迦。传至于阗，翻为和尚。传到此土，什师翻名力生。《舍利弗问经》云：夫出家者，舍其父母生死之家，入法门中，受微妙法，盖师之力。生长法身，出功德财，养智慧命，功莫大焉。又和尚亦翻近诵，以弟子年少不离于师，常逐常近，受经而诵。《善见》云：和尚外国语，汉言知有罪知无罪也。《明了论本》云：优波陀诃翻为依学。依此人学戒定惠故，即和尚也。义净云：邬波陀耶，此云亲教师。由能教离出世业故。

[641] 阇黎，或阿祇利。《寄归传》云：梵语阿遮梨耶，唐言轨范，今称阇梨讹略。《菩提资粮论》云：阿遮梨夜，隋言正行。《南山钞》云：能纠正弟子行故。《四分律》明五种阿阇梨：一、出家阿阇梨，所依得出家者；二、受戒阿阇梨，受戒作羯磨者；三、教授阿阇梨，教授威仪者；四、受经阿阇梨，所从受经，若说，乃至四句偈；五、依止阿阇梨，乃至依住一宿者。和尚及依止，多已十夏者为之。上四师皆多已五夏者为之。

[642] 大正 40， no.1805， p.227a3-4。

[643] 电子版《佛学辞典》V3.7.33(build:196)版 《佛光大辞典》。

[644] 大正 54， no.2127， p.266a6。

[645] 同上， p.266a15-19。

## 第三章 师资相摄

相摄，指师徒彼此之间相互摄受。唯有师资皆符合条件时，僧团才准许剃度仪式。剃度之后师资之缘方能正式开启，在此后的漫漫修行路上，皆赖于此二者之间的互相提携摄受。如法的师资相摄维系着健康僧团的发展。

### 第一节 弟子依止法

初入佛门者，对于戒律的开遮持犯以及心智的开发，皆还处于懵懂状态，需要师长的诱导开示，法身慧命才得以开启。日常修习中师与资彼此相摄，具体行持法在《师资相摄篇》中，共列出十种依止正行：其中七种是师资共行法，三种是弟子别行法。

#### 一、师资共行法

师资共行法，即师资之间互相必须所行之法，《师资相摄篇》中如此阐明：

初中七法者：一、众僧与师作治罚，弟子于中当如法料理，令和尚顺从于僧，设作令如法，不违逆求除罪，令僧疾与解罪；二、若和尚犯僧残，弟子当如法劝化，令其发露已为集僧，作覆藏六夜出罪等；三、和尚得病，弟子当瞻视，若令余人看，乃至差若命终；四、和尚不乐住处，弟子当自移，若教人移；五、和尚有疑事，弟子当以法以律如法教除；六、若恶见生，弟子教令舍恶见住善见；七、弟子当以二事将护：法护者，应教增戒、增心、增慧，学问诵经；衣食护者，当与衣食医药，随力所堪为办。[646]

此七种共行法，即师徒之间任何一方被僧治罚、或犯僧残、或得病、或不乐住处、或有疑事、或生恶见、或法财贫乏，那么另一方都要承担起帮助直至解决困难的责任。此七种共行法可划分为修行与生活两方面。

[646] 大正 40， no.1804， p.31b21-c7。

在佛法修行的路上，弟子亦有责任督促师长如法如律，如第一法、第二法、第五法，第六法。若师长犯戒，大众僧对师长作羯磨法与治罪，弟子要依律如法料理，令师长能顺从大众僧的惩罚，并积极请大众僧为师长解罪。若师长犯僧残罪，弟子应该如法劝诫师长发露忏悔，并替师长召集大众僧作羯磨法忏悔并除罪；若师长在佛法上有疑问，弟子若有能力亦当依法依律为师解答疑惑；若师长起诸邪知邪见，弟子还应当方便谏劝令其舍恶向善。

在生活上，弟子应尽心尽力照顾师长的生活起居，如第三法、第四法。师长生病时，弟子应殷勤探望照顾疗理汤药，若是自己没有时间或有其他事缘无法照顾，应当请他人代为照顾，直到师长病好或命终。若师长不能安住于某个地方，弟子应随师一起迁往他处，若有三宝事不能随师行，则要安排可靠之人陪往他处。第七法是总明弟子应在财法两方面护持师长，在法义上弟子亦应督促师长增进戒定慧三学；在生活上应照顾师长饮食起居乃至汤药，一切皆随己之力尽量供给。通过师徒之间这样的彼此相助，弟子的慈悲心、包容心、处理事务的原则方法及做事的善巧方便，皆得到了全面的培养，逐渐建立起弟子的如法僧格。

**二、弟子别行法**

弟子别行法是弟子对师长必须行的三种别法：即白事离过法、受法法、报恩法，这三种法单从弟子一方来说，故名别行。

（1）白事离过法：弟子凡有所作事，都应当具足威仪合掌向师长禀白，听取师长的意见。如《师资相摄篇》云：

《五分》，欲行前要先二三日中白师令知，唯除大小便、用杨枝不白。《十诵》中一切所作皆须白师，唯除礼佛法僧……《四分》多种：或出界、或与他物、或受他物、及佐助众事，并须白师。[647]

[647] 大正 40， no.1804，pp.31c18-32a7。

由此可知，弟子除洗脸、刷牙、入厕、礼三宝日常生活小事可以不须白师外，其他事皆须禀白师长，令师长知晓。弟子刚入佛门，慧力尚浅，还未能辨别人事的如法还是非法，须师长为其衡量可行与否。

（2）受法法：即弟子接受师长法义上的教导。弟子对佛法的启蒙皆来自于师长，应日日从师学习，通过日积月累，逐渐树立起对佛法的正知正见，受法的过程就是法身慧命的长养阶段。律中规定弟子要每天三次进师长房间聆听教授。如《师资相摄篇》中云：“彼当清旦入和尚房中，受诵经法、问义。”[648]

⑶ 报恩法：即弟子为师长做生活中的杂务，以此报答师长的教导之恩。如《师资相摄篇》中说：

> 《四分》云：清旦入房除小便器，白时到等。应日别朝、中、日暮三时问讯和尚，执作二事劳苦，不得辞。[649]

弟子应早中晚三时问候师长，为师长做种种杂务，如倒大小便、洗脚、搞卫生等。为师执劳，一是可以调伏弟子的我慢心；二是报答师恩，行身供养，培植福报；三是护持师长，令师长久住世间，可长时受师教化，乃至具有护持三宝，令正法久住之意。又云：

> 弟子事师有五事：一、当敬难之；二、当念其恩；三、所有言教随之；四、思念不厌；五、从后称誉之。[650]

弟子对师长应具有敬畏、感恩之心，不可观师长的过失，以免错会师长之良苦用心，而造毁谤师长之过失。

总之，弟子当用五种事师的正确态度，践行弟子的别行法。

---

[648] 大正 22, no. 1428, p.801c5-6。

[649] 大正 40, no. 1804, p.32a9-11。

[650] 同上, p.31a9-11。

**三、依止开遮**

成就弟子是一个很漫长的过程，直到有能力离开师长独自修行时，度僧行法才算圆满。对于弟子什么情况不离依止，什么情况下开许离开师长独自修行，在律中有详细的说明。

（1）资须依止（遮）

在《师资相摄篇》中列出十种因缘弟子不得离依止:

> 和尚命终；和尚休道；和尚决意出界；和尚舍蓄众；弟子缘离他方；弟子不乐住处更求胜缘；未满五夏；不谙教网；或愚或智；不诵戒本。前之七人未满五夏，故须依止，若满不须。后之三人位过五夏，要行德兼备便息依他。[651]

此中前七条是弟子未满五夏，不可以离依止，但由于和尚的四种因缘和自身的三种因缘，不能与师同住，只得另请依止师。后三条是弟子虽过五夏，但行德不备，不能解知律相的开、遮、持、犯，不能成办比丘、比丘尼僧事，故不能独自修行，需要依止师。以上十种因缘，任何一种皆不能离师。

律中在请依止的期限上也有严格的要求，《师资相摄篇》中说：“有好师乃至一夜不依止得罪。”[652]《五百问》中明确阐释了不依止的过患“若不依止饮水、食饭、坐卧床席，日日犯盗。”[653]当谨慎行之!

（2）开资不依止

佛陀制定弟子在五夏未满以前，或满而不能自立之时，不得无依止而住。但若有特殊因缘，可开弟子离依止住。在《师资相摄篇》中列出八种可离依止的因缘:

> 一、乐静；二、守护住处；三、有病；四、看病；五、满五岁以上行德

[651] 大正 40， no.1804, p.31b2-17。

[652] 同上, p.32a29-b3。

[653] 同上，p.32b3-4。

成就；六、自有智行，住处无胜己者；七、饥俭世无食；八、行道称意所。[654]

此中二、三、四、七是弟子因障缘生起不能依止师长而住，其还未具足独立的自修能力，即使去他处，若有因缘还要另寻依止；一、五、六、八是弟子已经具足智慧，通达戒律的开遮持犯，可以离师独修。以上八种因缘，随具一种，即可离依止。

综上所述，有十种因缘不能离依止，有八种因缘可以离依止。此中离依止与不可离依止，都是以是否通达戒律开遮持犯为标准。这也是完善僧格，能否成办僧事，进入出家规范的衡量标准。

## 第二节 师摄授法

刚出家者，始入佛法正途，弟子通过师长的摄受，在佛法大海中不断熏陶，逐渐调伏烦恼习气，使心行和佛法相应，培养僧格。

### 一、摄授法

弟子如法事师，师亦应当如法摄受弟子，师资相摄义方成就。为师者当以正确的发心摄受弟子，不可仅仅为了名利或照顾自己而剃度弟子。故《师资相摄篇》明确指出：

师度弟子者，不得为供给自己故度人出家者得罪。当使彼人因我度故，修诸善法得成道果。[655]

为师者应当发慈悲心，使弟子借己之度化得解脱证道果，而不是单纯的为了有人能供己所需，侍奉生活。师长度弟子的发心极为重要，弟子初入佛门对佛法尚无认知，犹如一张白纸。师长书写的第一笔决定了弟子一生的修行方向，所以为师者应当每天教授弟子三藏教法，如《师资相摄篇》中说：

[654] 大正 40, p.31a23-29。

[655] 同上, no. 1804, p.31a14-16。

日别三时，教三藏教法。不能广者，下至略知《戒经》轻重、阴、界、入义。若受经时、共诵时、坐禅时，即名教授。若不尔者，下至云：莫放逸。[656]

为师者每日早、中、晚三时都要教诫弟子经、律、论三藏之教法。若师长没有通达三藏的能力，最少也要让弟子大略知晓戒律的开遮持犯以及佛教一些基本教理，如五阴、十二入、十八界等。开示无我之理，或者教授经典，令弟子修习诵经、坐禅，最低限度也应每天告诫弟子“莫放逸”，令其精进修行办道。若弟子遭遇国家法律制裁或被强人绑架等，为师者要尽力去依法律程序办理，或筹集赎金救护弟子，如《师资相摄篇》云：

弟子为王难，师必经理。若贼抄掠等，觅钱救赎。不者获罪。[657]

诸如此类的未预知事情发生时，师皆要以慈悲爱念之心去帮弟子解围，一方面令弟子生惭愧心，改过前非；另一方面可以增进师徒之间的道亲与信心。

师长以法食摄受弟子，有四种情况，如《师资相摄篇》云：

和尚有四种：与法不与食，应住；与食不与法，不应住；法食俱与，应住；法食俱不与，不应住，不问若昼若夜应舍去。阿闍梨亦尔。[658]

此中说明应住两种情况：师有法有食乐住，身心安乐，成办道业；有法无食苦住，饮食住宿环境条件差，但有法可以学。不应住两种情况：有食无法或无食无法，此两种情况弟子可离师而去另寻依止。

由此而知，师摄受弟子要有正确的发心，要有慈悲心，要具备财法二食。

[656] 大正 40, p.32c17-20。
[657] 同上，p.33a7-8。
[658] 同上, pp.33c29-34a3。

## 二、呵责法

弟子在日常生活中犯过失，为师者当及时给予相应的制罚与呵责，使其改过而增进道业。对于师长应具有的呵责态度及所说言辞，律中亦有严格的要求，不可以随自己喜怒哀乐的情绪而发泄给弟子，也不可以杖打或粗语呵责。师长应心怀慈悲，先分析事情原委及过失轻重，再当面指出弟子的过失，以严肃的表情、诚恳的语言，耐心地批评教育，使其心悦成服，方能止恶行善。《师资相摄篇》中以五事呵责弟子:

佛令五事诃责：一、我今诃责汝，汝去；二、莫入我房；三、莫为我作使；四、莫至我所；五、不与汝语。[659]

此中让弟子离开并非师长本意，而是师长的善巧方便，目的是为了折服弟子，令弟子心生怖畏，从而改正前非。师长不许弟子为己作务、不与弟子说话，目的皆是为令弟子反观内省，并非师长瞋心所使。待弟子改过忏悔后还可事师如故。师长在呵责弟子时，应当考虑弟子的心态及心理承受能力。应进退适宜，抓住适当的时机因缘，应机施教。作为弟子在犯过后被师长责罚时，应听从师长教诲，真心忏悔。弟子有过时，师长应及时给予相应的治罚，若置而不问，师长则结重罪，如《师资相摄篇》中说:

但有过者准合依罚，置而不问师得重罪。《善戒经》云：不驱谪罚弟子，重于屠儿旃陀罗等。[660]

由此而知弟子犯过时，师长应及时呵责，令其识罪忏悔，忏悔即清净。只有师长严格的教育，才能培养弟子优良的僧格。

总之，师长要有正确的态度，如法的方式方法，对弟子所犯过失给予及时的惩罚与呵责。令弟子识错改过增进道业，铸造如法僧格。

[659] 大正 40， no.1804，p.33b14-18。

[660] 同上, p.33a21-26。

综上所述，师以法、食二事摄受弟子，弟子有错要及时教导呵责。体现了佛法教育的人性化，也是对刚出家者僧格的建立和正见的增上，更具针对性和负责任的表现。如此能令僧人完善僧格，僧团健康发展。

## 第四章 师资相摄之功用

随着佛教的发展及佛教团体的壮大，必须要有一套完整的僧团制度规约，来维护僧团良性有序的发展，而佛陀所制定的“师资相摄法”就是僧团最好的管理制度。师资相摄可令正法久住，令僧团健康发展。

### 第一节 令正法久住

毘尼住世能令正法得久住，如《毗尼止持会集》卷十三中引《善见律》云：

> 下至五比丘解律在世，能令正法久住。若中天竺佛法灭，边地有五人受戒。满十人，往中天竺，得与人具足，是名令正法久住。如是乃至二十人得出罪，是名令正法久住。[661]

可见，令佛法久住的衡量标准是戒律，五比丘能懂开遮持犯，即能成办比丘事。十人僧即三师七证，可为沙弥授比丘戒，令僧种不断，法赖僧弘，即令正法久住。二十僧能为犯二篇罪的比丘忏罪，忏悔即清净，不忏悔罪益深。佛有两种健儿，一是持戒清净无犯；二是犯后如法忏悔，忏悔后则戒体清净。僧人个体清净，僧团就清净，能如法成办僧事则令正法久住。又云：

> 持律有六德：一者守领波罗提木叉；二者知布萨；三者知自恣；四者知授人具足戒；五者受人依止；六者得畜沙弥。若不解律，但知修多罗、阿毗昙，不得度沙弥，受人依止。以律师持律故，佛法住世五千年。[662]

[661] 卍续 39, no.709, p.455c16-21。
[662] 同上, pp.455c21-456a1。

持律六德涵盖了整个僧团的运作，无论是个人的修为还是僧种的延续，乃至僧团的成办事务，都离不开戒律中止作二持的权衡。若不解律，虽经、论讲得头头是道，但“不得度沙弥，受人依止”。由此而知，师长能否有资格成就弟子出家，约师长是否懂得戒律而来衡量的。

总之，毘尼住世能令正法久住，而师资相摄是令正法久住的具体践行。

**第二节 令僧团健康发展**

僧团承载着佛教的兴衰与发展，合格的僧人是僧团清净的保障，师资相摄则是合格僧人的孕育之处。

唯有师资合法、教授如法，才能教育出合格的弟子。时下僧团中出现一些弊端,许多人只喜欢广收徒众，而不知如何教育。结果造成僧人素质下降,僧团混乱，佛教蒙羞的局面。济群法师在《佛教的师资问题》中说:

> 时下僧团出现一些弊端，其中最为严重的即是滥收收徒众。许多人剃度沙弥,不讲究原则，不负责教育,闹得师不师,资不资,以致僧团失去纯洁,僧人素质下降,造成了当前这种混乱的局面。[663]

法师明确指出当今僧团混乱的现象是因为滥收徒众，就是没有按照律中所规定的条件审核初出家者。比如比丘尼最初是依八敬法出家，而非依佛陀或比丘出家。比丘尼剃度的对象只能是女众，比丘所剃度的对象也只能是男众，男女二众是不能互相混淆，由跨越性别的师长剃度出家。因为新出家的弟子需要长期跟随师长共住在一起，接受其言传身教。男女众在果报体上有区别，所以在戒律中也有严格的界限规定。比丘只可以为女众作羯磨阿闍黎和教授阿闍黎，因羯磨阿闍黎和教授阿闍黎都只是一席作法之因缘，所以即使是具备师长资格的比丘，也是不可以做女众的和尚。

[663] 济群《佛教的师资问题》DOI:10.16805/j.cnki.11-1671/b.

完整的僧伽教育必定包含着言教和身教，言教可以直接说理开导，而身教则是言教最好的诠释。弟子在师长身边，通过师长的言传身教，日积月累就会养成良好的僧格，成长为一名合格的僧人。如此由个体僧人的清净，才会有和合如法的僧团产生。

当今佛教教育中，若剃度的亲教师不具备或没有时间教导弟子时，便将弟子送往佛学院接受教育，这也是适合当前佛教发展的一种普行模式。佛教教育最终应回归到佛教的传统教育方式中，而佛陀所说的师资相摄法就是最好的教育借鉴方法。佛学院教学系统相对来说比较完整，在一定程度上保护了修行者纯真的心性。但佛学院法师的身份，随着佛学院教学模式的不断学术化，更多倾向于社会院校老师的身份，只负责授受课业，而佛陀所提出的师资相摄这种教育方法是建立在师长戒德人格魅力的感召下、师资感情的交流下、弟子对师长的恭敬下、师资依法依律的准则下。如果法师与学僧之间建立起这种如法的师资传承关系，弟子对待师长如父想，师长对待弟子如子想，那么双方对自己的身份就会有更加慎重的认知，也可以避免佛法的教授与传承变成单纯的知识教授。

未来佛学院仍将是僧教育的核心，佛学院法师如法的教导，学僧如法的行持，令师资相摄法代代得以传承，师与资之间如法相资相摄，互相尊重，才能更好的兴隆佛法，传承正法，令僧团健康发展。

综上所述，师资相摄之功用可令正法久住、令僧团健康发展，是佛法践行的至宝。

## 第五章 结论

末法时期，法赖僧弘，唯有如法的僧人才能荷担如来家业。因此，本论文之“师资相摄法”实则攸关僧团的健全发展和佛法的兴衰存亡。

综上所述，在师资皆符合条件的基础上，随着剃度仪式的圆满，师资之关系也正式确立，确立关系以后在漫漫修行道上就是师资互摄的过程，依律中师资共行法，弟子别行法，弟子依止法，师摄受法实际操作之轨度，明确认识师资相摄对完善个人僧格，对僧团健康发展起着决定性的作用。

然而，当前教界内对师资相摄的认知与行持远远不够，所以深刻认知师资相摄对僧团健康发展的重要，当务之急就是呼吁教界内践行师资相摄法，无论是传统的丛林模式还是先进的佛学院体系，为了确保僧团的健康、僧人的素质，师资相摄法无疑就是最好的借鉴。师资相摄法得以代代传承，内肃道源规范僧团，外导俗信防讥生善，广大遗教，令正法久住。

关于“师资相摄对僧团发展的重要”这一课题内容繁杂、广泛，若要一一叙述阐明，实为不易。此课题可从经、律、论不同的角度展开论述，比如约亲近善知识《大乘庄严经论·亲近品》中阐释了善知识所应具备的德相；《成佛之道》中说明了作为弟子，亲近善知识，所应具备的态度等等。尽管如此，笔者试着撰写此篇论文，目的是希望可以起到抛砖引玉的作用，期盼后者可以继续更进一步深层的研究，明了阐述以普利教内七众，利乐有情。

**参考文献**

**主要略语**

卍续＝《卍新纂大日本续藏经》引用出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，（如：卍续 78, no. 1553, p. 420a4-5）。

大正＝《大正新修大藏经》。引用《大正新修大藏经》出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，(如：大正 30, no. 1579, p. 517b6-17) 。

《大正新修大藏经》、《卍新纂大日本续藏经》的资料引用是出自「中华电子佛典协会（Chinese Buddhist Electronic TextAssociation，简称 CBETA）。在线（2023）：cbetaonline.dila.edu.tw/zh/


**一、原籍经典**

《四分律删繁补阙行事钞》大正 40， no.1804 。

《释氏要览》大正 54, no.2127。

《四分律行事钞资持记》大正 40， no.1805 。

《翻译名义集》大正 54， no.2131 。

《毗尼止持会集》卍续 39， no.709 。

**二、现代著作**

吴调侯 吴楚材《古文观止》，岳丽书社出版, 2000。

**三、论文、期刊**

济群《佛教的师资问题》，法音，第 8 期，1994。

董群《佛教戒律的伦理诠释》，东南大学学报，第 3 期，1999。

**四、工具书**

电子版《佛学辞典》V3.7.33(build:196)版（包含《中华佛教百科全书》，《佛光大辞典》等。

# 馬來西亞佛教居士團體對接引本地青年學佛的貢獻以北海佛教居士林為例

名字：：釋顯住

指導老師：釋明惟（博士）

## 第一章 序論

青年在佛教的發展中扮演著至關緊要的角色，佛教若沒有青年即沒有了未來。正如釋迦摩尼佛在三十多歲的青年時期修成佛果，舍利弗、阿難陀也是青年階段就協助佛陀弘教度眾一樣。玄奘大師在二十六歲時已前往印度取經，惠能大師在二十四歲就證悟了禪法。星雲大師在弘揚人間佛教時常提到“佛教需要青年，青年需要佛教”，在<給世間佛教青年的建言>中強調“一個國家，要靠青年；一個團體，更要青年；佛教青年更是為人間增添了光熱。”[664] 因此，佛教不可忽略佛教青年的栽培，只有這樣，佛法才能得以傳承和發展。

馬來西亞佛教團體非常重視青少年學佛的風氣，各佛團都經常主辦活動來吸引青少年學佛。在眾多的活動中，週日佛學班及佛教生活營最為普遍。這重獨特的色彩得益於全國性組織，馬來西亞佛教青年總會[665]的推動、凝聚力量及整合。

馬來西亞佛教團體除了庵堂寺院，還在各州和地區成立了許多居士團體。其中有一些還是馬來西亞相當出色的佛教團體，他們全年不間斷地主辦各種活動，主要目的是引導居士學佛，護持三寶，成為僧團的堅強後盾。這些團體的努力不僅為佛教信眾提供了豐富多彩的學習和修行機會，也為佛教的傳承和發展做出了重要的貢獻，為馬來西亞佛教界的繁榮增添了活力。

---

[664] 星雲《星雲大師講演集〔四〕》，頁 4。

[665] 馬來西亞佛教青年總會（馬佛青）為大馬佛教青年的領導機構，通過全國十三個州聯絡委員會，超過兩百七十個會員團體組成。自 1970 年成立以來，馬佛青積極在全國各地成立佛教會、推動青年學佛和進行培訓工作，為馬來西亞佛教奠下深厚的基礎。馬佛青乃唯一受政府承認代表馬來西亞佛教青年的全國性佛教青年組織，也是馬來西亞青年理事會的成員，並通過參與該理事會和青年及體育部之活動，維護佛教青年的權益。（https://ybam.org.my 关于/马来西亚佛教青年总会/）

本論文以北海佛教居士林（以下簡稱“居士林”）作為研究的主要對象。居士林是馬來西亞嶄露頭角的佛教居士團體，其活動大部分由佛教青年來承擔和參與。他們取得這樣的成績，不是偶然的，而是經歷了長期的努力和耕耘，也歷經了低潮期，才取得了今天的成就。以此，本論文將以居士林為例，探討佛教居士團體如何接引及推動當地青年學佛。同時，也探討青年在佛教團體中的角色和地位，以及如何有效地培養和引導青年學佛，為佛教的傳承和發展注入新的活力和動力。

**第一節 研究動機**

筆者在未出家前也曾經活躍與佛教青年活動，本身也體會到佛教青年對佛教成長與延續的重要。所以選擇了佛教青年發展為碩士畢業論文的論題。也因為見到了居士林近幾年在在推動佛教青年活動所作出的努力，而想多探討他們在推動此工作所達至蓬勃發展的經歷。希望此探討的成果可以成後人的楷模。

**第二節 研究方法**

目前居士林文獻記載僅有 2007 年出版的“北海佛教居士林成立二十五週年銀禧紀念特刊”可供參考。其大部分資料收集是以訪談及口述歷史的方式與居士林理事們、居士林青年組（以下簡稱“居青”）組長及成員，將居青的歷史背景和目前的狀況整理並記錄下來，從中借鑒學習及改進。

## 第三節 文獻回顧

佛教青年在佛教發展扮演著舉足輕重的角色，他們掌握著佛教的未來，多個佛教團體都在努力培育青年，期盼他們可以成為未來續佛慧命的接班人。佛教團體如何才能接引青年人進入佛門呢？演慈法師在<佛教如何與青年同行> 指出「佛法在未來社會發展過程中將發揮甚麼樣的作用，也取決於現在對青年人的培養和教育。正確引導青年佛子常隨佛學，具足佛教的正知、正見和正信，直接關係到佛教的前途和命運。」[666] 呂勝強在<佛青會的運作與人間佛教的實踐> 文中建議「現代修菩薩行，是在不離世事，不離眾生的原則下，來淨化及覺悟自己。佛法是以集體生活來完成自己，使正法久住的。所以無論出家與在家，也應以健全的組織來從事利他而自利（不是為個人謀取名位權利）。菩薩是以信、智、悲為心要，依此而修有利於他的。」[667] 兩位作者是以籠統的方式給予了建議而筆者在此論文中是以一個具體實例的例子來探討馬來西亞居士團體如何帶動青年學佛。

# 第二章 北海佛教居士林青年團的歷史回顧與成長期

## 第一節 簡介北海佛教居士林

居士林是由北海佛教青年弘法團與普照法苑念佛團拼合成立的。由於兩個團體持有共同的宗旨，雙方代表在 1982 年 2 月決定合拼組成單一團體。在 1983 年 11 月獲得大馬社團註冊局批准，居士林正式成立。當時以租借一間小屋為會所，活動只能在狹小的空間進行。1991 年購地建會所，而在 1994 年 12 月遷入啟用，之後又經過兩次的擴建而成了現有的規模。[668] 隨著當地人口的增加，參與活動的人數也隨著增加。為了接引更多信徒，活動也逐漸多元化，活動進行的次數也續速增加。目前居士林在進行擴建七層的弘法樓[669]來應對未來活動的所需。

---

[666] 釋演慈<佛教如何與青年同行>， www.bodhi360.hk/2020/01/30/佛教如何與青年同行-香港佛教聯合會秘書長-演慈/。

[667] 呂勝強《人間佛教的聞思之路》第四篇<人間佛教> ，頁 206。

[668] 鄭鈱寶 <北海居士林成立二十五週年銀禧紀念特刊>，頁 8。

[669] www.facebook.com/www.blbs740.com.my。

居士林主要宗旨是推廣佛陀教義、弘揚佛法，及促進教育、慈善、文化和社會福利事業。[670] 為了使更多人可以來學習佛法，居士林的活動涵蓋了北傳、南傳及藏傳佛教三大傳承的教理。全年所主辦的公開佛學講座、佛法及禪修課程有超過 30 場次。[671] 主辦的大型活動有：國際供萬僧法會、新春吉祥法會、弘法大會、素食義賣會、全國慈心營等。

**第二節 青年活動緣起與挑戰**

居士林是通過每 2 年的會員大會投票選出理事會；最初成立時，理事會只有弘法、福利、康樂和教育組。當時的參與者多數是在 20 歲至 40 歲之間，林長也只有 40 歲。因大家都是年輕人，所以並沒有成立青年組的需要。[672] 不過雖然沒有青年組，但居士林有推動青年活動，教育組就開設了“菩提輔導室”，義務提供校外課業補習班給家庭貧困的中學生，及 2002 年成立“青青菩提”青少年佛學班。[673] 康樂組也以更活潑的方式開辦佛曲班讓青年們在引吭高歌之餘也學習譜寫佛曲。除此之外配合佳節主辦慶典如中秋晚會、新春暖爐會、衛塞節活動等，讓青年們在作中學習。[674]

居士林成立近 15 年後才開始成立青年組，這時青年組是直接附屬在理事會，並不是一個獨立小組。把他們帶在身邊主要是避免出現年輕人與理事會有不同理念而達不到共識，進而影響組織的發展與操作。[675] 在 1998 年，青年組的第一項活動正式開跑，既是青少年生活營。當時因場地不足，就向培育小學（位於威北甲拋岑底）借場地進行。可是此活動流產了，青年組成員也不知為何也跟著流失了。因此，在緊要關頭由當時的財政顏禮誠帶領，配合教育小組組員接手來完成了這個生活營。[676] 經歷了這事件後青年活動就由教育組接手，而在那之後青年活動也逐漸的減少了。

---

[670] 鄭鋐寶，頁 4。
[671] 參考附錄一，頁 13。
[672] 同上，頁 12。
[673] 鄭鋐寶，頁 69。
[674] 鄭鋐寶 <北海居士林成立二十五週年銀禧紀念特刊>，頁 76-80。
[675] 參考附錄一，頁 12。
[676] 同上，頁 12-13。

**第三節 從新調整與出發**

1999 年，總務吳俐樺（也是現任總務）邀請了劉峻賓（現任文化組組長）及鄭鈺寶（現任副總務）協助居士林的青年活動，當時他們還在中學求學，並無法加入成為正式會員，只能與學員身份參與。那時居士林的理事及 4 個組的組員的歲數都在三十至五十歲了，許多想法已經無法與青年人接軌。所以當時的林長，劉全基會長（也是現任會長）就邀請兩位年輕人幫忙主辦青少年生活營。就這樣在 2000 年時，居士林迎來了第一場在自己會所主辦的生活營。這一年的生活營也象征了青年活動重新出發的開始。他們二位從此也就成了生活營及青年活動的主要策劃及推動者。[677] 從那時開始至今青少年生活營每年定期舉行，只有在 2020 年因新冠疫情而停辦了兩年。

居士林通過生活營招募青少年成為法工（義工），再加予培訓，鼓勵他們參與佛學講座、禪修及佛學課程，也從當義工中學習。在 2000 年時，“菩提輔導室” 已停止，“青青菩提”青少年佛學班也轉型成現今的週日佛學班，設有 7 個班，小學生一至六年級和中學生一班。目前因場地的限制，只能招收到 120 位學生而已。[678]生活營的新營員一般會加入中學佛學班，畢業後繼續栽培他們成為助教、協助老師準備課程幻燈片（PowerPoint slide）、操作電腦、帶動團康活動、手工班等。

在推動生活營的同時，峻賓也開始計劃康樂組的轉型，首先他成立了文化組，附屬于理事會旗下。在 2010 年文化組推出了居士林第一張佛曲專輯 “同步同路” 。[679] 當時居士林很積極的招集一班有興趣佛曲創造、喜歡歌唱的年輕人來培訓。隨著專輯的推出，他們開啟了全國大專院校 50 場的巡迴佛曲分享會，為了吸引年輕人聽佛曲，認識佛教，聽了佛曲後激起他們學佛的動機。[680] 除了唱歌，也借用歌詞意涵把正信佛法分享給聽眾。除此之外參與的青年也分享他們個人的學佛成長歷程，來激勵更多年輕人一起學佛。2021 年康樂組在會員大會通過，正式改名為文化組，居青也在這一年正式成立。[681]

[677] 同上，頁 14。
[678] 同上，頁 17 及 23。
[679] 參考附錄一，頁 14。
[680] 同上，頁 14。
[681] 同上，頁 14。

除此之外，文化組在 2018 年成立了新媒體。峻賓本身是從事媒體工作者，他知道用新媒體來推動活動的重要性。所以就通過新媒體招集年輕人，教導他們拍攝，剪接等技術。新媒體負責製作居士林活動的宣傳片、臉書及 YouTube 直播、製作佛教課題短片等。[682]

有了更多青年的加入，增強了居士林的人力軍，弘法組的活動也隨著增加了。弘法組開始增加公開弘法活動及佛學課程，參與的大眾也在增加。隨著 2015 年 “三覺樓”[683] 的落成，居士林就專注舉辦南、北、藏傳法會、弘法、佛學及修持課程。至今全年弘法與課程有超過 30 場。

**第四節 擬定宗旨，設立風格**

2008 年居青把青少年生活營改名為 “中學生佛教慈心生活營” （以下簡稱“慈心營”），把培育慈心定為生活營的重點，塑成風格。[684] 以佛法中的慈悲為主導，透過慈心來修行，是會很受益。一般青年的心是散亂，漂浮不定的，所以一開始就設定一個方向給他們，以慈心為嚮導。在一個有慈心的氛圍環境裡活動，參與的人就會感受到一份的愛，就類似基督教會給於基督徒的那種感受。在這一份濃濃的愛的潛移默化下就能激發他們的慈心，進而把愛傳播出去！從每年的參與者有百位以上（人數額滿），這已證實了它的成果，所以就繼續保持這種形式直到現在。

以“慈經”為起點，讓入門者從上座部佛教來認識佛法，以這一點來打下修學佛法的根基，接著以“十福業”[685] 為居青與法工們修行的導航。[686] “十福業”是居士入門所需要學習的，所以居士林堅定以“十福業”為法工們修行的啟蒙。

---

[682] 同上，頁 15。

[683] 「“三覺樓”在 2011 年動土啟建，2015 年完成。三層樓各設了南、北、藏傳風格的殿堂。主要的目的是用於法會、弘法與修持用途。」，同上，頁 17 。

[684] 同上，頁 18。

[685] 瑪欣德比庫《阿毗達摩講要（下）》「十福業：1、布施、2、持戒、3、禪修、4、恭敬、5、服務、6、迴向功德、7、隨喜功德、8、聽聞佛法、9、弘揚佛法、及 10、正直己見。」,頁 93 至 96。

[686] 參考附錄一，頁 18。

義工團隊被稱為法工是因為當義工是行布施的一種，是“十福業”裡的一項。並強調在服務的時候需要以佛法為主，尊敬三寶、禮敬三寶、以佛法信仰為主，所以被稱為法工。在每項活動結束後，會禮請法師為法工們開示，建立僧俗互動。法工們若遇到生活問題，也可以請示法師，因此他們就能依據佛法來處理問題。居士林也常策劃出外護持寺院，來增加法工與僧團的互動。因為有了僧俗互動，就能建立信仰。佛教離不開三寶，僧俗的互動就具足親近三寶。不是只是來付出體力而已，服務完畢就離開，這樣與一般的社團是沒有分別。[687]

居青與其他佛教團體的青年團不一樣，居青並沒有獨立策劃及專注在青年活動，在居青組織架構裡底下成立了四個小組（弘法、修持、福利及康樂）來配合母會各組別的活動，也是為了準備他們往後來接班。[688] 他們是母會活動的主要推動者；例如協助法會前的佈置、供僧法會的實行者、素食義賣會的主要人手供應、春節燈會的佈置等前行、正行、結行的工作。可以說在居士林的每場活動中都有居青的影子，因為理事會認為如果青年只是被框在青年團裡，沒有直接參與母會的活動，他們是很難被帶動起來。這樣的安排可讓他們接觸自己喜歡及相應的活動。

因為這種操作模式，當疫情傳染的高峰期，居士林還有一班的法工發心回來服務。當時，居士林進行了幾項關懷社會福利活動，年長者屬於高風險群不適宜接觸人群，居青法工就到會所幫忙。也就因為疫情期間居士林活動持續運作，法工與母會的聯繫沒有中斷，疫情過後大部分的法工依然回到道場服務。此外，曾參與新媒體的高中生，也在邊學邊作中發掘了他們的興趣，到了台灣深造就選這一科。甚至在台灣投入媒體工作，目前也在協助居士林的線上活動。[689]

## 第三章 北海佛教居士林青年團的成就與貢獻

### （一）全國譜曲大賽、巡迴佛曲會

[687] 同上，頁 19。
[688] 同上，頁 17。
[689] 同上，頁 15-16 及 19。

2014 年文化組接辦了馬來西亞佛教居士總會主辦之“覺”對動聽全國譜曲大賽的總籌。比賽結束後，2016 年就承擔了居士總會佛曲專輯的製作。專輯出爐後，配合居士總會，他們到香港、台灣、新加坡演唱，宣傳及推動專輯。[690] 文化主任，峻賓在全國大專 50 場巡迴佛曲會後，作了分享。一些青年因參與此活動後選擇進入佛門。其中一個個案：有一位青年起了從檳威大橋跳海自殺的念頭，因為聽了專輯裡的一首歌而回頭。這件事給了峻賓很大的推動力，促使他更努力繼續推動佛曲創作。[691]

### （二）線上弘法、網絡直播

2020 年新冠病毒管制令期間，居青的表現脫穎而出，當政府規定所有宗教場所需要關閉，他們把道場搬上了雲端。通過 Zoom 線上會議軟體及臉書直播，大眾弘法、佛學講座、論壇、週日佛學班等在網絡繼續進行。[692] 配合農曆七月盂蘭盆節推出為期一個月（一個星期一篇）的“鬼話連篇”[693] 短片。此短片充滿著年輕人的色彩，其中有一期竟然超過 5 千觀看次數。而當政府允許道場辦活動時（信徒還被禁止進入），他們就領頭開始線上法會，讓信徒在家裡通過直播參與，法會同時在道場與自家進行。[694] 除此之外，他們是大馬首個佛教團體把流通處轉上線上，在臉書開播銷售流通處產品。[695]

### （三）關懷社會福利工作

與此同時，福利組也沒閒著，2020 年新冠疫情高峰期，居士林配合政府的政策站在最前線。當發起“白旗運動”[696] 時，他們派出法工把物資送到有需要的人家。同

---

690 參考附錄一，頁 16。

691 同上，頁 16。

692 同上，頁 15。

693 北海佛教居士林 <原来大士爷是她/他的化身！【鬼话连篇第四集】>，www.youtube.com/watch?v=XRamVyV8yZY。

694 參考附錄一，頁 15-16。

695 同上，頁 19。

696 「2021 年，當新冠疫情持續超過一年，有些平明百姓因家裡停止收入而陷入困境。大馬民間就發起了“白旗運動”，讓需要經濟援助的人士可以在家門口掛起白旗，熱心人士看到後，會派送物資到這些家庭中，以解決他們的燃眉之急，這樣可以緩解這些民眾的經濟壓力。」，參考

時也在會所派發藥物給來尋獲支援的人士。在居士林的號召下，居青成員發心幫忙配藥、分發藥物、出外發送物資等。還有設計及聘請主婦在家縫製口罩來義賣及發配給檳城各源流學校。

### （四）加入理事會

居士林在近十多年來設定了自由空間給予居青成長，同時又有系統化的來引導他們學佛，讓居青成員們都各自儲備了良好資糧。如今已有好幾位已加入了理事會，除了鄭銘寶和劉峻賓，教育主任馬威倫，居青主任劉蕙晶，文化組委員王俊葳，現任多位理事都是來自居青。

### （五）對馬來西亞佛教界的貢獻

除了居士林，居青成員也有在外護持佛教，如馬威倫在檳城孔聖廟中華國民型華文中學教學，也兼任該校佛學會的顧問老師，積極的指導與帶動學生參與校內及校外活動。佛學會也曾獲得全檳慶衛塞最佳解說獎。[697] 劉峻賓任職報業期間也積極的推動佛教團體的新聞宣傳。他個人以<居士傳頌>獲得“覺”對動聽全國譜曲大賽入圍獎。作品也灌錄成專輯，這首歌也成了馬來西亞居士總會的會歌。[698] 賴意銘曾到吉隆坡博特拉大學深造，擔任此大學佛學會理事，現今博特拉大學佛學會校友，也加入馬來西亞佛青總會文化組。[699]

## 第四章 總結

總的來說，本論文以北海佛教居士林為案例，旨在探討其在馬來西亞作為一個有影響力的佛教居士組織的地位和作用。該組織專注於推廣佛教教育，慈善事業和社區服務。值得一提的是，大部分活動都由佛教青年來承擔和協助，展現了青年一代在

---

guangming.com.my/舉白旗運動獲熱烈響應-社交媒體一片暖。

[697] 參考附錄一，頁 23。

[698] 同上，頁 16。

[699] 同上，頁 20。

佛教事務中的積極參與和領導力。通過深入瞭解北海佛教居士林的實踐經驗，可以為其他團體和社區提供借鑒和啟示。

由此可見，培育青年成為未來佛教領袖和實踐者是至關重要的。倘若沒有良好的規劃，只讓青年人自己操作，沒有前輩從旁協助，難免會偏離了母會的理念，就如初期居士林的青年組，難以取得成功。然而，經過了失敗，居士林理事會設立了良好的起點與培育計劃。他們將“慈心”作為舉辦慈心營活動的起點，以此培養慈悲心。同時，為幫助青年更易理解佛教基本概念和教義，將“十福業”作為修行的目標，為青年提供清澈的方向。這些舉措不僅促進了青年成長，也為居士林未來的發展奠定了堅實基礎。這種持續的支持和指導可以促進青年的成長和發展，為佛教團體的未來做好充分準備，確保其長期的繁榮和傳承。

而且在領導上，理事會給予居青發展的空間，允許他們一起籌備母會的活動，在服務的當下，又能向領導們學習，也解除了理事會與居青們的隔閡。透過給予青年更多的參與機會和責任，可以幫助他們建立自信和自我價值感，並且對佛教事業有更深的投入。更重要的是，要給予青年足夠的尊重和信任，讓他們感受到自己在佛教事業中的重要性和價值，激發他們的熱情和創造力。

居士林在弘揚佛法方面選擇了南、北、藏傳三大傳承，而非固守於單一傳承。這為來到居士林的青年提供了廣闊的空間，可以根據自己的喜好和傾向深入學習相應的法門。同時，他們也有機會接觸其他傳承的教理，開闊了對佛教的視野，並學會接受各傳承中的特點。這種開放和包容的態度促進了佛教的傳承和理解，為信徒們提供了更豐富的學習和修行機會，加強了不同傳承間的交流與合作。

除此之外，居士林不僅致力於推廣教育文化，還特別重視音樂弘法。他們目前正在建設中的弘法樓中設置了一間音樂廳，計劃定期舉辦佛教音樂弘法會和佛曲分享會。通過實踐經驗，他們深切體會到以音樂弘法來吸引大眾學佛有巨大的效果。因此，他們希望效仿基督教會的音樂弘法模式，將佛教音樂的美妙之處傳達給更多人，並通過這種方式引導大眾踏上學佛之路。這一舉措不僅有助於豐富居士林的弘法活動，還為社區提供了一個欣賞和體驗佛教文化的平台，促進了佛教的傳承與發展。

最後，通過以上的努力，可以確保佛教事業在青年一代的傳承和發展；為了確保佛法的延續和傳播，佛教必須對青年培養和教育。一個強大的青年團可以培育出優秀的未來領袖，以此希望各佛團能夠持續努力培育年輕人。也希望更多的青年們積極參與當地佛團的活動、學習佛法、勇於承擔責任，以確保佛教可以繼續流傳，發揚光大。

## 參考文獻

### 一、現代著作

呂勝強《人間佛教的聞思之路 · 第四篇 人間佛教》，台灣高雄市正信佛教青年會，2003。

瑪欣德《阿毗達摩講要（下）》，新加坡帕奧禪修中心，2013。

星雲大師《星雲大師講演集（四）》，台灣佛光出版社，1991。

鄭銘寶《北海佛教居士林成立二十五週年銀禧紀念特刊》，馬來西亞北海佛教居士林，2007。

### 二、期刊論文

鄭銘寶 <北海佛教居士林成立二十五週年銀禧紀念特刊>，馬來西亞北海佛教居士林，2007。

### 三、網站資料

北海佛教居士林 < 原来大士爷是她/他的化身！【鬼话连篇第四集】>，www.youtube.com/watch?v=XRamVyV8yZY，4/3/2024 上網。

光明日報 < 舉白旗運動獲熱烈響應 社交媒體一片暖> ，www.guangming.com.my/舉白旗運動獲熱烈響應-社交媒體一片暖，6/3/2024 上網。

馬來西亞佛教青年總會，ybam.org.my/，23/2/2024 上網。

馬來西亞佛教居士總會，www.mbka.org.my/，23/2/2024 上網。

演慈 < 佛教如何與青年同行>，www.bodhi360.hk/2020/01/30/佛教如何與青年同行-香港佛教聯合會秘書長-演慈 /，19-23/2/2024 上網。

# 佛学研究

# 电子期刊

## 第十一册, 2024

檀香佛学研究中心

http://research.thanhsiang.org/