

華嚴淨土思想的德育理念

越南萬行佛學院教師

釋慧本

摘 要

《禮記》云：「人有禮則安，無禮則危，故曰：禮者不可不學也。」從社會的密切關係來看，「安」、「危」不只是個人的問題，而是整個社會的問題。個人的好壞都反射於社會上，此就是法法相攝相入的道理，也是華嚴重重無盡緣起「一即一切、一切即一」的思想表現。

《華嚴經》在佛典中，可以說是涵容深奧妙理的一部經。然此妙理是建立在人類基本道德的基礎上。然道德或邪惡亦不離心，所以想改造人生、改造社會一切都要從心開始。《華嚴經》中清淨莊嚴的華藏世界也是依這原理而建立的。因此，筆者想從華藏世界的成就因緣去探究，說明此思想對現代社會的教育有何幫助。

本文將華藏世界成就之主要因素和教育系統配合，以凸顯華嚴淨土思想的德育原理是以人為本。在平等公正、合理與有道德的制度之下，教師、學生皆扮演好個人的角色，教育事業才獲得好效果。此外，華嚴淨土思想中還有人與大自然的德育理念。這裡本文以心淨即國土淨和依正共生的兩點，來說明華嚴淨土思想中的人與大自然的德育理念。華嚴淨土的依正不二、眾生與世界共生的思想，表明希望能建立一個生態文明的和諧社會。人與人之間、人與自然境的公平和睦，以佛教自利利他精神，大家一起來建立美好的世界，讓人類生活更文明、自在。

關鍵字：華嚴、淨土、德育

一、前言

華嚴淨土思想不僅僅是宗教理想，而是人類科學的先鋒。若以科學方面來說，華藏世界之結構和現在科學的宇宙觀是很相似地。這點能表明此思想不是一種迷信的信仰，它不只符合與現代科學的發明，而且背後隱藏了對人類教育之價值。尤其是對於保護天然環境以及建立親近文明社會方面，這思想可以提供極好的方法。現在世界經濟發達、道德下降，教育提倡個人全面發展的目的，回頭看來兩千多年前，佛教已經提出如何創造一個美好的社會。社會若以道德為本，社會中人人都有良好的教育品德，那麼其處一定國泰民安，大家和睦相處。

現實社會道德下降，自然環境被破壞，面臨危機的情況，教育體系在尋找方法改革教育，提升學生道德品質，保護天然環境以及建立文明社會。因此，筆者想從華藏世界的成就因緣去探究，說明此思想對現代社會的教育有何幫助。本文以年實叉難陀在西元 695-699 所譯出的《大方廣佛華嚴經》總有八十卷為研究的主要範圍，同時也會探討六十華嚴，以及中國古代諸祖師們對《華嚴經》所注解的著作來補助內容。

本文以三個部分來探討此問題。首先說明德育的意涵，次來談華嚴淨土思想中以人為本的德育理念，最後展開人與大自然的德語理念。希望透過本文的研究可以呈現佛經中的教育價值，能幫助改進社會成為真、善、美的全面發展。

二、德育的意涵

「德育」這一詞可以說為道德教育。是教人培養道德品質的教育工作。德育有廣義和狹義。德育的廣義指所有有目的、有計劃地對社會成員在政治、思想與道德等方面施加影響的活動包括社會德育、社區德育、學校德育和家庭德育等方面。狹義的德育專指學校德育。學校德育是指教育者按照一定的社會或階級要求有目的、有計劃、有系統地對受教育者施加思想、政治和道德等方面的影響並通過受教育者積極的認識、體驗和踐行以使其形成一定社會與階級所需要之品德的教育活動，即教育者有目的地培養受教育者品德的活動。這裡，本文所使用的，是狹義的德育，即指學校的道德教育。

道德的標準雖不一致，然任何一個社會都不能缺乏道德。在社會中，道德扮演一個重要的角色。一個缺失道德之國家，不可能有快速、持續發展的經濟，也不可能有社會健康的發展。然道德觀念不是天生，而是後天培養出來的，所以道德與教育有密切的關係。

教育是培養，然培養的趨向是隨著時代、國家之政治、經濟等等的因

素而定立。教育這一詞本身沒有道德之義，道德若有的是在於教育目的。在教育領域中，不同學派的人對教育目的有不同的詮釋，有的學派只重視培養知識。若據懷特在《再論教育目的》書中表達其觀點是：

教育目的的中心內容應該是使學生成為一個具有道德自主性的人，這個目的的實現依賴於各種必要條件。首要的和明顯的是，學生必須具備某種能力、理解力和氣質。但也必要有其他素質。¹

教育目的的整體要避免狹義性，這要求教師不僅從其職業有關的角度來考慮學生的思想狀態等。關於學生的能力和氣質的條件，還必須考慮與他們的教學及本質聯繫的其他必要條件。即教師不應該把自己的工作看作是封閉的，而脫離更廣泛的社會生活。這裡筆者認同懷特的觀點，教育目的不只是內在目的，還有外在的而且要全面發展。教育應以人為主要，尤其是人的自由，教育若被政治所控制，那就已經失去了教育的真價值。教育的任務是引導人往善好的方向發展，致所謂真、善、美的人格。人光有知識不足夠，還要具備道德，道德可以肯定一個人的價值。如孔子說：「文質彬彬然後君子。」知識和道德是受教育者必須要培養的。

古代中國大教育者孔子認為「人性本善」，而荀子又提說「人性本惡」。但無論是孔子的「人性本善」，或者荀子的「人性本惡」，都是不準確的。若說人性本善，那為什麼有不良的行為呢？反而說人性本惡，那為何有善念。這兩種觀點皆有片差的一面。超越兩邊的極端，佛教認為「人性本具」，凡是人皆有善惡的兩面。因為「人性本具」才有教育的作用。假如說「人性本善」，則不需要道德教育；或說「人性本惡」，那道德教育根本無作用。世間上所以有教育的存在，是因為「人性本具」。個人心中都有善惡之種子，遇到善緣就往善的方向發展，遇到惡緣則隨著惡的方向下降。所以，道德教育對培養個人品德才有作用。

通常人們認為培養個人的道德品質是學校的責任，實際上家庭與生活的環境是直接影響個人品德。一個人若用心學習，則社會上任何領域都可以學到東西，尤其是宗教的方面，比如佛教等有許多道德理念應該學習。客觀而言，佛教的教理是教人行善除惡，培養人格。像太虛大師所說「人成即佛成」，是提出修行應從做人開始，先把人的身份做好，再說修佛。事實上，釋迦牟尼佛就是以人的身份修行，自利利他圓滿並成正覺。佛陀也是人，遵循菩提道的修行圓滿了斷德、智德和悲德等諸德。佛教的教理說到底都是以人為本，從淨化人心去影響到依報的環境，變成莊嚴之世界。

¹ 約翰·懷特（John White）著《再論教育目的》，李永巨集譯，教育科學出版社，1997年-12月出版，p.158。

三、華嚴淨土中以人為主的德育理念

佛教信因果，人的命運掌握在自己手裡，幸福或痛苦都由自己造作，不是上帝所安排，或神靈的造化。人類可以變痛苦的社會成極樂世界，也可以破壞生活環境，讓大家生活失去了安全感。同樣的道理，在華藏世界之成就中，人是主要因素能使無自性的環境變成莊嚴。這裡所謂「人」可分成三種，第一是已經完全覺悟自利利他圓滿的毗盧遮那佛；第二是對善法不退行，正在行自利利他的菩薩；第三種是行諸善業的眾生。

就教育工作來談，能夠讓受教育者得到身心的全面發展，是教育之宗旨目標。全面發展，即使學生在智慧、體能、道德等各方面都能夠發展。在培養學生的全面發展中，尤其是培養學生道德品質方面，要結合許多的因素。其中，制度、教師、學生等三個因素，對德育成功或失敗有很大的影響。所以，這裡本文用三個有重要性的因素跟華嚴淨土思想做一個結合，來凸顯華嚴淨土思想中含有的德育理念。

（一）毗盧遮那佛之本願

在說明毗盧遮那佛本願之前，此處先略釋毗盧遮那之意義。毗盧遮那，梵文 *Vairocana*，又譯為毗盧折那、毗盧舍那、毘樓遮那、吠盧遮那、盧舍那、盧遮那、遮那、大日如來（*Mahavairocana*）。² 意譯遍一切處、遍照、光明遍照、大日遍照、淨滿、廣博嚴淨。據《一切經音義》卷 21 所釋，「毗」有種種或普遍之意；盧遮那，是光明照。毗盧遮那即光明遍照的意義。³ 這裡所說的光明就是身智。毗盧遮那佛，就是佛以智慧普照眾生的意義。

願指內心之願望，如心願、志願、意願、念願等，即心中欲成就所期目的之決意。佛菩薩在因地發心修行時所發的願稱為本願。雖然修行證果是由「行」而來，但若無「願」則行是無方向之行，亦無法達到所期的目的。願望如指南針，行者依著走就能達到目的地。個人若有一個好的願望，就會讓人生活著更美麗。在教育方面也一樣要有教育的目的，即期望培養

²（1）《翻梵語》卷 1：「毘樓遮那佛（亦云毗盧遮那，譯云勝光亦云種種光也）。」CBETA, T 54, no. 2130, p. 981, c19。

（2）《一切經音義》卷 21：「毘盧遮那（……毘盧遮那云光明照也，言佛于身智，以種種光明照眾生也，或曰毘遍也，盧遮那光照也，謂佛以身智無礙光明遍照理事無礙法界也）。」CBETA, T 54, no. 2128, p. 434, c10-11。

（3）《續一切經音義》卷 4：「毘盧遮那（…舊譯云光明遍照，新翻為大日如來，云如大日輪無幽不燭也）。」CBETA, T 54, no. 2129, p. 951, c4。

（4）《一切經音義》卷 20：「盧舍那（或云盧柘那，亦言盧折羅，此譯云照，謂遍照也…）。」CBETA, T 54, no. 2128, p. 431, a15-16。

（5）《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 77〈住處品〉：「毘盧折那，唐言遍照。」CBETA, T 36, no. 1736, p. 604, a14-15。

³《一切經音義》卷 21，CBETA, T 54 no. 2128, p. 434, c10-11。

出來的人對國家、對社會、對人類有幫助。

毗盧遮那佛在佛教中被稱為法身佛。法身遍滿法界，無所不在。如法藏在《華嚴經探玄記》卷 1 中說：「歸依大智海，十身盧舍那，充滿諸法界，無上大慈尊。」⁴由此，故說毗盧遮那佛就是真如本性，真如本性法爾如是。毗盧遮那佛的本願，即是純淨純善；純淨是自性的本體，純善是自性的德用。若人發心斷惡修善、破迷開悟，希求無上道，廣度眾生，那就是與性德完全相應。所以說毗盧遮那佛的本願，就是十方一切諸佛共同的願望。諸佛的願望是具有自利利他之精神。即希望能淨化自身與改善環境，又希望幫助他人也能斷除一切煩惱，大家快樂地共住在一個無污染的環境。這是一個超級文明的世界，沒有不良的行為，在智慧光明之下大家一起建立一個完美的社會。

自古以來，有群眾就必要有領導者，這是自然的規則，形成各種組織，小如部落、大如國家等。在每一個組織中，為了保持組織內的平衡運作，隨著風俗、習慣、人格的觀念等等而建立各種規則，就形成了所謂制度。若以佛的本願與制度結合，則如下幾點可以的探索。

1、佛本願中的平等性

這裡所謂的平等就是一致不二元。也就是說一個國家裡，無論何處都共用一個制度。所謂的二元，如我們越南國家在教育方面的制度是有兩套的，城市一套，高原一套。這樣的不一致，也可以說對在山上的小孩是不公平。此是人類一直存在的問題點，即個人缺乏利他的精神，教師們都不願意來到辛苦、缺乏方便的地方，城市的老師太多，鄉下老師太少，說制度要一致，什麼可能呢？國家若平均的發展，生活條件不會相差太遠，那樣才能說有一致的制度。這一點佛在發心行菩薩道時，就已經想到。清淨國土、成就眾生是一切佛菩薩的通願。毗盧遮那佛在因地修行已發大願，我修證一切智時，光明遍照十方一切國土都得明顯。如《大方廣佛華嚴經》卷 5〈世主妙嚴品〉中有載：

如佛往昔所修治，乃至成於一切智，今放光明遍法界，於中顯現悉明瞭。佛以本願現神通，一切十方無不照，如佛往昔修治行，光明網中皆演說。十方境界無有盡，無等無邊各差別，佛無礙力發大光，一切國土皆明顯。⁵

經中所說的光明是指智慧，這智慧照遍十方無有障礙。因為佛心對眾生無分別，無親、無疏一切平等，即是佛的無礙力。障礙不是外境能障礙

⁴ 《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA, T 35, no. 1733, p. 107, a6-8。

⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 5，CBETA, T 10, no. 279, p. 22, c23-28。

的，是指心裡的障礙。心中無礙，則海闊天空；心若有障，則處處有礙。現實社會的制度不能得到完全公正，是因為掌握制度的運作者心都有礙。心中如果「我」和「我所」的念頭還存在，是不能有平等的。雖然國家提倡「至公無私」的精神，但有幾個人能做到呢。有我與我所就有貪、嗔、癡所礙。所以有的時候制度本身沒問題，而代替人民執行制度者有問題，是個人修養問題。制度有問題可以更改，可是個人問題很難解決，尤其有權力高的人更難改。為什麼很多犯法者仍然不受到懲罰？為什麼還有人可以用金錢買職官？這是當權者的問題，代表人民而不為人民辦事，使社會產生重重問題。所以佛一開始修行時，就發願將來所創造的社會每一個人、在任何地方都能接受到他的平等心。如《大方廣佛華嚴經》卷 7〈世界成就品〉所云：

於一塵中大小剎，種種差別如塵數，平坦高下各不同，佛悉往詣轉法輪。一切塵中所現剎，皆是本願神通力，隨其心樂種種殊，於虛空中悉能作。一切國土所有塵，一一塵中佛皆入，普為眾生起神變，毘盧遮那法如是。⁶

佛教是一個宗教，則經典中就有宗教的用詞。有些言語聽起來好像神話，但其背後隱藏之深意是一種於精神上而說。如這裡引文中所說「神通力」，就是一種心力的展現，即國土中的每一個角落都能接受到他教導之精神。這種精神大家都值得學習。我們的願望是很渺小，因為個人的心太狹窄、不會打開，只想到自己的權利，或親人的權利，所以社會才產生許多個人利益的矛盾。因此也讓我們知道在一個社會裡平等性是非常重要的，不平等則有人不服，社會就會有對立矛盾，讓國家不穩定，影響到各方面的發展。所以中國古代孟子說：「天時不如地利，地利不如人和」。「人和」是非常重要的因素，人不和則事不成。人總是會有比較、嫉妒性，由比較性而生不和，就用平等性來解決不和的問題。這也是佛本願中的一種表法，讓人瞭解想建立一個理想的社會，首先制度要具有平等性。教育方面亦同此，想培養出具有智慧又有品德的人才，教育制度必須要平等。

2、佛本願中的合理性

於世間法來說，什麼是合理呢？即同一個環境中大家所公認那就是合理。所以這個理義隨時隨地可以改的。但是在佛法中的因果道理是不能改。一分耕耘一分收穫，不流血汗而想得到好的成果那是不合理。同樣的道理，雖然佛想建立一個美好的社會，讓人人皆能過安樂的生活，而個人不改進

⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，CBETA, T 10, no. 279, p. 36, b13-18。

自己，不修福、慧，則人間也不會改進。在佛法中個人的命運掌握在自己手裡，佛不帶人上天堂也不懲罰墮地獄，天堂或地獄自己選擇、自己努力，佛只是指路者。佛陀教人行善除惡，行善因得善果、行惡因得惡果，若能依佛所教而行諸善因，則一定得到快樂。如《大方廣佛華嚴經》卷 19〈夜摩宮中偈贊品〉中說：

無量無數劫，此法甚難值，若有得聞者，當知本願力。若有能受持，如是諸佛法，持已廣宣說，此人當成佛。況復勤精進，堅固心不舍，當知如是人，決定成菩提。⁷

抱了成就眾生的本懷，毗盧遮那佛不辭疲倦教導眾生，只要有人能接受，堅持執行，終不懈怠，就能成無上菩提。這裡說此人將來一定成佛，然成佛之前先成人，所謂成人是成為一個全面發展者，即當前教育工作的目的。換句話說，人成就是能建立一個美好的人生，有快樂的生活，一切諸行都由智慧領導不違背道德，既做好自己又能幫助人類。這就是一個非常合理的制度，不過這個制度是不用懲罰來約束人，而是由先教導個人道德知識，再引發內心之善性得來的。

3、佛本願中的道德性

在佛國中佛陀就是法王。這裡的法王與國王是不相同的。國王治國時則有王法，即所謂的制度法律。但這種制度是好是壞，那要看當即治國者是英明有道德的，還是無能又殘暴的國王。當前的時代已走出了民主社會，但無論是怎樣的社會都有掌權、領導人。制度是由掌權者制定的，所以想要國泰民安，社會和諧，那麼第一個公民必定要具備智慧與道德就是掌權者。在一個國家裡最重要的是掌權者，若能制定良好的制度，則能帶給人民的幸福；反而制度不好就讓社會不文明、人民過著不安的生活。

社會裡，若人人都是有道德品質良好，就不用制度來約束。道德品質良好即佛法中所謂的善行。善行，不只是做好自己的本分，還要無條件地幫助他人。如《大方廣佛華嚴經》卷 20〈十行品〉所載：

若我不令一切眾生住無上解脫道，而我先成阿耨多羅三藐三菩提者，則違我本願，是所不應。是故，要當先令一切眾生得無上菩提、無餘涅槃，然後成佛。何以故？非眾生請我發心，我自為眾生作不請之友，欲先令一切眾生滿足善根、成一切智。⁸

⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 19，CBETA, T 10, no. 279, p. 101, a2-7。

⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 20，CBETA, T 10, no. 279, p. 108, a20-27。

實現菩薩道的精神是那樣，先為人後為己。世間上若人人都如此，有好處的先讓人，那麼社會就不會有利益的衝突。另外，我們還有分別心，不請幫忙就不來，而諸佛菩薩誓願為眾生的不請之友。不管別人喜不喜歡，只要他需要幫助的時候，都會去幫忙的。並且此為他人之精神，不是短暫的，而是「常守本願，不舍世間，作諸眾生堅固善友。」⁹這種精神值得我們學習，現在的社會太缺乏那樣的精神，年輕人不會主動去幫助有困難者。孩子們都不懂父母親養育他的辛苦，只知道他需要什麼父母應該供應，若不一一的供應，就對父母很不禮貌。甚至已經有人殺了父母，因為父母不給他錢去玩電腦遊戲。社會已經出現了太多打罵父母、孽待父母的不孝子。父母恩重不報反而又傷害，那樣的人什麼惡事不敢做呢？在社會貧窮的時候，國家、學校只注重培養知識，以智慧為第一、輕視德育，加於家庭教育無方，父母不關心孩子的品質，造成現實社會的結局。現在的社會雖然物質豐富，但大家的生活缺少安全感。物質豐富可是少了道德，人活很不踏實。由此可說，建立一個美好的社會，道德是非常重要的因素。

毗盧遮那佛的本願是先改進自己，淨化心裡的貪、瞋、癡，具備智慧和慈悲，再來與人類建立一個美好的世界。在這個世界裡是不用制度來約束、限制人的。因為能來此處的眾生，已經接受佛陀之教化，沒有不善的行為，大家都為了國土、為了他人著想，自覺到自己是國家的一個分子要有責任把此處淨化、發展，這樣的社會根本就不需要用制度來限制。將智慧與慈悲的精神教導人民，一起來創造一個理想的社會，那就是毗盧遮那佛的本願，也是我們大家的渴望。生為人身誰不希望生在一個美好的環境，只是我們被貪、瞋、癡所迷惑在濛濛當中不知所以然而已，所以需要悲智雙具者來領導。

（二）菩薩願行與教師觀

莊嚴清淨的華藏世界是由毗盧遮那佛的願望所造。但願望只是在心中種下一個理念、一個意志力，能不能變成現實還要靠進行。並且創造一個文明的社會不是一個人能做到，是靠大家的力量。可是怎樣能帶動全體呢？必須要有先鋒者。這先鋒者，是能教人、能當人的榜樣，在我們的社會可稱為教師。本文先略說菩薩的意涵。

1、菩薩的意涵

菩薩，是菩提薩埵之略稱。菩提薩埵是從梵文 bodhi-sattva 的音譯，或譯為菩提薩怛縛、菩提索多、扶薩等。¹⁰意譯為覺有情、道眾生、道心眾生、

⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 22，CBETA, T 10, no. 279, p. 119, b11-12。

¹⁰ (1)《翻梵語》卷 2：「菩薩(應云菩提薩埵，亦云扶薩。論曰：菩提者，道；薩埵者，眾生，...)」CBETA, T 54, no. 2130, p. 991, b10-11。

大覺有情等。菩提 (bodhi)，有覺、智、道的意義；薩埵 (sattva)，是指眾生、有情之意。所以，菩薩一詞有覺有情，有情覺之意。就是以智上求菩提，以悲下化眾生的意思。此外在佛教的經典中，對菩薩這一詞已用了多種名稱來代表，如稱為大志、開士、始士、心初開、始發心、高士等名稱都是指菩薩。¹¹

佛法中以修行的心態有分為三乘法，就是聲聞、緣覺和菩薩。聲聞、緣覺二乘是現在大家常用的小乘，是偏於自修者，即主要是斷自己的煩惱。另外菩薩道是屬於大乘。行菩薩道者，是上求佛道下化眾生。即一邊斷自己的煩惱，一邊利益眾生，修諸波羅蜜的行者。如《佛說菩薩本業經》卷1〈願行品〉中說：「為菩薩者，必諦受學，如佛法教，無得增減，以誓自要，念安世間，奉戒行願，以立德本。」¹²誓願自利利他是菩薩的精神特點。「奉戒」是要約束自己，斷除心中的貪、瞋、癡煩惱和培養個人的德行，這就是自利。「行願」是實行自己所立的願望，即所謂的「安世間」。「安世間」是讓世間上的人都能夠過安樂的生活。然據佛法的立場來說，這意思不是菩薩安排給眾生安樂的生活，而是菩薩教人如何去創造一個安樂的社會。

從這點來看，菩薩的角色與教師的角色是相似的，也是擔任教育工作。就教師的角色而言，則要受過專門教育及訓練，或要有一定的專業程度，才能當老師。菩薩這個角色也一樣，亦有其的條件。在菩薩修行的路上，從凡夫到成佛所經過十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺等五

(2)《般若心經注》卷1：「菩薩者，雖是梵音，文言不足。……問：梵本真言足者如何？答：即云菩提薩怛縛，此翻菩提為道心，薩怛縛為眾生。」CBETA, X26, no. 526, p. 720, b11-15。

¹¹ (1)〔後秦〕，僧肇選《注維摩詰經》卷1〈佛國品水〉：「菩薩，正音云菩提薩埵。菩提，佛道名也。薩埵，秦言大心眾生。有大心入佛道，名菩提薩埵。無正名譯也，別本云：『菩薩三萬二千得大神通。』什曰：『大士凡有三種：一者出家、二者在家、三者他方來。』複次，一者結業身、二者法身。此中菩薩多是法身，然應感之形與物同跡，物或齊其所見而生劣想，故舉大數然後序德也。梵本云：『神通智慧本事已作。』六度諸法，即通慧之因；通慧之因，即本事也。」CBETA, T 38, no. 1775, p. 328, b20- -29。

(2)〔宋〕，法雲編《翻譯名義集》卷1：「菩薩，肇曰：『正音云菩提薩埵。菩提，佛道名也。薩埵，秦言大心眾生。有大心入佛道，名菩提薩埵。』無正名譯也，安師云：『開士、始士。』荊溪釋云：『心初開故、始發心故。』淨名疏云：『古本翻為高士。』既異翻不定，須留梵音。但諸師翻譯不同，今依《大論》釋：『菩提名佛道，薩埵名成眾生。』天臺解云：『用諸佛道，成就眾生故，名菩提薩埵。又菩提是自行，薩埵是化他，自修佛道，又化他故。』賢首云：『菩提，此謂之覺；薩埵，此曰眾生。以智上求菩提，用悲下救眾生。』」CBETA, T 54, no. 2131, p. 1060, b22-c2。

(3)《大智度論》卷4〈序品〉：「『菩提』名諸佛道；『薩埵』名或眾生，或大心。是人諸佛道功德盡欲得，其心不可斷不可破，如金剛山，是名大心。」CBETA, T 25, no. 1509, p. 86, a13-16。

¹² 《佛說菩薩本業經》卷1，CBETA, T 10, no. 281, p. 447, b22-24。

十二個階位。這菩薩的階位諸經論中也有不同的說法，有的把十信列為階位中，有的認為十信還不算數。

不論十信有入位還是未入位，菩薩修行的出發點都是從十信。以十信而發心，此發心是發菩提心成佛，不落於厭生死苦，樂求涅槃的聲聞緣覺之果位。雖然十信還是凡夫位，但它是修行大乘法的最基礎條件，在信、解、行、證的過程中，¹³因由信才有解、行、證，若不信則一切皆免談。如《大方廣佛華嚴經》卷 14〈賢首品〉中說：「信為道元功德母，長養一切諸善法，斷除疑網出愛流，開示涅槃無上道。」¹⁴這裡的信心不是盲目的迷信，而是以智慧為前導的信。

在《華嚴經》的七處九會中，若就修行次第來講，則第二會是談十信法門，其會中〈菩薩問明品〉，有提出十種甚深法，古德以此十種來配十信。¹⁵十種當中第一種就是緣起甚深。這緣起甚深法的起緣，是由覺首菩薩來回答文殊菩薩「心性是一。云何見有種種差別？」¹⁶的問題。覺首菩薩回答的第一句就是「諸法無作用，亦無有體性」。¹⁷因為諸法無體隨緣而起，所以有種種假相的差別。文殊菩薩所問「心性是一」的一，就是一切法無有體性。這無體性即一切法共同性，沒有例外的，不只色法無體，心法也是一樣無體。若心法有體則凡夫永遠是凡夫，不能修行斷除煩惱轉凡成聖，壞人永遠是壞人不能改善，那樣教育是沒作用的。

說「心性是一」即約體性而言。然此無體性即般若實相，從這裡證明雖然十信是未入聖位，但菩提心絕不能離開般若（智慧）而起的。若離般若起了信心，則不是菩薩所發的菩提心。菩薩所起的信心是以般若為基礎，不是盲目不懂緣起性空的迷信。這是當一位菩薩的基本條件。菩薩要教導眾生，若連宇宙觀和人生觀也不清楚，什麼能帶領別人。教育者也同樣，自己的心理思想要穩定，才能當學生的思想依靠。

¹³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16 所說：「發菩提心即十信發心，起解即十住，行即十行，願即十向，證即十地。」CBETA, T 36, no. 1736, p. 118, c22-23。

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 14，CBETA, T 10, no. 279, p. 72, b18-19。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 14〈菩薩問明品〉：「前中以十菩薩各主一門顯十甚深，即為十段：一緣起甚深，二教化甚深，三業果甚深，四說法甚深，五福田甚深，六正教甚深，七正行甚深，八正助甚深，九一道甚深，十佛境甚深。……。又此十種亦可配於十信，但不次耳。文殊佛境即當信心，……賢首即回向心，以歸一道，即回向真如，一身一智等，即是佛果。文云：如本趣菩提，所有回向心等，以是圓融十法故，各兼多義。」CBETA, T 35, no. 1735, p. 601, a10-b5。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 13，CBETA, T 10, no. 279, p. 66, a28。

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 13，CBETA, T 10, no. 279, p. 66, b6。

2、菩薩願行中的教師模範

大乘行者從一發菩提心，就開始走上菩薩道。這是所謂的「從初發心，起願立行。」¹⁸ 菩提心，有願菩提心與行菩提心兩種。願菩提心即菩薩的本願，如說「為利他故願成佛。」¹⁹ 向著成佛的路上走去是行菩提心。這是說菩薩起了願望，然後隨著願望而行，稱為菩薩行願。如《大方廣佛華嚴經》卷 28〈十回向品〉中說：「安住菩提心無退故，修習一切菩薩行願。」²⁰

利他是菩薩的主要精神，即所謂，「不為自己求安樂，但願眾生得離苦」。²¹ 雖然不為自己求安樂，但在實現利他時又能成就自利的方面。此事與教師教學有相似。教學工作是師生互相成長的。然教師的成長只是知識上與職業經驗的成長，而菩薩的成長除了智慧增長，還有減掉我執煩惱的成長。一個自我主義太強的人，很難與別人和睦相處，不會尊重他人的意見。師嚴生從的封建時代已經過去了，現在是自由時代，師生要相互尊重。教師要尊重學生的想法。雖然站在教師的角度看，學生的想法是很幼稚。可是於他們的年齡，知識和心理發展的程度來看，他們之想法是正確的。菩薩教化眾生要先瞭解其之根機，方能隨機應教。教師也一樣，要瞭解學生，建立好師生的關係，才能順利地向上教導學生成為一個全面發展的人才。

當好一位教師的角色不是那麼簡單，行菩薩道者更難走，要靠個人的意志力。所以在《大方廣佛華嚴經》卷 30〈十回向品〉中有載：

願得圓滿無礙身業，修菩薩行；願得清淨無礙口業，修菩薩行；願得成就無礙意業，安住大乘……。²²

在佛法中身、口、意稱為三業，因為個人的表現、造作都從這三種方面啟發。經文所說的「圓滿無礙身業」，千萬不能誤解成一種神變的現象。這裡的「圓滿無礙」，是所謂的身表道德圓滿。身表有兩方面，一是以戒²³來說；二是以威儀來說。身戒是不殺生、不偷盜、不邪淫。威儀是在行、住、坐、臥的表現端正。²⁴ 無礙就是在大眾中的安定穩重，無不自在的表現。若身戒以及威儀都圓滿，不收人的嫌疑，那就是教師身表的成功。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 44〈十通品〉，CBETA, T 10, no. 279, p. 230, b23。

¹⁹ 《入菩薩行論廣解》卷 1，CBETA, WZ 4, no. 33, p. 46, a16-17。

²⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 28，CBETA, T 10, no. 279, p. 152, b18-19。

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 23〈十回向品〉，CBETA, T 10, no. 279, p. 127, a13。

²² 《大方廣佛華嚴經》卷 30，CBETA, T 10, no. 279, p. 161, a12-16。

²³ 這裡「戒」是以人間基礎的五戒、十善法來說。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 17〈梵行品〉：「若身業是梵行者，梵行則是行住坐臥、左右顧視、屈伸俯仰。」CBETA, T 10, no. 279, p. 88, b15-16。

德育最好的方法是以身作則。教育者的一言一行都是受教育者的模樣。所以除了身表，口表也是非常重要。如經中說希望能得「清淨無礙口業」，去行菩薩道。口清淨，是口不打妄語、不說兩舌、不說惡話、不說綺語，只說利人之語。²⁵有如此清淨的口業者，則所說的話能懾服人心。

人類對佛法而言就是有情眾生，所謂有情是因為有意識。簡單來說個人在生活中，意識為中央領導。人若能「成就無礙意業」，是在意中不起貪、瞋、癡與諸雜念，心常繫念諸法之真理。²⁶身、口是外在的表達，然它們之一切所作所為都由意來領導的。意起貪欲，身才去偷盜；意有瞋恚，身才犯殺生等等。然在意中，所以有貪、瞋，是由癡而生。癡若說到徹底，就是不瞭解緣起法。因為不明了這個道理，所以認為有一個主宰的我，再需要有所，才生貪心，貪得不到就生瞋恨。癡若在淺一層的方面來說，是不會明知辨別善、惡，不理解道德，不會預料行為的後果，讓自己跟著貪心走，不懂自我節制，而造作種種犯法的行為。通常，人被貪心所迷惑，毫無猶豫的作出不良的行為，當面對法律的時候才感覺到後悔、害怕。這就是佛教中常說「菩薩畏因，眾生怕果」。

與現在社會的人，聽到菩薩這一詞，都認為不屬於現實社會的人。其實，在佛法中不是那麼認為。菩薩也是一個平常人，只是發了菩提心，行菩薩道利益眾生，而心中仍然有煩惱。帶著煩惱、習氣去行菩薩道，怕自己的行為影響到眾生，所以才希望「得圓滿無礙身業」、「得清淨無礙口業」去修菩薩行。菩薩還怕心中的煩惱起，會退菩提心，放棄利益眾生的願望，所以希望「得成就無礙意業」，讓心安住於大乘。由此可見，行菩薩者是不斷地要求自己。這樣的精神值得大家去學習，尤其是教師者更要學習，在要求學生之前，先自我要求。

在教化眾生的路上，菩薩還有許多方法要學。其中，有四攝法、五明等。四攝法，梵語 *catvārisaṅgraha-vastūni*，巴厘語 *cattisagaha-vatthūni*，藏語 *bsdu-bai dos-pobshi*。是菩薩攝受眾生的四種方法。²⁷菩薩以此四法投眾生之情，善巧攝引，令其度脫諸苦。菩薩用這四個方法能接近眾生，建立彼此的親密關係，與教師要跟學生建立好關係是同樣的。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 17〈梵行品〉：「若語業是梵行者，梵行則是起居問訊、略說、廣說、論說、直說、贊說、毀說、安立說、隨俗說、顯了說。」CBETA, T 10, no. 279, p. 88, b18-20。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 17〈梵行品〉：「若意是梵行者，梵行則應是覺、是觀、是分別、是種種分別、是憶念、是種種憶念、是思惟、是種種思惟、是幻術、是眠夢。」CBETA, T 10, no. 279, p. 88, b20-23。

²⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 18〈夢誓品〉：「菩薩摩訶薩欲得阿耨多羅三藐三菩提，淨佛國土、成就眾生，當學六波羅蜜、三十七道法及四攝法，攝取眾生。何等四？佈施、愛語、利益、同事。」CBETA, T 8, no. 223, p. 353, c29-p. 354, a3。

四攝法，又稱為四事攝（Cattārisagahavatthūni）²⁸、或四攝事²⁹，簡稱四攝、四事、四法，即佈施、愛語、利行、同事等四種法。一、佈施攝（梵文 dāna -saṃgraha），即與人所求之物。佈施有法施、財施和無畏施三種。法施，是對不懂真理者為他說法，如老師對不懂課程的學生為他講解。財施，即對於財物方面有需要者，則用財施。當教師也要去關照學生，若有學生家庭環境不好，教師以菩薩精神實現財施，或可以與同學班上發揮同學愛。無畏施，就是若有怖畏者，令起親愛之心而生安穩。有的學生因為家庭的原因，造成他常常沒有安全感，這種情況老師要用無畏施來安慰，讓學生的精神穩定，能夠接受老師的教誨。二、愛語攝（梵文 priya-vāḍita-sagraha），即離口之四過（妄語、兩舌、惡口、綺語）為體，依眾生的根性而善用言語慰喻，令其起親愛之心而樂於受教。人人都想聽柔軟的愛語，為何不對別人說愛語呢？愛語讓人愛聽，使人與人之間容易接近。那麼要建立師生的親切關係，教師們應該多說愛語。三、利行攝（梵文 artha -caryā-sagraha），行是行為，就是以身、口、意的善行來利益眾生，令其生親愛心而被感化，因此發心修行正法。學生若能感覺到老師的每一言一行都是為了學生好，則老師的教誨皆被學生吸收。四、同事攝（梵文 samānārthatā - sagraha 同利、同行、等利、等與），即與眾生共同事業，苦樂、禍福和利益等，以此親近引攝眾生，而教化之。現在有多學校辦一些課外活動，讓師生有所互動，就是使用同事攝的方法。

這四攝法，不但對教師的事業工作上有幫助。而且，能表示佛教的重要德目，是統攝一切團體的道德。攝法為人與人之間互相團結的條件。依佈施法，團體之中能互相幫助，扶弱助貧，讓團體的生活向上完美。當個人在行佈施時，要學菩薩的精神不求回的，只為了愛護他人，建立美好的社會而佈施。³⁰依愛語法，在日常生活中，大家互以和雅之言，談話討論，使團體融洽、和睦相處。據利行法，即以公益為上，人人都為社會服務，就不會產生個人的利益衝突。依同事法，大家共同服從團體的規矩。當然此團體規矩必須合理性、有道德性，在這團體中為他人的榜樣，讓團體一天比一天美好。就這四攝法而言，小是一家人，大至全世界，要有美好之生活，則不能缺少的德目。

在眾生中，菩薩的技能要於眾生之上才能起到感化的作用。所以，菩薩在使用同事攝時還必須具備「五明」。五明或稱為「五明處」（梵文

²⁸ 《中阿含經》卷 9〈未曾有法品〉：「世尊！謂有四事攝，如世尊說，一者惠施，二者愛言，三者以利，四者等利。世尊！我以此攝於大眾，或以惠施，或以愛言，或以利，或以等利。」CBETA, T 1, no. 26, p. 482, c14-17。

²⁹ 《中阿含經》卷 33〈大品〉：「居士子，有四攝事，云何為四？一者惠施。二者愛言。三者行利。四者等利。」CBETA, T 1, no. 26, p. 641, c13-15。

³⁰ 《大乘悲分陀利經》卷 4〈千童子受記品〉：「為脫一切眾生苦，故發悲心施，至意立願莊嚴佛土為度眾生故。」CBETA, T 3, no. 158, p. 262, b17-18。

pañcavidyā-sthānāni, 藏文 rig-paignas la), 是印度古代的五種學術, 即內明、因明、聲明、醫明 (醫方明)、巧明 (工業處明)。³¹一、內明 (梵文 Adhyātma-vidyā), 是佛法的教理。佛法的主要教理是緣起性空, 因果妙理。二、因明 (梵文 Hetu-vidyā), 即論理學, 事實上是辯論的方術。在佛典中辯論方式有許多種論法, 此處不便提說。³²三、聲明 (梵文 Śabda-vidyā), 即語言、文典之學。四、工巧明 (梵文 Śilpakarma-sthāna-vidyā), 是工藝、技術、算曆等之學。五、醫方明 (梵文 Cikitsā-vidyā), 即醫學、藥學等。這五明是行菩薩者必須要學習的, 也可以說世間上的一切學術都要懂。因此可見, 佛教的教義本來含有積極的入世精神。當一位菩薩所要學的東西是無限的, 這精神教師者值得學習。

菩薩的精神是那樣, 不斷地去改進自己和改進別人。行菩薩道, 自利利他是很理想的精神。但這條路是非常難走, 在實現所起的願望時, 對於剛強難調難伏的眾生, 菩薩容易退菩提心。所以行者要先具備大慈與大悲兩種心。慈心, 即愛念, 也是與樂之心。調菩薩對一切眾生的愛念, 常隨其所求而饒益之。大悲心, 是潛念, 即拔苦之心。是菩薩潛念一切眾生, 常懷悲心以拯救濟拔之, 令其離諸苦惱。菩薩以大慈大悲是為了救脫眾生苦, 然眾生的苦是由煩惱而來。³³因此, 菩薩以善巧方便為說法, 令其明瞭眾苦之因, 而能修正, 把諸苦惱。菩薩以慈悲心潛愛眾生, 來鞏固菩提心, 使不退利他之行。

³¹ (1)《瑜伽師地論》卷 38〈力種姓品〉:「如是一切明處所攝有五明處:一內明處, 二因明處, 三聲明處, 四醫方明處, 五工業明處。菩薩于此五種明處若正勤求, 則名勤求一切明處。」CBETA, T 30, no. 1579, p. 500, c20-24。

(2)《菩薩地持經》卷 6〈慧品〉:「云何菩薩自性慧?入一切所知境界, 隨入已如法擇觀緣五明處。所謂:內明、因明、聲明、醫方明、世工巧明。是名自性慧。」CBETA, T 30, no. 1581, p. 922, b17-20。

(3)《顯揚聖教論》卷 6〈攝淨義品〉:「五明處:一內明處、二因明處、三聲明處、四醫方明處、五工業明處。」CBETA, T 31, no. 1602, p. 509, b12-13。

(4)《大乘莊嚴經論》卷 5〈述求品〉:「菩薩習五明總為求種智者。明處有五:一內明、二因明、三聲明、四醫明、五巧明。」CBETA, T 31, no.1604, p.616, a9-11。卷 10〈覺分品〉:「知法者,謂知五明處:一內明、二因明、三聲明、四醫明、五巧, 知此五論是謂知法。」p.641,c7-8。

³²《瑜伽師地論》卷 15:「云何因明處?謂于觀察義中, 諸所有事。此復云何? 嚧陀南曰: 論體論處所, 論據論莊嚴, 論負論出離, 論多所作法。當知此中略有七種, 一論體性、二論處所、三論所依、四論莊嚴、五論墮負、六論出離、七論多所作法。云何論體性? 謂有六種:一言論、二尚論、三諍論、四設謗論、五順正論、六教導論。……善了知自他宗故, 於一切法能起談論, 勇猛無畏故。處一切眾能起談論, 辯才無竭故。隨所問難皆善酬答, 是故此三於所立論多有所作。」CBETA, T 30, no. 1579, p. 356, a11-p. 360, c20。

³³《菩薩本生鬘論》卷 3:「大慈心者猶如良藥, 能愈眾生煩惱重病; 大慈心者猶如明燈, 能破眾生三毒黑暗; 大慈心者猶如船筏, 能渡眾生三有苦海; 大慈心者猶如伴侶, 能越生死險難惡道; 大慈心者如摩尼珠, 能滿眾生所求善願。」CBETA, T 3, no. 160, p. 339, a2-6。

以上四攝法只是實現菩薩利他的前方便，這些方便令眾生啟發信心而接受正法。菩薩正真的教導眾生是指出苦與苦之根源，以及如何創造美好的生活。創造的方法是使用八正道。如《大集法門經》卷 2 中說：

複次，八正道，是佛所說。謂正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。此名八正道。如是等法，佛悲愍心，廣為眾生，如理宣說，而令眾生如說修習，行諸梵行，利益安樂天人世間。

34

八正道，可以說是佛教的根本實踐原理。以經文中的意思來看，若人能實現此八法，則令世間得到利益安樂。八正道(梵語 *āryāṣṭāṅgika-mārga*)，是八種走向解脫安樂的道路，所以又稱為道諦。³⁵

能令人趨向幸福快樂的道路就是正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定等八種。一、正見(梵文 *samyag-di*，巴 *sammā-dihi*，藏文 *ya-dag-pailta-ba*)，是正確的見解。就是說個人的世界觀與人生觀要正確。對佛教而言說，正確的見解是諸法緣起性空。二、正思惟，即在行為造作之前要有正確的思考、意志或決定。三、正語，和上面所說的愛語相同。即口離妄語、惡口、兩舌、綺語等四過，要說真實、有益，又能與別人融洽的語言。四、正業，這裡的「業」不是事業，而指行為造作。正業就是作出對社會有利益的行為，具體是不做殺生、偷盜、邪淫的事，而且要佈施與慈善、愛護生命、遵守性、道德等諸善行。五、正命，是在生活中有正當的謀生職業，過得正當與有規矩的生活。六、正精進，是努力趨向正確的理想，即努力除惡行善。於一切對社會有利益、對他人有幫助的事情都積極努力去做。精進，若以佛法專用的話來說，就是「已生惡法令斷；未生惡法，能令不起；未生善法，令能起生；已生善法，令使增長廣大。」³⁶七、正念，即有正確的觀念，而且時時刻刻保持這意念，對理想的目的念念不忘。八、正定，定是精神的集中，佛典中說「制心一處，無事不辦。」³⁷定不只是在禪坐才有，而在日常生活中，心若無雜念，記憶力集中，則做任何事情都會成功的。

這八正道是釋迦牟尼佛覺悟真理之後，教導眾生如何得到安樂的教法。佛法是如此，很理性、公正的，個人的幸福個人要自作，佛、菩薩只是帶路者。可是，很遺憾！現在人對菩薩有嚴重的誤會觀念，只把菩薩當

³⁴ 《大集法門經》卷 2，CBETA, T 1, no. 12, p. 233, a17-21。

³⁵ 《大般涅槃經》卷 1：「道諦者，八正道：一正見、二正念、三正思惟、四正業、五正精進、六正語、七正命、八正定。」CBETA, T 1, no. 7, p. 195, b25-27。

³⁶ 《般泥洹經》卷 1：「已生惡法，能即斷卻，治性精進，自攝意端；未生惡法，能令不起，治性精進，自攝意端；未生善法，意能發生，治性精進，自攝意端；已生善法，志立弗忘，能使增廣，治性精進，自攝意端。」CBETA, T 1, no. 6, p. 179, a2-6。

³⁷ 《妙法蓮華經玄義》卷 1，CBETA, T 33, no. 1716, p. 685, c21。

成祈求的對象。佛法正真的精神是教人如何去當菩薩，而不是教人如何祈求菩薩。佛教是主張因果的，不造好因，而求菩薩有何用？不為社會效力，而求社會為己服務，是有何道理？這「舍己利人」的菩薩精神，是一種對社會公平正義的行為。

在改進社會的方面，佛教還有一種特點，是相信每一個眾生都可以改進。「一切眾生皆有佛性」，³⁸釋尊是佛已成，眾生是佛將成。同樣道理，身為道德的教導者，在發展學生道德的領域，首先要相信每個人都有良好的一面，教育者的工作就是幫學生啟發那份心。德國教育、哲學、心理學家斯普朗格（Eduard Spranger）曾經說過：「教育絕非單純的文化傳遞，教育之為教育，正在於它是一個人格心靈的『喚醒』，這是教育的核心所在」。此外，蘇聯著名的教育實踐和教育理論家蘇霍姆林斯基（B·A·Cyxomjnhcknn）也說過：「只有能夠激發學生去進行自我教育的教育，才是真正的教育。」

培養品德、塑造人格和個人健康成長，是教育的核心。然在喚醒學生人格的過程中，師表是非常重要的。教師除了以身作則之外，培養學生的道德知識也是很重。有了道德知識，就會分辨某些思想行為是無道德，使學生會愛護自己，讓自己變得更完美，明瞭如何用一個短短的生命去奉獻，做一些對社會有利益，讓其他生命活得更精彩、更自在，向真、善、美的理想人生。如 Robert B. Laughlin 在談到他的教學經歷時說：「從不告訴我的學生應該做什麼，不應該做什麼。我只對他們說，你們要想清楚什麼是最重要的事情。要專注於做那些你認為是最重要的事情，因為生命的過程很短。而每個人都有責任通過自己的努力，使這個世界更美好。」³⁹相信人心中有潛藏著善好的一面，是道德教育的主要信心。個人道德品質是自主建構的，而不是通過外力約束造成的。所以，道德教育工作者要關注學生道德行為的內在動機，以自己的真心去啟發學生內在正真的人格品德。

（三）眾生業所造與學生觀

菩薩的願望是「普為眾生作饒益」，⁴⁰嚴淨國土。然國土能不能嚴淨，還得要眾生的配合。教育方面也同樣，若想教育工作取到好的結果，除了教師教學的能力和精，還要結合學生的學習精神。在教育體系中，教師與學生是最重要的角色。這兩個角色能互動起來，讓教育發揮教書育人的真功能。

³⁸ 《大般涅槃經》卷 7〈如來性品〉，CBETA, T 12, no. 374, p. 404, c4-5。

³⁹ Nobel Prize in 1998 by Robert B. Laughlin who said of his educational experience, said: "Never tell me what to do, should not do. I just said to them, you want to know what the most important thing is. To concentrate on doing those which you think is the most important thing, because the process of life is short. But everyone has the responsibility, through own efforts; make this world to be a better place."

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 14〈賢首品〉，CBETA, T 10, no. 279, p. 74, c10。

眾生是菩薩要教導的對象，與學生是教師要傳授知識的對象相同。教師把知識傳給學生，培養學生的品德，然學生能不能把所學應用在生活中，則要看學生的自我意識、自我努力、自我約束、自我修養。同樣的道理，菩薩為了眾生，用一切方便說法，然眾生能否創造一個美好的命運，就要靠眾生之所作所為。這一切所作所為，在佛法中稱為「業」。

1、業之意涵

「業」是佛教所用的術語，梵語為 *karman*，巴厘語 *kamma*。*Karman* 音譯羯磨，有行為、所作、行動、作用、意志等的意思。即指身心的活動。這「業」的思想淵源與印度人，在釋迦牟尼佛出世時，這思想已經普及。印度人認為業就是招致輪回轉生的一種動力。釋迦牟尼成佛後，採用 *karman* 一詞來表達個人能招感苦樂之果的原因。此原因就是個人的行為造作。

佛教主張因果論，世間上的一切現象離不開因果關係。然佛教的因果思想不是死板板的，而是從因到果的過程還需要助緣。比如，以世人常說「種豆得豆，種瓜得瓜」的觀念來談。種瓜能不能得瓜，還要看栽培的過程。若播種子下去，不澆水、不保持適當的溫度，種子就不發芽，則連瓜樹也不長，哪來的瓜果可收穫呢？如果種子能發芽，又不按照好方法去栽培，也得不到好的收穫。人生的因果關係也一樣，種下善因不要想馬上就可以得好報，等到因緣成熟，果報才展現。佛教因果論的解釋非常廣泛，此處不便細說。⁴¹然總而言之，從因、緣、果的一切造作都稱為「業」。

人的生活中每一舉一動都是業，但依據動作的出發處而列為身、口、意等三業。說三種業是為了方便講解，其實一切都由意業做主，身、口只是意的表達工具。在佛法中，對於業的解釋極多，本文不便詳說。⁴²此處主要強調業是行為和行為落在心中的印象。個人的行為造作經過累積，熏習成一種力量稱為業力。一個人一直重複做一件事情就變成習慣。人的習慣性，越深越難改，變成一股力量可以控制個人的行為。這就是業的力量，即稱為業力。

2、眾生業所造中的自我修養

人可貴的是對自己之行為負責任，而最公平的負責就是回歸於自己的身上。佛教的「業力」說是如此，個人行為的作用落在自己之心，影響人的生活。從這思想去啟發個人的自我努力、自我要求，打破一切依靠他人、利用別人的觀念，打破世界上的一切不平等。一個有道德品質良好的

⁴¹ 有趣者請參考世親造，《阿毘達磨俱舍論》卷 6-卷 7 中的六因、四緣、五果。CBETA, T 29, no. 1558, p. 30, a2- p. 40, c15。

⁴² 有趣者請參考玄奘譯的《瑜伽師地論》，CBETA, T 30, no. 1579, p. 279 起。和《大乘阿毘達磨集論》卷 4〈諦品〉，CBETA, T 31, no. 1605, p. 676 起。

人，就不會享受幸福在別人的汗血上。可以說「業報」是社會公平的原素，有業則有報。如《大方廣佛華嚴經》卷 7〈4 世界成就品〉中說：「眾生業海廣無量，隨其感報各不同。」⁴³人間上各有各的千差萬別，從個人的長相、個性，個人的生活環境等的一切現象，都是由個人的業力所感的。

以佛法來說，業報的成熟有三種，即現報、生報、後報。眾生所造業是有千差萬別，但有一點絕對相同的，就是在沒有受報之前，若不是修證解脫，業就不會消失的。有業，就會有果報，今生不受報，來生不受報，則千生萬生，業力仍然存在，只要因緣和合，還是要受報的。

佛教主張有生死輪回，這思想對個人自我約束有很好的作用。唯物論者說沒有輪回轉生，是有它的不好之處。凡是人就會有貪、瞋、癡煩惱，都會有時不能控制自己的欲望，就難免做出一些違道德的行為。以人的心理來說，在做惡事之前，若想到來世有報應，則不敢作。然而若以唯物思想是沒有來世，就毫無畏懼，反正人生短短的幾十年，死後就沒有了，儘量滿足個人的欲望。有這種觀念，就任何不良的事都可以做出來。現在社會已經是一個現實的證明，市場上黑心的產品出現越來越多，讓人心惶恐不安。人類的科學是一天一天的發展，然道德品質是一日又一日地滑坡。這不是人類理想的社會，理想的社會是物質和精神都能得到安穩的程度。從佛教的淨土思想而談，可以看出釋迦牟尼佛對現實人類社會的不滿，所以才指出了道路，使人隨著此路走就能創立一個理想的社會。這不是迷信，而是很現實又符合科學的道理，可惜人類不懂得發揮。

華藏世界的快樂、莊嚴之所以成就，是在佛菩薩引導之下加於眾生所造業而來。這思想對於建立一個美好的社會是非常符合的。一個國家最有權勢的是掌權者，當能不能保護國家、讓國家發展是在於人民，人民的力量是最大的。要建立一個美好的社會人民是最重要的，每個人是社會的細胞，細胞健康整體才健康。換句話說，要建立一個文明的社會，必須先有文明的人。這是說明每個人都要對社會有責任，大家團結同心合力才能把社會運轉興盛。

佛教的觀點，是教人如何培養道德品質，如何為自己與人類建構一個美好的生活環境。一切都是由個人努力建造出來的，而不是上帝所創造，也不是偶然而有。這個理念讓人啟發了自我努力、自我要求的精神。人不能把自己的命運托給上帝，或者依賴別人，至親如父母、兄弟、姐妹也是各作各受，無法代替的。如《大寶積經》卷 57 中說：「假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」⁴⁴由這樣自作自受的道理，所以想得到將來的美好，就要從現在種下良好的因。所謂，「欲知前世因，今生享

⁴³ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，CBETA, T 10, no. 279, p. 37, a12。

⁴⁴ 《大寶積經》卷 57，CBETA, T 11, no. 310, p. 335, b14-15。

者是；欲知後世果，今生作者是。」⁴⁵

三世因果是如此的連環，個人的業因不同，則所受的果報不同，有人一生下來就有很好的命，有人不管什麼努力都得不到幸福。不是所有富有的人都是用不良的方式而得來的財產。人類曾經發生過錯誤的觀念，以為強迫把富有者的財產沒收，讓大家都一樣的無產，是平等的社會。平等不是那樣，平等就是一分耕耘一分收穫，各人該得的則應得。拿財產跟大家分享是很好，可是要從個人的內心啟發，而不是去強迫，那樣是很不公平的。

佛教的業報思想，也可以除去人心中的仇恨，培養個人的寬鬆、寬厚、寬容之心。仇恨之心是讓人不得安寧的，抱著仇恨的人就會活得很痛苦。在作出報仇害人的行為自前，懷恨者先享受心理的痛苦。有人認為有仇必報，那麼冤冤相報何時了，世界到什麼時候才能平安。佛教認為現世受人所害，是先世自己已造了因，現在要安然的受果，不能有懷恨之心，而且還要以慈悲心來對待。慈悲心可以化解一切仇恨，如甘露水消滅瞋恨火，造成一個溫暖人情的社會。這就是說明「業」對個人和社會的支配。

佛教的教學方法，是先指出行為的結果，讓人判斷好壞之別，選擇往好的方向走。再引導要如何走才能到達終止的目的。此教育不停止於外在的，而佛法是一種全面發展的教育。這教育著重在戒、定、慧三學，「所謂攝心為戒，因戒生定，因定發慧，是則名為三無漏學。」⁴⁶若假設戒是教育的外在目的，那麼定與慧就是教育的內在目的。借世俗話來解釋，則是心的專一之狀態，因前面有戒約束身、口、意，使其已斷諸惡，所以此定就是向善之定，它所引發的慧也是善良的智慧。

這三學在佛法中稱為無漏學，然本文不談修行到解脫生死的三無漏學，而以世間法來說三學。所以此處言智慧即指世間的知識。慧中又有聞、思、修三慧。聞慧，即個人與外在（教師，父母，朋友，等等）所見、所聽聞的學習。這是裴娣娜等著的《發展性教學論》⁴⁷一書中，所談的交往學習、操作學習、觀察學習等，以及包括書本知識學習。思慧，是從聞慧再進一步的思維，即《發展性教學論》中的反思學習。由思維而體會所學到的問題，然後把所學應用在生活就是修慧。

依此三學修養個人的品德和知識，以戒約束不良的行為；以定、慧發展知識，成為一個全面發展者。這就是教育的目的所在，也就是佛教中以人為本的教育精神。華藏世界莊嚴的成就，雖然說有佛本願、有菩薩願行、有眾生業等所造，但重要還是眾生業。佛的嚴淨國土、度化眾生之本願是

⁴⁵ 《三教平心論》卷 1，CBETA, T 52, no. 2117, p. 785, c1-2。

⁴⁶ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，CBETA, T 19, no. 945, p. 131, c14-15 《注大乘入楞伽經》卷 7〈盧迦耶陀品〉，CBETA, T 39, no. 1791, p. 481, c15-16。

⁴⁷ 裴娣娜等著：《發展性教學論》，遼寧人民出版社 1998 年版。

為了眾生。菩薩也是為了眾生而用一切方便來引導。佛菩薩都為了眾生，然能不能改造自己，建立美好的生活環境，主要是在眾生的思想和行為。教育方面也同樣，學校、教師有責任把學生教好，但在將來人生的路上，是由學生去發揮，能不能成為對社會有益者，就看個人的品德修養。社會是一所大學校，在這大學校裡，每個人都是學生，都不停的學習，學習科學跟著潮流走，學習為人的技能等。智慧是重要，然素質品德更重要，兩者“彬彬”才是君子。佛教說悲而無智則悲癡，智而無悲則智狂，所以要悲智雙修，方能圓滿。

對改進社會來說，個人的修養是最重要的。無論是掌權者、官職者或是常民者都要自我要求、自我約束，培養良好的道德品質。尤其是掌權者要以身作則，為人民的榜樣，把整個社會帶動，創造成一個真善美的世界。這就是華嚴淨土思想所含藏的德育理念。佛教認為人心本具，每個人在心中都隱藏一份善好。所以想建立一個溫馨的生活環境，要去喚醒人心，使那些美好的人格啟發，讓明天之生命活得更自在。

四、人與大自然的德育理念

就佛教的主張來說，則世間上的一切有情（人）無情（自然世界）都有密切的關係。因此，在佛法中所談的道德就不僅於調節人和人之間的關係，而且還調整人與自然的關係。自然環境對人的生命是非常重要的。可是人類為了追求滿足欲望，而忽略了保護自然，也沒想到自然環境被破壞越快，造成人的生命越簡短之原理。佛教認為世間是無常，世界總有一天會毀滅的，但不一定是什麼時候，那天之來臨關鍵在於人類的手中。佛典中說，若人類的惡性增長，則壽命會減少，減少到壽命只有十歲的時候，有大三災（火災、水災、風災）起，世界就會毀滅。⁴⁸所以說自然環境跟生命一樣珍貴，保護生命就要懂得保護自然。

（一）心淨即國土淨的德育理念

一般人認為佛教是唯心主義。其實，這是一種對佛教的錯解。佛典講中道，不是唯心也不是唯物。中道就是以緣起為基本理論。萬事萬物都是因緣和合生，若說有則一切都有，說無則一切皆無，所謂「畢竟空而宛然有」。眼前的一切現象當然是有，然這只是短暫的有，一切都沒有永恆性，沒有一個不變的主宰，所以說「緣起性空」。因為沒有不變的主宰，人才可以改變自己和改變環境。也因沒有實性，境才能隨心轉。

⁴⁸ 若有興趣者可以參考《大樓炭經》卷 5〈三小劫品〉，CBETA, T 1, no. 23, p. 302, a23。和《長阿含經》卷 22〈三中劫品〉，CBETA, T 1, no. 1, p. 144, a18。...等等有詳細的說明。

就佛法說，人心與環境是相互影響的，這兩者有密切的關係。世界隨著眾生心而變易。如《大方廣佛華嚴經》卷 7〈世界成就品〉中說：

染汙諸眾生，業惑纏可怖，彼心令剎海，一切成染汙。若有清淨心，修諸福德行，彼心令剎海，雜染及清淨。⁴⁹

說外界環境是由人心所造，聽起來好像是由心變化。這觀點是很科學的、可以理解的。言心與境是一種簡略說。詳細談，即由心引導個人的行為，然此行為影響在環境上。心若善良，則做出好的行為，讓環境更美好。若心中充滿的貪、瞋、癡，則做出破壞環境的行為，使國土污染，甚至毀壞。如現代世界發生許多水災、土石流等都是由人類招來的。人的貪心永遠不足，從地下挖財源，在山林砍樹，造成土石流。此外，還有很多工廠排出大量的化學品，讓空氣、河水、連地也會污染。這就是由人之貪心而造成環境的污染，即所謂的「隨其心淨，則佛土淨」。⁵⁰

那些對環境有傷害的行為，不是完全為了供應人類的生活所需要。多部分是為了滿足一個「我」的欲望。生活所需要的物質很少，然想要的東西是很多。為了表現我比他人強，所以任何東西都想要，他人有我也要有，無論在生活中有沒有用處。以佛教的道德觀念來說，不僅是直接做出傷害別人的行為才叫無道德，而且自己有錢財，但不善用也是缺德。因為資源是從人類生活環境拿出的，個人若浪費資源，就會影響到整個環境的狀況。現在的人聽到世界末日大家都會害怕，但有多少人想過它來臨的原因是什麼。此事關於個人道德知識的問題，在這情況之下道德知識是很重要的。

現在人類已經有許多國家提倡了環保之行。然「環保」能否成功關鍵在人心，人若少了一份貪心，環境就少了一份負擔。這就是佛典中所謂的「心淨則國土淨」之德育價值所在。

（二）環境友好型社會與依正共生

人類走到了二十一世紀，面臨環境被破壞的問題才提倡「和諧社會」。其實這種「和諧社會」，在西元前佛教已經有提過。在「和諧社會」裡頭，人除了自我約束，建立好人與人之間的人文關懷，實現人與社會的和諧關係之外，還有人和自然環境的和諧。人和自然環境的和諧，就是把環境當成好友的社會型。人和自然的關係，佛典中稱為依正共生。依正的關係在佛法裡面所談的很多，然本文的主要是從《華嚴經》啟談。

依、正是佛教的用詞。「正」，或言「正報」，是指有情眾生，即有生命體的眾生。「依」，也稱為「依報」，是指國土山、河、大地等，即

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，CBETA, T 10, no. 279, p. 38, b12-16。

⁵⁰ 《維摩詰所說經》卷 1〈佛國品〉，CBETA, T 14, no. 475, p. 538, c5。

生命體所依止的環境。如上面已說，依正二報（身心和世界）都是由業力所感而成。⁵¹華嚴的思想核心是周遍含容，萬物都是相入相攝的，依正方面也一樣，互攝含容的，即所謂依正不二論。依正不二論，是表明人和自然是不分開存在的論說。這是佛教對主觀世界和客觀世界關係的立場。如《大方廣佛華嚴經》卷 13〈光明覺品〉中說：「眾生及國土，一異不可得，如是善觀察，名知佛法義。」⁵²若能善觀察眾生和國土是非一非異，就是能瞭解佛法要義的人。

佛法的要義是緣起法。緣起論認為，宇宙中萬事萬物的結構，是由種種條件來組合的，一切現象都有關聯，各各皆要相互依賴而存在。如《中論》卷 4〈觀四諦品〉中說：

眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。⁵³

時間上從來沒有能獨立存在的事物，所謂「隨去一緣，即一切不成。」⁵⁴具體來說，人和自然界是共同生存的。在這共同存在之下，自然界對人類不僅有外在性的工具價值，而且還有內在性的生態價值。因此，人類必須懂得尊重、保護自然。保護自然界也就是保護人類，毀壞自然等同毀滅人類。自然生態受到破壞，則人類的生活環境被惡化，影響到人體的健康、社會經濟的發展，導致難以實現和諧社會。

人類經過工業文明時期，以人類為中心的盲目主義，把自然界變成服務自身的物件，滿足人類的貪求，造成環境破壞的危機。面臨這種危機，人類想要保護生活環境，必須努力建設人及自然和諧共生的社會類型。現在人類走出生態文明，其實就是華嚴淨土思想的依正二報共生。生態文明是人類解決環境問題。環境問題若不解決，則整個社會在各種方面都會影響，尤其是社會道德倫理和社會人文。所以，現在環境問題已經成為全世界的問題。

現代環境問題主要原因起於人類的欲求無止。人的欲望不斷地擴張，而自然界的資源是有限，導致人與人之間的糾紛。因此可見，問題點是在於人的貪心，由貪心而破壞自己的生活環境，又破壞人與人之間的和諧關

⁵¹ 參考《大明三藏法數》卷 21：「依，謂依報，即世間國土也，為身所依。故名依報。正，謂正報，即五陰身也，正由業力感報此身，故名正報。」CBETA, T 182, no. 1615, p. 261, a6-8。

⁵² 《大方廣佛華嚴經》卷 13，CBETA, T 10, no. 279, p. 65, a14-15。

⁵³ 《中論》卷 4，CBETA, T 30, no. 1564, p. 33, b11-14。或《大方廣佛華嚴經》卷 13〈菩薩問明品〉也說：「未曾有一法，得入於法性。能緣所緣力，種種法出生，速滅不暫停，念念悉如是。」CBETA, T 10, no. 279, p. 66, c20-22。

⁵⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「一切緣起皆非自性。何以故？隨去一緣，即一切不成。」CBETA, T 45, no. 1866, p. 503, c11-12。

係。所以，想建立人與自然和諧共生的社會類型，則首先人類要節制自身，控制對自然的征服欲及佔有欲。人與自然共生時，雖然人能征服自然，對自然是有超越性，但不應該把人當成絕對的主體性，而要約束自己，保護自然，懂得嘗試自然，明了自然存在的真價值。在廣大自然之中，人就是自然的一份子，人的所作所為都會影響到自然。所以，人類想實現與自然的和諧共住，就要限制個人行為在於保護自然生態之內而改造環境。

這人與自然界的和諧相處，讓人類有正確的生態文明價值觀，也就是華嚴淨土思想的法界圓融觀。在一花一世界，一葉一如來的淨土裡，每一微塵中，顯無量諸世界。如《大方廣佛華嚴經》卷 49〈普賢行品〉中說：「一一塵中有，十方三世法，……一一塵中有，無量種佛刹。」⁵⁵華嚴的重重無盡緣起觀，一中有一切，一切中有一，一與一切含攝相容的思想核心中，包含了依正不二，人和自然共生的生態文明理念。也可以說，建立和諧社會是將依正不二的思想認識為起點出發，以生態文明理念，建構環境友好型社會。

華嚴淨土的依正不二、眾生與世界共生的思想，已表明希望能建立一個生態文明的和諧社會。然這個理想社會，是由人來創造的，不是佛、也不是上帝或某一位神靈所造。上面在業的部分已談過，無論是人的個體（正）或是人的生活環境（依），皆由人的所作所為累積構成的。如《大方廣佛華嚴經》卷 7〈世界成就品〉中說：「隨心造業不思議，一切刹海悉成立。」⁵⁶ 自然環境隨著人心而轉變，所謂：「染汙眾生住故，世界海成染汙劫轉變；修廣大福眾生住故，世界海成染淨劫轉變。」⁵⁷以此原理，在這個環境面臨破壞的今天，人類也可以改造成一個既堅固又莊嚴的世界。只要每個人的心皆趨向於善，人與人、人與自然的善待，大家一起來建立一個美好的世界，讓人活得更自在，這種生活環境就是華藏世界海的模仿。但大家要記住華藏世界海的水是香水，地是在無染的蓮花上。所以，人若想把此污染的世界，變成那樣幸福的世界，就要好好地保護自然，使染汙變成清淨。然這工程的起點在於心，要以知足心、愛護心、寬容心、關懷心等去善待他人、善待自然，人和自然和諧相處，造成環境友好型社會。

五、結論

從本文一路探究下來，可見華嚴淨土思想是在緣起性空的基礎上奠定建設了華藏世界海。此世界就是人類所理想的和諧文明社會。這個完美的社會生活，非上帝所造、非神靈的安排，是由人類一起創造出來的。以此

⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 49，CBETA, T 10, no. 279, p. 259, c22-25。

⁵⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，CBETA, T 10, no. 279, p. 35, b16-17。

⁵⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，〈世界成就品〉，CBETA, T 10, no. 279, p. 38, a26-28。

世界的清淨莊嚴之安布，反省現實世界環境毀壞的危機。再進一步從華藏世界之成就因緣教導人們如何建設一個和平安樂的社會。

總而言之，華嚴淨土思想就是以人格道德品質為主要因素，來建設和平公正的社會制度，創造興旺富有的人類生活，保護清淨無染的生活環境。依華嚴淨土思想之菩薩精神，能培養個人的優良道德品質。行自利利他建立人與人之間的優美關係，開展人與自然界的互動保持存在，創造環境友好型社會，使人類活得更有意義，變人間成清淨莊嚴的國土。

華嚴淨土思想中，從以人為本的基本理念，教人如何做人，如何淨化自心，培養個人的知識和品德，建立好人際關係。此外，個人的世界觀也很重要，世界是由緣起法則與因果關係形成。以此法則人可以改善環境，建設環境好友的社會。這就是華嚴淨土思想中的重要德育理念。

現在社會的生活過於注重物質，人類道德品質正在下坡的路途。教育體系積極尋找方法改革教育提升學生的道德品質。若可以採用華嚴淨土思想中的德育理念應用在教育制度，教師教書的心裡，學生學習的精神等等，那樣教育事業一定收得很好的結果。華嚴淨土思想的德育原理是以人為本，在平等公正、合理以及有道德的制度之下，教師具備知識、品德又有為他人的教學精神，學生又好學和尊師重道的德行。此外，華嚴淨土思想中還有人與大自然的德育理念，人與大自然和睦相處。人要保護環境使環境變得清淨莊嚴，建立一個生態文明的和諧社會。人與人之間、人與自然境的公平和睦，以佛教自利利他精神，大家一起來建立美好的世界，讓人類生活更文明、自在。

淨化自身、改善環境，建造一個完美的社會，是華嚴淨土思想含有的德育原理。這個原理如何實現，是在於普賢行，如《大方廣佛華嚴經》卷10〈華藏世界品〉中說：「諸修普賢願，所得清淨土。」⁵⁸ 普賢行是因，毗盧遮那佛是果，修諸普賢行就能共入毗盧性海。

⁵⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷10，CBETA, T 10, no. 279, p. 52, c9。

參考文獻

一、原典文獻

1. 《一切經音義》 T54,no. 2128。
2. 《入阿毘達磨論》 T28, no.1554。
3. 《大日經義釋》 X23, no.438。
4. 《大方廣佛華嚴經》 T09,no. 278。
5. 《大方廣佛華嚴經》 T10, no.279。
6. 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》 T36, no.1736。
7. 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》 T35,no. 1732。
8. 《大方廣佛華嚴經疏》 T35,no. 1735。
9. 《大方等大集經》 T13,no.397。
- 10.《大寶積經》 T11, no.310。
- 11.《大毘盧遮那成佛經疏》 T39,no.1796。
- 12.《大乘義章》 T44,no.1851。
- 13.《大乘本生心地觀經》 T03, no.159。
- 14.《大乘莊嚴經論》 T31,no.1604。
- 15.《大乘阿毘達磨集論》 T31,no. 1605。
- 16.《大乘理趣六波羅蜜多經》 T08,no.261。
- 17.《大樓炭經》 T01, no.23。
- 18.《中阿含經》, T01, no.26。
- 19.《長阿含經》 T01,no.1。
- 20.《華嚴一乘教義分齊章》 T45,no.1866。
- 21.《華嚴念佛三昧論》 X58,no.1030。
- 22.《華嚴法界玄鏡》 T45,no. 1883。
- 23.《華嚴經三十九品大意》 X 09,no.242。
- 24.《華嚴經探玄記》 T35, no.1733。
- 25.《眾經撰雜譬喻》 T04,no.208。
- 26.《雜阿含經》 T02, no.99。
- 27.《花嚴經文義綱目》 T35, no.1734。
- 28.《佛祖統紀》 T49,no. 2035。
- 29.《佛說十地經》 T10, no.287。
- 30.《佛說菩薩本業經》 T10, no.281。
- 31.《阿毘達磨大毘婆沙論》 T27,no.1545。
- 32.《法界次第初門》 T46,no.1925。

33. 《注大乘入楞伽經》 T39,no. 1791。
34. 《注維摩詰經》 T38, no.1775。
35. 《勝天王般若波羅蜜經》 T08, no.231。
36. 《恒水經》 T01,no.33。
37. 《俱舍論疏》 T41,no. 1822。
38. 《般泥洹經》 T01, no.6。
39. 《菩薩本生鬘論》 T03,no.160。
40. 《菩薩本行經》 T03,no.155。
41. 《菩薩地持經》 T30, no.1581。
42. 《菩薩善戒經》 T30,no. 1582。
43. 《菩薩瓔珞本業經》 T24,no.1485。
44. 《梵網經》 T24, no.1484。
45. 《續一切經音義》 T54,no. 2129。
46. 《維摩義記》 T38, no.1776。
47. 《維摩詰所說經》 T14,no.475。
48. 《攝大乘論》 T31, no.1593。
49. 《解深密經》 T16, no.676。
50. 《新華嚴經論》 T36,no. 1739。
51. 《增壹阿含經》 T02,no.125。
52. 《翻譯名義集》 T54,no. 2131。
53. 《翻梵語》 T54, no.2130。

二、中、日文專書、論文、期刊

54. 山辺習学（1998）。《華嚴經の世界—人生修行の旅—》。世界聖典刊行協會出版。
55. 川田雄太郎等（1989）。《華嚴思想》。李世傑譯。臺北，法爾出版社。
56. 川瀨光順（1942）。《大乘道の實現：梵文十地經現代語譯註》。日本東京：富山房。
57. 井後吉信（1964）。《大般若經奥書の研究：日野觀音寺》。河內長野：郷土研究會。
58. 木村清孝（1977）。《初期中国华严思想の研究》。东京：春秋社出版。
59. 木村清孝（1992）。《中國華嚴思想史》。京都：平樂寺書店出版。
60. 中村薫（1991）。《华严の浄土》。京都：法藏館出版。
61. 中村薫（2001）。《中国华严浄土思想の研究》。京都：法藏館出版。
62. 末綱恕一（1971）。《华严经の世界》。春秋社出版。
63. 古田榮（2006）。〈華嚴經と教育〉。《大手前大学人文科学部論集》。
64. 本書編寫組編（2006）。《構建社會主義和諧社會的偉大綱領》。人民日報

出版社。

65. 石井公成（1996）。《華嚴思想の研究》。東京：株式會社春秋社出版。
66. 尼布林（1998）。《道德的社會與不道德的個人》。蔣慶等譯。貴州人民出版社。
67. 尼采（1992）。《論道德的譜系》。北京：三聯書店。
68. 尼采（2000）。《超善惡》。北京：中央編譯出版社。
69. 吉津宜英（1981）。〈華嚴教學における生死觀序說：十地品第六現前地の注釋を中心として〉。《日本佛教學會年報》46期，頁163-180。
70. 休謨（1999）。《道德原理探究》。北京：中國社會科學出版社。
71. 華中師範學院教育系等合編（1982）。《教育學》。北京：人民教育出版社。
72. 伊藤瑞叡（1988）。《華嚴菩薩道の基礎的研究》。日本京都市：平樂寺書店。
73. 牟宗三著，鄭家棟編（1993）。《道德理想主義的重建》。中國廣播電視出版社。
74. 約翰·懷特（1997）。《再論教育目的》。李永宏譯。教育科學出版社。
75. 坂本幸男（1976）。《華嚴教學の研究》。京都：平樂寺書店。
76. 杜時忠（2003）。《德育十論》。黑龍江教育出版社。
77. 李伯黍（1994）。《品德心理學》。華東化工學院出版社。
78. 李伯黍、岑國楨主編（1999）。《道德發展與德育模式》。華東師大出版。
79. 邱高興（2001）。〈華嚴淨土念佛思想的三種形態〉。臺灣《慈光禪學學報》第二期。
80. 龜川教信（1988）。《華嚴學》。釋印海譯。臺北，無量壽出版社。
81. 汪志強、李合春（2006）。〈佛教淨土思想與和諧社會〉。《中國宗教》1期。
82. 陳會昌（1999）。《德育憂思》。華文出版社。
83. 陳兵（1995）。〈佛法依正不二論的現代意義〉。佛日：《法音雜誌》2期。
84. 陳英善（1996）。《華嚴無盡法界緣起論》。臺北，華嚴蓮社版社。
85. 茅於軾（1997）。《中國人的道德前景》。暨南大學出版社。
86. 林葛蘭著（1983）。《課堂教育心理學》。章志光等譯。雲南：人民出版社。
87. 易連雲（2010）。《德育原理》。武漢大學出版社。
88. 羅國傑主編（1997）。《道德建設論》。湖南人民出版社。
89. 胡守芬主編（1989）。《德育原理》。北京師範大學出版社。
90. 鐘啟泉等著（1998）。《西方德育原理》。陝西人民教育出版社。
91. 段新龍（2005）。〈《普賢行願品》如何成為淨土宗之根本經典〉。《中文科技期刊》。宗教學研究，第04期。
92. 班華主編（1995）。《現代德育論》。安徽教育出版社。

93. 愛彌爾·塗爾幹（2001）。《道德教育》。上海人民出版社。
94. 高明道（2002）。〈漫談華嚴中的淨土〉。臺灣：《法光》第 151 期。
95. 海雲繼夢（2006）。《華嚴淨土大念佛章》。空庭書苑出版社。
96. 黃向陽（2000）。《德育原理》。華東師範大學出版社。
97. 戚萬學（1995）。《衝突與整合——20 世紀西方道德教育理論》。山東教育出版社。
98. 戚萬學、杜時忠著（1997）。《現代德育論》。山東教育出版社。
99. 康得（2002）。《道德上的形而上學原理》。苗力田譯。上海人民出版社。
100. 敬良（1979）。〈華嚴對淨土之釋義〉張曼濤主編現代佛教學術叢刊 70《佛教各宗比較研究》。臺灣大乘文化出版社。
101. 奧雷裡奧·佩西（1988）。《人的素質》。遼寧大學出版社。
102. 釋星雲（1986）。〈從現實的世界說到佛教的理想世界〉。《星雲大師演講集》。佛光出版社。
103. 魯潔主編（1994）。《德育新論》。江蘇教育出版社。
104. 魯潔主編（1998）。《德育社會學》。福建教育出版社。
105. 鈴木宗忠（1934）。《原始華嚴哲學の研究》。東京：大東出版社。
106. 檀傳寶（1996）。《德育美學觀》。山西教育出版社。
107. 檀傳寶（2000）。《學校道德教育原理》。教育科學出版社。
108. 魏賢超（1994）。《現代德育原理》。浙江大學出版社。
109. 魏賢超（1994）。《道德教育學與道德心理學》。浙江大學出版社。
110. 鎌田茂雄（1983）。《華嚴の思想》。講談社學術文庫。
111. 鎌田茂雄（1983）。《華嚴學研究資料集成》。東京：東京大學東洋文化研究所。
112. 鎌田茂雄（2002）。《中国华严思想史の研究》。京都大学學術出版会。