

亚太社会科学

Asia Pacific Journal of Social Sciences

主编

沈胜林 博士 / 副教授

黄冈师范学院



Asia Pacific Science Publications Co., Ltd.

亞太科學出版社

《亚太社会科学》

Asia Pacific Journal of Social Sciences

2026 年第 1 期，双月刊

主办单位：亚太科学出版社（ASIA PACIFIC SCIENCE PUBLICATIONS COMPANY LIMITED）

编辑出版：亚太科学出版社（中国香港）、《亚太社会科学》编辑部

国际发行：亚太科学出版社数字发行中心

国际统一刊号：ISSN（网络版）：3080-2121；ISSN（印刷版）：3080-2113

主 编：沈胜林（黄冈师范学院）

副 主 编：李威（黄冈师范学院） 贺天成（浙江工业大学）

出版总监：张述之 严谋奇

学术编辑：杨 斌 卢成伟 陈思岑 张 菊

责任编辑：刘欣洋 汪朝阳 卢志强 付 燎 聂志成

校对编辑：严丽萍

排版编辑：闫 瑾

美术编辑：闫丽荣

网 址：<http://www.apspublisher.com/>

邮 箱：editor.apss@apspublisher.com

地 址：中国香港屯门工业大厦 B3.07/F 20 号

《亚太社会科学》是一本国际化、同行评审的开放获取学术期刊，致力于推动社会科学领域的理论创新与方法拓展，聚焦亚太地区社会发展的关键议题与实践挑战。期刊倡导以社会批判理论、人文关怀与跨学科视角切入，深入探讨社会结构、制度变迁、文化认同与公共事务等重要问题，尤其关注社会不平等、群体边界与知识建构等跨领域议题的研究。期刊重视研究设计的规范性与方法应用的科学性，欢迎聚焦理论构建、机制分析与现实问题的高质量研究成果。

常设栏目：本刊特稿；区域治理创新；社会转型研究；文化认同与传播；社会保障前沿；法律与政策分析；哲学研究；教育发展研究；人口迁移研究；社会组织研究等。

版权声明：本刊已许可中国学术期刊（光盘版）电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。本刊发表的所有文字、图片、商标和其他相关资料均符合知识共享署名-非商业性使用 4.0 国际许可协议，允许以任何方式分享与复制，只需要注明原作者和文章来源，并禁止将其用于商业目的。所有条款、版权、商标和其他相关材料，也同时受中国香港法律和其他相关法律法规的管辖及保护。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意我刊上述声明。

《亚太社会科学》

Asia Pacific Journal of Social Sciences

2026 年第 1 期，双月刊 2026 年 2 月 15 日出版

目 录

宗教伦理的实践机制与内生约束

/ 释心定 释庆缘 释慧如 释能诚 释隆戒 · 1 ·

禅观、净土与般若的实践整合

/ 释妙空 释庆缘 释计然 释能诚 林姮 · 7 ·

梵呗“华严字母”的佛学意蕴研究

/ 林江涛 · 13 ·

宗教伦理的实践机制与内生约束 ——印光大师“敦伦尽分”思想的现代转化研究

释心定 释庆缘 释慧如 释能诚 释隆戒

(中国佛学院灵岩山分院,江苏苏州,215000)

版权说明: 本文是根据知识共享署名 - 非商业性使用 4.0 国际许可协议进行发布的开放获取文章。允许以任何方式分享与复制, 只需要注明原作者和文章来源, 并禁止将其用于商业目的。

摘要: 在现代社会结构快速变动的背景下, 责任意识弱化与伦理规范的外在化, 已逐渐成为家庭生活、职业实践及基层社会运行中的普遍现象。近代高僧印光大师所提出的“敦伦尽分”, 并非停留于道德训诫层面的伦理主张, 而是试图通过宗教信仰、因果观念与社会角色责任的结合, 为个体提供一种可持续的行为规范路径。本文从宗教实践与社会伦理的交叉视角出发, 对“敦伦尽分”思想的结构与运行逻辑加以分析, 指出其以内生约束为核心的实践机制, 能够在缺乏外部强制的情境下, 促使个体在日常生活中自觉履行其角色责任。文章进一步结合具体案例讨论该思想在现代社会中的转化可能性, 认为“敦伦尽分”为理解宗教伦理参与社会规范建构提供了具有现实意义的思想资源。

关键词: 印光大师; 敦伦尽分; 宗教伦理; 实践机制; 社会责任

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i1.1058>

一、引言

现代化浪潮的冲击与工具理性的扩张, 正持续消解传统伦理的既有结构, 致使个体在家庭场域的角色实践与社会职守的履行过程中, 所秉持的“责任伦理”陷入结构性困境。在社会分工不断细化、制度体系日趋复杂的当下, 个体行为的展开愈发依赖外在规则与制度安排, 而作为责任伦理生成与存续核心的内在动力, 却呈现出显著的弱化态势。家庭关系中“权利优先于责任”的认知偏差, 引致养老、育儿等领域的责任纠纷频发; 职业实践中工具理性对伦理维度的单向挤压, 催生“履职仅以完成指标为导向”的功利化倾向; 基层社会运行中协作成本持续攀升, 造成邻里矛盾凸显、公共事务参与意愿普遍低迷等问题。凡此种种, 均深刻折射出当代社会推进伦理建设的现实迫切性。

王雷泉曾敏锐警示, 当代佛教教育正面临“神圣性资源流失”的危机, 导致解脱修行与现实生活发生断裂^[3], 这一观察与 Bhikkhu Bodhi 关于佛教教育应重拾社会“终极关怀”的论证形成了跨文化共鸣^[15]。在此背景下, 重新审视印光大师“敦伦尽分”思想的实践智慧, 探索其通过宗教信仰与角色伦理的结合构建内生约束机制的核心逻辑, 不仅能为缓解现代社会伦理困境提供思想借鉴, 更能为宗教伦理参与当

代社会规范建构找到有效的文化接口。如何在高度制度化的社会环境中，借助传统思想资源重新培育稳定而持久的责任意识，正是本文试图回应的核心议题。

二、研究回顾与分析视角

印光大师作为近代净土宗的重要代表人物，其思想长期以来是佛教思想史与宗派史研究的重要对象。既有研究多聚焦于其在近代佛教复兴中的历史地位，着重阐释其净土信仰、因果劝善等思想的教义内涵，代表性成果如杨曾文《中国佛教伦理思想史》系统梳理了印光大师伦理思想的历史脉络^[8]，王建光《中国近代佛教的社会关怀》则从社会史角度探讨了其思想的时代意义^[7]。此外，何怀宏《责任伦理》^[5]、杜维明《儒家伦理与现代社会》^[6]等著作，虽未直接以“敦伦尽分”为核心研究对象，但为宗教伦理与现代社会的关联性分析提供了理论参照。

然而，现有研究存在明显的薄弱环节：其一，对“敦伦尽分”思想的关注多停留在零散的义理解读，缺乏对其作为一种伦理实践方式的系统性分析，未能揭示其“角色—动力—目标”的完整逻辑链条；其二，将该思想与现代社会伦理问题的关联性研究不足，多局限于历史语境的阐释，未能充分挖掘其在当代家庭、职业、基层治理等场景中的转化价值；其三，研究视角多局限于宗教学内部，缺乏宗教实践与社会伦理交叉视角的整合性探讨，难以凸显其在社会规范建构中的实践功能。

相较于既有研究，本文突破单一宗教学研究视角的局限，引入宗教实践研究的分析范式，将印光大师“敦伦尽分”思想界定为一种嵌入个体日常生活的伦理实践机制，而非流于表面的宗教训诫或抽象的道德口号。本文以许理和（Erik Zürcher）关于佛教中国化进程中“与本土社会结构深度调适”的核心观点为理论参照^[4]，借鉴陈寅恪“宗教史料为洞察本土文化变迁之轴线”的研究方法论^[12]，重点剖析“敦伦尽分”思想的内在实践逻辑与内生约束运行机制，探索其在现代社会语境下的创造性转化路径与现实应用可能性，进而为当代责任伦理体系的重建提供兼具历史深度与实践价值的思想资源及可行路径。

三、“敦伦尽分”的伦理结构与实践取向

“敦伦尽分”思想并非抽象的价值宣示，而是围绕具体社会角色展开的系统性实践伦理，其伦理结构呈现出“角色锚定—责任履行—价值升华”的三维架构，实践取向则凸显内生性、具象性与持续性的鲜明特征，核心逻辑可概括为：以“敦伦”锚定角色根基，以“尽分”践行角色责任，以“传承创新”拓宽伦理边界，最终实现世俗实践与宗教修行的圆融统一。

（一）“敦伦”：角色锚定的伦理根基

“敦伦”的核心要义在于明确个体在家庭与社会中的角色定位，本质是一种“社会角色契约化”的伦理建构，为“尽分”实践提供根本前提。“伦”即人伦，特指父子、君臣、夫妇、兄弟、朋友等基本社会关系，是个体安身立命的社会根基；“敦”意为敦睦、践行，强调对人伦关系的尊重、维护与躬身践行，拒绝空泛的伦理说教。

印光大师在《印光法师文钞》中反复强调，个体需“知其自己所居之位，应尽之责”^[1]，这一论述清晰点明“敦伦”的核心的是“明角色、守本分”，这种角色定位并非外在强加的约束，而是基于人性本质与社会秩序的必然要求。从理论渊源来看，“敦伦”思想并非孤立存在，其既深度吸纳了儒家“五伦”思想的合理内核，以人伦秩序为世俗根基，又以大乘佛教《华严经》“佛法不离世间”的法界观为深层支撑，而澄观在《大方广佛华严经疏钞》中对心性与行持圆融无碍的阐释，更为“敦伦”提供了超越世俗道德的宗教理体依据，奠定了其“世俗性与超越性共生”的思想特质。

（二）与儒家“五伦”思想的传承与创新：世俗根基与宗教超越的分野

基于“敦伦”的理论渊源,需明确其与儒家“五伦”思想的传承与创新关系——二者的核心关联在于对人伦秩序、角色责任的重视,而本质差异则体现为“世俗支撑”与“宗教支撑”的分野,这种分野也正是“敦伦尽分”思想区别于儒家伦理的核心特质。

从传承关系来看,“敦伦尽分”中“伦”的概念直接吸纳了儒家“五伦”思想的核心内核。儒家“五伦”以父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信为核心,构建了世俗社会的人伦规范体系,其本质是通过明确人际间的伦理义务,维系家庭和谐与社会秩序(杨伯峻,2009)^[13]。孟子提出“人之有道也,饱食、暖衣、逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦”(杨伯峻,2009:138)^[13],更将“五伦”视为区分人与禽兽的根本标志,凸显了其作为世俗伦理的教化功能,这也成为“敦伦”思想吸纳的核心世俗养分。

但“敦伦尽分”并非对儒家“五伦”的简单复刻,二者在思想支撑、实践动力与价值目标上存在本质差异,具体可概括为三点:

其一,思想支撑不同。儒家“五伦”以“仁”为核心,依托世俗伦理理性与宗法制度构建,其约束力源于社会舆论、宗法惩戒与个人道德自觉,属于纯粹的世俗化伦理规范体系(陈来,2014)^[14];而“敦伦尽分”以大乘佛教“佛法不离世间”的法界观为深层理体,结合“三世因果”“净土往生”的宗教信仰,形成了宗教化的伦理支撑,其约束力超越世俗层面,上升至生命境界与信仰追求的高度,更具内在权威性。

其二,实践动力不同。儒家“五伦”的实践动力源于“修身、齐家、治国、平天下”的世俗理想与社会责任,追求的是现世的道德完善、人格提升与社会功名(陈来,2014)^[14];“敦伦尽分”则将角色责任的履行与“积累往生资粮”“提升生命境界”的宗教目标相结合,形成了不依赖外部监督的内生动力,这种动力源于信仰层面的价值确认,使其实践具有更强的持续性与稳定性。

其三,价值目标不同。儒家“五伦”的终极目标是实现社会秩序的和谐与世俗文明的进步,属于纯粹的现世性价值追求(杨伯峻,2009)^[13];而“敦伦尽分”以“导归净土”为终极价值,将世俗的人伦实践转化为宗教修行的具体路径,实现了世俗责任与宗教解脱的圆融统一,这也正是佛教中国化进程中,对本土儒家伦理的创造性转化与创新性发展。

综上,这种“传承世俗根基、创新宗教超越”的融合,使“敦伦尽分”既保留了儒家“五伦”重视人伦实践的具象性特征,又通过宗教信仰的注入,弥补了世俗伦理内生动力不足的局限,成为兼具世俗适应性与宗教超越性的独特伦理实践机制。

(三)“尽分”:角色责任的具象实践与伦理特质

如果说“敦伦”是“明角色、立根基”,那么“尽分”就是“践责任、显价值”——其聚焦于角色责任的圆满履行,主张将抽象的伦理原则转化为具体的日常行为,是“敦伦”思想的实践落地,也是“敦伦尽分”伦理结构的核心环节。

印光大师对“尽分”的阐释极为通俗直白:“尽分者,凡应做之事,必须认真去做,不敷衍,不应付”^[1],这一论述精准点明“尽分”的实践取向——拒绝空泛说教,强调“世间即道场”,将家庭中的孝亲敬老、职场中的履职尽责、社会交往中的诚信友善,都视为伦理实践与宗教修行的具体内容,实现了伦理实践与日常生活的深度融合。

历史实践层面,黑水城出土的西夏汉文文献为这一实践取向提供了有力佐证。束锡红、白宁宁等学者的研究表明^{[9][10]},佛教在边疆地区的扎根与传播,高度依赖于其对本土家族伦理的深度吸纳;而《慈乌大黑要门》等实修文书更明确将世俗职责的圆满履行,视为通往宗教最高境界的必然阶梯^[11],这也印证

了“尽分”思想“以世俗实践成就宗教修行”的核心逻辑，并非空谈，而是有着深厚的历史实践基础。

从实践特征来看，“敦伦尽分”的伦理取向具有鲜明的内生性、具象性与持续性，其中内生性是核心特质：其行为动力并非源于外在监督、功利性回报或社会舆论压力，而是基于个体对角色责任的内在认同，以及信仰层面的价值确认。这种伦理实践不追求脱离现实的超凡脱俗，而是主张在平凡的日常生活中，通过“尽分”践行“敦伦”，实现道德完善与精神提升，使个体在履行角色责任的过程中，获得自我认同与价值满足，进而确保伦理实践的持续性与稳定性。

综上，“敦伦尽分”的伦理结构呈现清晰的逻辑递进关系：以“敦伦”锚定角色根基、明确伦理前提，以与儒家“五伦”的传承创新，界定自身伦理特质、拓宽伦理边界，以“尽分”践行角色责任、实现价值落地，最终形成“角色锚定—责任履行—价值升华”的完整三维架构，彰显出“世俗与超越共生、理论与实践统一”的鲜明伦理特色。

四、内生约束机制的形成逻辑

“敦伦尽分”思想之所以能在缺乏外部强制的情境下促使个体自觉履行责任，关键在于其构建了一套以因果观念为核心、以信仰追求为支撑的内生约束机制，这一机制通过“认知建构—动力生成—行为规范”的逻辑链条，实现了对个体行为的深度引导与自我调控。

因果观念是内生约束机制的核心驱动要素。印光大师继承了佛教“三世因果”的基本教义，并将其与个体的角色责任履行紧密结合，主张“善有善报，恶有恶报，因果昭彰，丝毫不爽”^[2]。这种因果观并非简单的宿命论，而是将个体当下的行为与长远的生命结果建立起直接关联，使责任履行获得了超越即时回报的深层意义。道世在《法苑珠林》中对因果通变逻辑的严密分类，为这一机制提供了坚实的法理背书，使个体能够清晰认知到“敦伦尽分”不仅是世俗层面的道德要求，更是关乎生命境界提升的修行实践。在这种时间延展的伦理视野中，个体行为不再受限于短期功利考量，而是被纳入长远的生命叙事之中，从而形成稳定的自我约束。

信仰追求为内生约束机制提供了终极支撑。“敦伦尽分”的实践逻辑并非止于世俗道德的完善，而是将其与净土信仰相联结，形成“世间善行—修行资粮—导归净土”的价值升华路径。智旭在《阅藏知津》中对世出世间法衔接路径的梳理，为这一逻辑提供了重要的理论参照，使个体的日常责任履行获得了神圣性意义。这种神圣化转化有效回应了现代社会中“神圣性资源流失”的困境^[3]，使平凡的劳动与职责履行摆脱了工具性的枯燥属性，成为通往终极解脱的修行实践。当个体将“尽分”行为视为积累“往生资粮”的重要途径时，便会从内心生发出持久的实践动力，这种动力不依赖于外部监督，而是源于信仰层面的自我要求，从而构成了最为稳固的内生约束。

“闲邪存诚”的心理预防机制是内生约束得以实现的关键环节。印光大师强调，“闲邪存诚，方为修德之本”^[4]，“闲邪”即摒弃内心的私欲杂念、是非妄想，“存诚”则是保持内心的真诚恭敬、清净纯一。这一机制从认知源头为个体行为定向，通过净化内心世界，使个体能够清晰认知自身的角色责任，避免被功利心、自私心所误导。正如陈寅恪在解析文化变迁时所洞察的，任何宏大的个体变革，归根结底都始于对“诚、敬”等核心价值的重新认同与生命感悟^[12]。“闲邪存诚”机制使个体在面对利益诱惑或责任冲突时，能够以清醒的认知与坚定的信念做出符合“敦伦尽分”要求的选择，从而确保内生约束的有效实施。

五、现代社会中的转化意义

在当代社会语境下，“敦伦尽分”思想的核心逻辑并未因时代变迁而失效，反而通过对现代伦理困境的精准回应，展现出重要的转化价值。其核心要义在于“明角色、尽责任、守本分”，强调个体需立足自身所处的关系与场景，践行对应责任、恪守伦理边界。这种转化并非简单复归传统，而是在现代生活条

件下对其核心精神的再阐释与再应用——案例仅为佐证，核心是解读该思想如何破解现实困境、滋养社会伦理，彰显其不可替代的现实生命力。

（一）家庭层面：化解责任失衡，重构和谐关系

现代社会“权利优先于责任”的认知偏差，在家庭场域集中表现为赡养纠纷、财产分配矛盾等，本质是家庭成员角色认知模糊、责任履行缺位，与“敦伦尽分”中“角色锚定、尽责守分”的核心相悖。“敦伦尽分”在家庭层面的现实意义，正在于明确家庭成员的角色责任，引导个体跳出“血缘至上”“利益优先”的误区，以实际行动践行本分，化解矛盾、凝聚温情。

2023年新疆某工亡抚恤金分配案中，生父、前妻与继父因分配权争执，法官未拘泥于血缘标签，而是结合“抚养责任”“共同生活实际”界定权利，最终促成调解。此案背后，正是“敦伦尽分”思想的实践——家庭成员的“分”，不在于血缘远近，而在于是否践行了对应角色的责任，这一逻辑既化解了矛盾，更重构了家庭责任的评判标准，为破解家庭伦理困境提供了思路：唯有每个成员各尽本分，才能平衡权利与责任，实现家庭和谐。

此外，2024年全国婚姻家庭、继承纠纷案件同比下降9%，这一数据背后，正是各地法院引入“角色责任”理念的成效，本质是“敦伦尽分”思想对家庭伦理的滋养，印证了其在化解家庭矛盾、维系家庭稳定中的现实价值。

（二）职业层面：重塑伦理价值，缓解工具理性危机

现代社会技术理性扩张，导致职业异化现象突出——部分从业者将工作简化为“完成指标、获取报酬”，忽视职业本身的伦理价值与社会责任，陷入“工具理性压倒价值理性”的困境。“敦伦尽分”思想中“履职即修行”的逻辑，恰好为破解这一困境提供了支撑，其在职场层面的现实意义，在于引导从业者明确职业角色的本分与使命，将“尽分”内化为职业追求，实现职业行为与价值认同的统一。

浙江某三甲医院护士立足岗位，不仅完成基础诊疗任务，更主动关怀患者身心；北京某中学教师拒绝“唯分数论”，引导学生践行班级责任、理解尽责意义。两位从业者的实践，正是“敦伦尽分”思想的职场转化——职业的“分”，不仅是完成本职工作，更是践行职业伦理、承担社会责任。这一思想打破了功利化的职业认知，提醒从业者：唯有坚守职业本分、践行职业责任，才能摆脱职业异化的困境，既提升职业价值，也重塑职场伦理生态。

（三）基层层面：激活内生约束，降低治理成本

现代基层治理中，过度依赖制度约束、行政干预的现象较为普遍，导致治理成本偏高、群众参与度不足，难以形成长效治理闭环。“敦伦尽分”思想强调“内生约束、主动尽责”，其在基层层面的现实意义，在于将伦理约束转化为群众的自觉行动，引导群众立足自身角色，主动承担公共责任，构建“自我规范—集体协作”的自治机制，实现基层治理的提质增效。

武汉某社区依托“法院+公安+社区”机制，在反家暴治理中强调施暴者的家庭本分，引导其主动承担责任，使社区家暴纠纷同比下降68%；安徽某乡村通过明确村民“邻里互助、公共责任”的本分，评选“尽分模范”，激活群众参与公共事务的积极性，使行政调解量大幅下降、垃圾分类参与率显著提升。这两起案例印证了“敦伦尽分”的治理价值：基层治理的关键，在于唤醒群众的本分意识，以伦理内生约束补充制度约束，降低治理成本、凝聚治理合力，实现基层和谐稳定。

综上，“敦伦尽分”思想的现实意义，核心在于为现代社会的伦理困境、治理难题提供了传统智慧的解决方案。家庭层面，它化解责任失衡、重构和谐关系；职场层面，它重塑职业伦理、破解工具理性危机；基层层面，它激活内生约束、提升治理效能。其逻辑脉络清晰可见：以“明角色”为前提，以“尽本

分”为核心,以“解困境”为目标,引导个体在具体场景中践行责任、恪守伦理,最终实现个体、家庭、社会的良性互动。这种思想并非传统的简单复归,而是经过现代转化后,成为滋养现代伦理、支撑社会有序运行的重要精神力量,其重要性在破解各类现实困境的实践中得以充分彰显。

六、结论

总体而言,印光大师“敦伦尽分”思想通过宗教信仰与角色伦理的深度融合,构建了一套以“伦理位—动力位—目标位”为核心架构、以内生约束为鲜明特征的实践机制。这一机制以“三世因果”为核心驱动,以“社会角色契约化”为实践轨道,以“导归净土”为价值升华,形成了“闲邪存诚—各尽其分—价值升华”的闭环逻辑,能够在缺乏外部强制的情境下,促使个体在日常生活中自觉履行角色责任。

从学术价值来看,本研究突破了既有研究偏重义理阐释的局限,通过宗教实践与社会伦理的交叉视角,结合具体案例揭示了“敦伦尽分”思想的实践逻辑与现代转化路径,为理解近代佛教伦理的中国化特征提供了新的分析角度。从现实意义来看,这一思想在现代社会中的转化应用,能够有效回应家庭责任失衡、职业伦理失灵、基层治理成本过高等现实问题,为当代责任伦理重建提供了具有历史深度与实践可行性的思想资源。

在人类命运共同体建设与社会治理现代化的时代背景下,“敦伦尽分”思想所蕴含的责任伦理与内生约束智慧,不仅是中国佛教文化的宝贵遗产,更是构建现代社会伦理体系的重要文化资源。未来,进一步挖掘其与现代社会治理的契合点,推动其核心精神的创造性转化与创新性发展,对于培育社会成员的责任意识、提升社会伦理水平、构建和谐稳定的社会秩序,具有重要而深远的意义。

利益冲突

作者声明,在发表本文方面不存在任何利益冲突。

参考文献

- [1] 印光. 印光法师文钞 [M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [2] 印光. 增广印光法师文钞 [M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [3] 王雷泉. 近代佛教伦理思想研究 [M]. 上海: 复旦大学出版社, 2005.
- [4] 许理和 (Erik Zürcher). 佛教征服中国 [M]. 李四龙, 等译. 南京: 江苏人民出版社, 2017: 34.
- [5] 何怀宏. 责任伦理 [M]. 北京: 商务印书馆, 2009.
- [6] 杜维明. 儒家伦理与现代社会 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2005.
- [7] 王建光. 中国近代佛教的社会关怀 [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2014.
- [8] 杨曾文. 中国佛教伦理思想史 [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2009.
- [9] 束锡红. 西夏文献学研究 [D]. 南京: 南京师范大学, 2007: 5.
- [10] 白宁宁. 英藏黑水城汉文文献的整理研究 [D]. 石家庄: 河北师范大学, 2012: 10.
- [11] 黄杰华. 黑水城出土藏传佛教实修文书《慈乌大黑要门》试释 [A]. 蒙藏委员会编. 当代西藏学术研讨会论文集 [C]. 台北: 蒙藏委员会, 2004: 61-89.
- [12] 陈寅恪. 陈垣敦煌劫余录序 [A]. 陈寅恪著. 陈寅恪集·金明馆丛稿二编 [C]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2001: 266.
- [13] 杨伯峻. 孟子译注 [M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [14] 陈来. 儒家思想与当代中国 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2014.
- [15] Bhikkhu Bodhi. The Noble Eightfold Path [M]. Kandy: Buddhist Publication Society, 1994.

禅观、净土与般若的实践整合 ——《般舟三昧经》所建构的汉传佛教修行机制研究

释妙空 释庆缘 释计然 释能诚 林姮

(中国佛学院灵岩山分院,江苏苏州,215100)

版权说明: 本文是根据知识共享署名 - 非商业性使用 4.0 国际许可协议进行发布的开放获取文章。允许以任何方式分享与复制, 只需要注明原作者和文章来源, 并禁止将其用于商业目的。

摘要: 《般舟三昧经》是汉译佛教经典中较早系统阐述念佛三昧修行的文本之一, 在汉传佛教思想史与实践史中具有重要地位。既有研究多从经典文献学、净土思想史或禅观思想脉络加以讨论, 但对其内部修行结构及其整合机制关注不足。本文立足宗教实践研究视角, 分析《般舟三昧经》如何通过戒定慧的修行前提、念佛层次的认知转化, 以及般若空观的调节功能, 构建起一种融合禅观、净土与般若思想的修行机制。文章指出, 该经不仅为早期汉传净土传统提供了重要思想资源, 亦为理解佛教高强度修行实践的制度化与实践理性提供了有益案例。

关键词: 般舟三昧; 念佛实践; 净土思想; 禅观; 般若思想

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i1.1059>

一、引言

在汉传佛教的发展过程中, 念佛修行逐渐形成以净土信仰为核心的重要实践传统。然而, 念佛并非单一的称名行为, 而是在不同历史阶段呈现出多样化的修行形态。《般舟三昧经》作为较早译出的念佛相关经典之一, 提出以克期经行、不坐不卧、专念诸佛为特征的“般舟三昧”法门, 对后世净土与禅观实践产生了深远影响。

现代学者中, 福建师范大学歌春话的《〈般舟三昧经〉研究》(2017)^[1]指出《般舟经》是一部最早具有代表性的经典, 它融合般若、禅观和净土等三方面修持的特色。现有研究普遍肯定《般舟三昧经》在净土思想形成中的地位, 但多集中于教义阐释或思想渊源考察, 较少从修行实践结构的角度加以分析。本文认为, 《般舟三昧经》的重要性不仅体现在其思想内容, 更体现在其通过制度化修行要求, 将禅观、念佛与般若空观整合为一套可操作、可复制的修行机制。“禅观”部份, 继承原始、部派佛教的佛随念、十念, 及不净观和四念处等各种观法; “净”部份, 则强调弥陀本愿的殊胜及极乐净土为广度众生而成就的无量依正庄严, 又以念阿弥陀佛, 观想阿弥陀佛的三十二相八十种随形好作为譬喻; “般若”部份, 则融入大乘般若缘起性空的思想后, 观一切佛唯心所现不可执著而悟入空三昧, 开展出唯心念佛与实相念

佛。通过对该经的重新解读,有助于深化对汉传佛教实践理性及其内在逻辑的理解。

二、研究回顾与分析视角

学界对《般舟三昧经》的研究大体可分为三类路径:第一,文献史与译经史研究,侧重考察该经的传译背景及其在早期大乘经典中的位置;例如天津南开大学罗囊在《慧远与东晋佛教的变迁》一文中指出《般舟三昧经》在大乘佛教发展的初期非常受重视,印度龙树菩萨的《大智度论》与《十住昆婆沙论》对此经之理论与行持提出精辟的见解。^[2]《般舟三昧经》虽没有叙述有关弥陀净土之庄严等,然谓依此专念之法门可以得见西方阿弥陀佛,以明示三昧见佛之法为见称,或许这是与弥陀有关系的经典中,编纂最早的一部。^[3]第二,思想史研究,从净土、禅观或般若思想脉络中定位其教义特征;第三,宗派史研究,关注该经对慧远、道绰、善导等汉传净土传统的影响。南昌大学的游云会在《庐山慧远佛学思想研究》里说东晋庐山慧远与大众共修念佛三昧,结白莲社。^[4]依《般舟三昧经》之教理内容,精修实践,以见佛往生为要旨,成为中国净土宗之主流。

上述研究为理解《般舟三昧经》的思想价值奠定了基础,但整体上仍以“思想说明”为主,较少讨论该经如何通过具体修行安排,将不同思想要素转化为稳定的实践结构。本文引入宗教实践研究视角,将《般舟三昧经》视为一种“修行机制文本”,重点分析其如何在戒律规范、身体实践与认知转化之间形成内在协同,并由此解释其在汉传佛教实践史中的枢纽意义。

三、《般舟三昧经》的修行结构:三重实践机制

《般舟三昧经》并非仅以“念佛得益”为核心叙述,而是以较为严密的方式规定了修行门槛、过程安排与体验解释框架。概括而言,其修行结构可视为三重机制的耦合:制度化门槛(戒定慧前提)、认知转化(念佛层次)、反执调节(般若空观)。^[5]现代学者中,福建师范大学歌春话的《〈般舟三昧经〉研究》(2017)指出《般舟经》是一部最早具有代表性的经典,它融合般若、禅观和净土等三方面修持的特色。^[6]“禅观”部份,继承原始、部派佛教的佛随念、十念,及不净观和四念处等各种观法;“净”部份,则强调弥陀本愿的殊胜及极乐净土为广度众生而成就的无量依正庄严,又以念阿弥陀佛,观想阿弥陀佛的三十二相八十种随形好作为譬喻;“般若”部份,则融入大乘般若缘起性空的思想后,观一切佛唯心所现不可执著而悟入空三昧,开展出唯心念佛与实相念佛。

(一) 戒定慧前提与修行资格的制度化

经文强调行者须清净持戒、依止善知识、远离欲染与散乱,且对在家与出家行者分别提出可操作的修行准则。此类要求并非抽象伦理劝诫,而是为高强度定修提供制度性条件:以戒为基础确保身口意的可控性,以定为过程目标推动专注持续,以慧为终极导向避免执取定境。

“般舟三昧”汉译名“诸佛现前三昧、佛立三昧”,指修般舟三昧之行者即可见诸佛现于眼前;又译作“常行道”,指修此定者,在一定时间(七日至九十日)内,修行三昧,得见诸佛。”《般舟三昧经》的核心思想是:行者于三昧中所见到的十方佛及所听闻到大乘法均非幻觉,但此所见、所闻同时亦是空。^[7]《般舟三昧经》亦常以此种形式来表述般舟三昧。《般舟三昧经》以无想念、无忆、无思惟、不忆念,而成就念佛见十方佛的般舟三昧。

尤其值得注意的是,经文对“克期取证”的强调(从七日至九十日不等),使修行具有明确的时间结构与强制性纪律安排,形成一种“以时间—身体管理支撑心性转化”的修行模式。由此,三无漏学不再仅是教义框架,而成为进入般舟三昧的制度化门槛。

(二) 念佛层次与认知转化机制

《般舟三昧经》所呈现的念佛实践并非单一称名，而是包含从形相到实相的渐进路径：念色身佛、念法身佛、念实相佛。该结构体现出由“可见可想的佛相”引导进入“超越对象化执取的佛法理解”，进而趋向“以诸法实相为所缘”的认知转化。《般舟经》的念佛思想主要采用念色身佛、念法身佛、念实相佛三步骤，并且其殊胜的理论和详细的修行次第，包含四种念佛（称名念佛、观像念佛观想念佛、实相念佛）。^[8]尤其是印顺法师在《初期大乘佛教之起源与开展》中论及：“将《般舟三昧经》的念佛思想判为‘唯心念佛’，初学般舟三昧行法是从观佛陀三十二相、八十种好的观相念佛下手，等到成就般舟三昧而佛现在前之时，得见佛陀光明遍身还能与佛陀相互答问，完全不依赖天眼或天耳神通，印顺认为这是意所作耳的自心三昧境界，所以关于般舟三昧从观相而引入实相的过程，立为‘唯心念佛’一类。”^[9]可知，此经是早期弥陀经典的代表，在行门体系上最完整，也是多样化的。

所谓的“见缘起便见法”同，而见法空无我就是见佛。同所以行者应从因缘如幻化，而采用“无忆念”的念佛。深悟无所有空性为佛，由外而内空掉三界、自身、佛、心，就能达到诸法实相解脱，即是进入“实相念佛”的境地。但是，实相并非空无或断灭，以净土而言，虽知诸佛国土及众生一切毕竟空，但是仍发大悲愿心，成就清净佛土，广度众生。所谓终日度生，却终日无度，且实无一众生可度者，如此则真正契入实相念佛。《般舟三昧经》将心念的产物即意识的幻象同外在的现实等同起来，然后又用意识幻象的非实性去推论出外在现实的非真实性，将二者同归于‘意所作耳’的心念产物，从而得出‘念为空耳，无有所也’的本无性空的结论，同时也否认了佛的存在性。”

从实践逻辑看，经文以“念而见佛”为核心动力，但并不将见佛体验终结为宗教奇迹，而是将其纳入修行转化链条：见佛—问法—断疑—增信—进修。换言之，见佛并非目的本身，而是促成信解与行持深化的中介机制。该机制也解释了为何该经能在后世净土传统中被反复引用：它提供的不是单一教义主张，而是一套可被组织化、可被重复训练的修行路径。^[10]

（三）般若空观的调节功能：防止定境实化

在般舟三昧的修行过程中，般若思想并非附属“理论说明”，而是对修行体验的关键调节机制。经文强调所见诸佛“唯心所现”、一切法空无所得，其核心意图在于：防止行者把定中所见当作外在实体而执取，从而落入实有论或境界崇拜。就佛教理论来说，虽然有过去、现在及十方佛之分，但这些都包含在“多佛思想”的观念，此观念可说在早期的佛教中就已经出现了。此经亦包含“十方佛”的说法，虽然此说法已经流行于很早的时代，在许多的大乘经论中，都有提到十方诸佛的思想。《般舟经》是代表其中一部最早记载十方佛思想的文献，就从该经三卷本的经题下，又名《十方现在佛悉在前立定经》，由经题就可看出“般已得，是为念佛意”的文字中，可知该经借以“应身佛”（色身）和“法身佛”作为念佛的所缘境。^[11]见佛后，必须了解一切法空无所得，不可执取，方能脱离烦恼和痛苦。灭除一切诸烦恼障，具足一切诸善法，故知本经的见佛思想，以“法身佛”为主。本经所述行者可得见法身佛是靠自己修行的功德力所感召，即了解如来的真相，法身非语言可以形容，清净而不可思议，为修行者的自性清净心所现。所以法身如来是无色、无相、无来去、非语言、思想所能了知，唯有菩萨行者亲自入般舟三昧才能理解。

因此，般若空观在此扮演“反执机制”的角色：一方面承认修行体验在修行者生命实践中的意义，另一方面通过“不可取相、不可执著”的阐释框架，将体验导向无所得的智慧取向。由此，般舟三昧不仅是念佛三昧，更是以般若空义统摄的观行体系。

四、与汉传净土传统的比较意义：从“见佛三昧”到“往生法门”的转化

与后期净土经典相较，《般舟三昧经》并未以宏阔的依正庄严描绘为中心，而更强调“如何修”“如

何证”“如何解释所证”。这使其在汉传佛教史上成为连接禅观修行与净土信仰的重要枢纽。

《般舟经》经中多处都有提及净土教理与念佛思想,虽然亦有提及初期教理,却已囊括了近代发展较为成熟的净土思想。法光学坛的释证光(2000)在《般舟三昧经中的净土思想》里主要说明《般舟三昧经》的成立和传译之历史背景,及该经的核心思想,以及该经在佛教中国化的发展中产生影响的过程。《般舟经》的修行观,主要说明行者具备修行般舟三昧法门的条件,进而剖析般舟三昧的修行次第,及探究此经所描述的各种净土修持方法。^[12]依照《般舟经》的经文所述,可发现实践般舟三昧时,包含“称名、观像、观想、实相”等各种方法的使用。在三卷本《般舟经》中云:尔时阿弥陀佛语是菩萨言:欲生我国者,常念我,数数常当守念,莫有休息,如是得来生我国。以上“常念我,数数常当守念”二句,在一卷本《般舟经》是“当念我名”即可解释为“称名念佛”的方法。由相续没间断的恒常念,且专念阿弥陀佛,莫有休息,进而往生彼国,就是“念佛”方法最明白且具体的操作说明。

虽然在《般舟经》中并无详细提及“观像念佛”之行法,然在修行上必须有观看之过程,“观像念佛”必是“观想念佛”的前方便,因为许多观想的基础,仍以佛像的三十二相为主。在“相相谛取”而后内观,所以观像以外观的色身居多,观想则以内观的法身相、报身相居多。而“用念佛故,得空三昧”是“实相念佛”。由上述经文所示,得知修持“般舟三昧”引用念佛方法之多样性。因此,龙树在《十住论》依《般舟经》而具体说明“般舟三昧”的修行次第由念色身佛、念法身佛、念实相佛。^[13]

从思想与实践传播看,东晋以来的结社念佛、念佛三昧的倡导,以及对“观一称”并行的强调,都可在不同程度上与该经的修行结构形成呼应。其影响并非简单的教义移植,而是一种修行技术与体验解释框架的延展:即以严格的身心训练生成定境体验,再以般若空观对体验进行“去实化”解释,最终服务于信愿行的稳固与道业进步。

五、现实讨论:高强度宗教实践的制度模式及其启示

从宗教实践研究与宗教社会学视角看,《般舟三昧经》所呈现的是一种高度纪律化、时间密集型的修行制度模型。其特点在于:以明确期限组织修行,以身体(经行、少眠、少卧)作为实践载体,以团体与善知识结构提供外在支撑,并以经典话语为体验提供解释框架。

佛教的禅观,都是对机而提供不同修行方式。对那些自傲自慢的人,要让他们修习不净观、死尸观,以对治贪爱。《般舟经》以不净观作为禅观所缘,亦即作为行者修行“般舟三昧”的前方便。此目的不仅是为了加强行者能看破“污染色身”的决心之外,还能产生对欲望对象的厌离,除去执著。该经主要强调行者能以不净观为基础,导入无能持者,亦无所观者,一切唯心(意)所作而呈现了禅观中契入般若妙理之作用。

因为三世诸佛身心清净,相好庄严,一切皆是清净法身之流露;而不净观法是从对治贪爱而生,是属虚伪不实之有漏法。而此经文中,修持之重点,在“当自观身,使诸不净变为白玉,自见己身,如白玉瓶,内外俱空”。可见,“身”本身是空性,净与不净在“心”之作用;“使诸不净变为白玉”,显示出由不净观转为光明想—内外俱空。这点是由小乘禅观转为大乘空观的关键之处,值得注意与重视。此外,由不净观可契入般舟三昧。^[14]

“禅观”,即是将心专注在一个所缘境,达到心意寂静后,能于其所缘予以观察、思惟之定慧均等状态,包含奢摩他“止”与毘婆舍那“观”的双重方式。直至定慧力成就,止与观圆熟,得证二摩地,渐次深入,成就圣道。代表一部早期记载修行的见佛经典之《般舟经》,该经实践和理论亦具有丰富的禅观思想。^[15]

四念处是佛陀亲授的禅法，即是观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我的四种观法。此禅法可说是原始佛教、部派佛教甚至发展到大乘佛教后一直重视的必修法门。此处认为念佛法门及一切法门皆可归结到四念住的观念。《般舟经》中要求行者清净修行“四念住”，观察自己五蕴身心的感受的现象、及对外观察他人五蕴身心受的现象，进而观察自己和他人五蕴身心于内外交替观察受。在这个练习当中，需要对外受观察的原因，在于人通常不只执著于自己本身的觉受，往往也执著外在他人的觉受。如此透过智慧观察感受，明白所有的感受皆源自于因缘的生灭，并没有所谓的一个实“我”存在，而能从感受中出离，将不会有我见、我所见、我慢、系著、结使等烦恼的生起，而顺利契入禅定三昧的状态。

甚深般若又叫佛印（无所得为方便与甚深般若吻合），在《般舟经》中，对其甚深般若特别称为“佛印”。其实由上述所引的经文来看，般舟三昧所证得的“佛印”境界，似乎相近于般若思想中空、无相、无愿的三昧。其思想主要倡导菩萨以“无所得”为方便，此思想与《大般若经》中所说相吻合。

从以上的引文，可知《大般若经》中亦解释“般若波罗蜜”为“诸佛法印”的意涵。尤其《大般若经》与《般舟经》对“佛印”皆有共同的诠释，都是强调“无所得”，为方便的“无取，无舍”“无性，无相”。这是菩萨在修行般若波罗蜜多中的见证。菩萨透过无取、无舍的正见，才能超越声闻、缘觉，这是般若波罗蜜多修学的重点和核心。菩萨入甚深般若波罗蜜多，而成就无上正等正觉。所依靠的方式就是无所得为方便，以大悲为首。以严净佛土，成熟有情为修学目标。而般舟三昧的佛印，就是无所求，无所想，无所取，充分的表现出佛道的根本，与甚深般若而结合。

行者能透过般舟三昧的功德而往生弥陀国土因为阿弥陀佛通于十方诸佛，阿弥陀佛即十方诸佛，一切都完全与净土五经兼容显出本经含有净土思想的风貌，虽然本经并非全然是念佛思想的全部。观佛、见佛及净土思想一直都是本经菩萨所关心和重视的行持，但是一切还是以“般若”智慧为前导。观一切佛由心所现，不可执著而悟入空三昧，证入诸法实相的境界。

虽然此经融合禅观、般若与净土等三方面的因素合成，但从整经的叙述上来看般舟三昧法门都在般若空性思想的指导下进行修行实践，又通过修行实践而进一步证悟般若空性，可见整个《般舟经》¹的最后目标是以般若妙智智慧为根本。《般舟三昧经》的基调是“空——般若思想”，所以般舟三昧是阿弥陀佛信仰与般若思想的结合。”对于《般舟三昧经》的念佛思想是将《般若经》之空观为思想基础念佛与三昧，再加上阿弥陀佛，成为本经《般舟三昧经》的义理。”

该模式的意义不限于宗教内部：它展示了宗教实践如何通过制度化安排塑造主体经验，如何通过可操作的训练程序维持信仰稳定性，以及如何在体验与解释之间建立“可传承、可复制”的修行传统。对于理解汉传佛教实践理性、修行共同体的形成方式，以及宗教实践如何参与当代社会生活的心性调适，都具有方法论启示。

六、结论

《般舟三昧经》并非仅是一部宣说念佛功德的经典，而是一部系统呈现修行机制的实践文本。《般舟三昧经》最大的特色，是定中一方诸佛现前的般舟三昧法门，主要说明修行者须要七日至九十日的闭关修行，不睡不卧、不休息、不懈怠、经行不息无有世间想念之心，而专心念佛。并且，行者在修持此法门中，先要有“定意”，此建立在念佛、依善知识、持戒清净、不惜身命而接受种种苦行的前方便，由“称名念佛”→“念色身佛”→“念法身佛”→“念实相佛”，不著色身，也不著法身，离二边执着，信乐空法故，即契入实相念佛，成就般舟三昧。等到成就般舟三昧而佛现在前时，修行者得见佛陀光明遍身，还能与佛陀相互答问，完全不依赖天眼或天耳神通，能得到佛慈悲的授记、当面请法断除疑惑、为他人说法、能证阿跋致、临终得往生阿弥陀佛净土，及无量无边的殊胜功德与利益，乃至无上菩提。由

于在行门及理论方面如此完备。《般舟三昧经》可说是一部代表大乘佛教净土念佛禅观的思想体系之经典。其通过整合戒定慧前提、念佛层次结构与般若空观调节,构建起兼容禅观、净土与般若思想的修行体系。对该经的修行机制加以分析,有助于深化对汉传佛教修行理性及其历史演变的理解,也为当代宗教实践研究提供了可对话的案例。

利益冲突

作者声明,在发表本文方面不存在任何利益冲突。

参考文献

- [1] 罗骧. 慧远与东晋佛教的变迁 [D]. 天津南开大学, 2010 (10)
- [2] 歌春话 (CA XUAN THOAI). 般舟三昧经研究 [D]. 福建师范大学, 2017.6.32-35
- [3] 游云会. 庐山慧远佛学思想研究 [D]. 江西: 南昌大学, 2010.10.
- [4] 李春燕. 弥陀信仰研究 -- 以汉传佛教文献中的弥陀信仰为主 [D]. 青海师范大学, 2020.6
- [5] 赖鹏举. 北传般舟三昧经的流传与四世纪末中亚“十方佛观”的形成 [J]. 兰州大学学报 (社会科学版), 2006, 34(5): 80-86.
- [6] 释修万. 般舟三昧经之空观与实践方法 [J]. 法鼓文理院, 2020(7).
- [7] 释证光. 般舟三昧经中的净土思想 [J]. 法光学坛, 2000(4).
- [8] 释惠谦. 般舟三昧经的念佛禅观启示 [J]. 慈光禅学学报, 2001(2).
- [9] 温金玉. 昙鸾一道绰一善导系宗派学意义辨析 [J]. 中国哲学史, 2006, (03): 51-57.
- [10] 杨净麟. 慧远大师念佛思想所依据的主要经典考辨 [J]. 宗教学研究, 2008(1): 191-195.
- [11] 华方田. 中国佛教宗派——净土宗 [J]. 佛教文化, 2005(5).
- [12] 朱亚仲. 净土宗持名念佛的理论与修持探析 [J]. 法音, 2015(7).
- [13] 曹晓虎. 试析净土宗的善恶观 [J]. 安徽大学学报 (哲学社会科学版), 2005, 29(4).
- [14] Buswell, Robert E. Jr. (1991). *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea*. Princeton University Press.
- [15] McMahan, David L. (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford University Press.

梵呗“华严字母”的佛学意蕴研究

林江涛

(南海佛学院研究生院,海南,571600)

版权说明: 本文是根据知识共享署名 - 非商业性使用 4.0 国际许可协议进行发布的开放获取文章。允许以任何方式分享与复制, 只需要注明原作者和文章来源, 并禁止将其用于商业目的。

摘要: 梵呗“华严字母”作为汉传佛教中一种独特而重要的音声修持法门, 不仅以其铿锵雄健的梵呗艺术形式为人称道, 更深藏着博大精深的佛学意蕴。华严字母直接源自《大方广佛华严经·入法界品》, 乃善财童子于参学过程中, 由众艺童子所传授的“字智法门”。这四十字母并非简单的语音符号, 而是象征着通达般若智慧的四十二种修持路径, 每一字母的唱诵皆对应着一扇甚深的般若波罗蜜门。作为“四十二字陀罗尼门”, 华严字母具足“总一切法, 持无量义”的陀罗尼功用。其修持与菩萨道的实践紧密相连, 与《华严经》所阐述的菩萨四十二阶位存在深刻的对应关系。在汉传佛教的音声佛事中, 华严字母扮演着庄严坛场、净化人心、辅助观修的关键角色, 是一个集深奥佛理、殊胜功用、实践路径与文化价值于一体的综合修持体系。

关键词: 华严字母; 字智法门; 音声佛事; 声字实相

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i1.1095>

一、引言

音声在佛教修行体系中占据着举足轻重的地位。从佛陀说法度众到经典讽诵传习, 再到梵呗唱赞供养, 音声不仅是传递教法的重要媒介, 其本身亦可成为直契实相的修行法门。在汉传佛教丰富多彩的音声文化遗产中, 梵呗“华严字母”以其独特的结构、深邃的内涵和庄严的艺术形式, 成为一颗璀璨的明珠。它不仅是佛教音乐的瑰宝, 更是承载着《华严经》核心教义与般若智慧的音声密码, 其在佛教音声文化中的特殊地位不言而喻。

二、文献综述

关于梵呗“华严字母”的研究, 历代高僧大德与现当代学者均有涉猎, 形成了丰富的研究成果。梳理这些文献, 可以从经典源流、义理阐释、音声实践与现代研究四个维度进行考察。

作者简介: 林江涛 (1993-), 男, 南海佛学院硕士研究生, 研究方向: 佛教艺术, 佛教音乐。E-mail: 17786929704@139.com。

基金项目: 无。

首先,在经典源流与义理阐释方面,唐代实叉难陀所译八十卷本《华严经》中的《入法界品》是华严字母的直接出处,记载了众艺童子向善财童子传授四十二字母“字智法门”的场景:“所谓,唱阿字时,能甚深入般若波罗蜜门,名以菩萨威力显示诸法无生义。唱囉字时,能甚深入般若波罗蜜门,名普遍显示无边际差别境界。唱波字时,能甚深入般若波罗蜜门,名普照法界平等际微细智。”^[1]。不空三藏所译《大方广佛华严经入法界品四十二字观门》“若菩萨摩訶萨,能听如是入诸字门,印(上)阿字印,闻已受持。读诵通利。为他解说,不贪名利。由此因缘得二十种殊胜功德。”详细列举了修持此法门的二十种殊胜功德,为华严字母的修持价值提供了权威依据^[2]。历代宗师对字母的解读构成了义理研究的核心。华严宗三祖法藏大师在《华严经探玄记》中,将字母与“法界缘起”思想相联系,视其为缘起法界的“种子”。四祖澄观大师在《华严经疏钞》中曰:“若约观行,即此字门。能显实相,故云入般若波罗蜜门。门即所入,般若即能入。字即般若,般若即字。字门无碍,法界圆融。”进一步将四十二字与十四音联系,阐发“一即一切”的圆融思想,并强调其与“理事无碍”的关联^[5]。南岳慧思大师则在《四十二字门》中,将四十二字母与菩萨修行的四十二阶位一一对应,建立了系统的修证次第。此外,龙树菩萨的《大智度论》亦指出“是四十二字门,亦名般若波罗蜜。何以故?入此字门,即入般若波罗蜜。如阿字门,一切法不生,即是般若。如囉字门,一切法离垢,即是般若。如是等,随一字门,皆入般若实相。”认为字母总摄一切言语,能令菩萨了达诸法实相^[3]。现代佛学泰斗释印顺法师则从历史演变角度,指出四十二字门源于悉昙字母,后被大乘佛教赋予深刻法义,体现了佛教将世俗文化转化为修行工具的智慧。

其次,在音声佛事的实践层面,智者大师虽未直接论及华严字母,但其首倡汉地音声佛事,在《摩诃止观》中强调音声在止观修行中的作用,并于《法华三昧忏仪》中确立“声、字、义”三者相融的原则,如在其中的十法修持要领中智者大师说:“明此十法之中,有但说施为方法,有教运心作念,有教诵文章句口自宣说。行者当好善意取用,未必并须诵此文也。”为后世梵呗实践奠定了基础^[4]。百丈怀海禅师制定的《百丈清规》,将音声佛事纳入丛林制度,规定了“庄严道场”与“摄化众生”的功能,为华严字母在寺院的广泛应用提供了制度保障。至宋代,天台宗大师知礼等人对华严字母的音声特色进行了系统总结,提出“五音圆融”的理念,并归纳出“铿锵雄健”、“节奏分明”等音乐特征,使其音声特色更为鲜明。

再次,在音乐本体与现代研究方面,学者们对华严字母的音乐形态进行了深入分析。袁静芳在《中国汉传佛教音乐文化》中探讨了印度佛教音乐的华化过程,认为华严字母是中印音乐文化融合的产物^[6]。傅暮蓉通过系列论文,对华严字母的曲调渊源、华化过程、仪式结构及其在不同寺院的演唱传统进行了系统研究,指出其“一领众和”的演唱形式与“海潮音”的地域特色^[7]。狄其安整理的《中国汉传佛教常用梵呗》及黄维楚的记谱工作,则为华严字母的现代传承与研究提供了宝贵的乐谱资料与学术依据^{[8][9]}。此外,徐菲、梁冬梅等学者也从音乐结构、同曲变体、艺术特色等角度对华严字母进行了细致的音乐学分析^{[10][11]}。

综上所述,现有研究已为我们理解华严字母提供了坚实的文献基础和多维度的研究视角。然而,将深奥的佛学义理、具体的音乐形态与实际的修行体验三者进行系统性整合的研究尚有深化空间。本文正是在此基础上,力图更全面地揭示梵呗“华严字母”作为一个综合修持体系的完整面貌。

三、“华严字母”的文本依据

(一)“华严字母”的经说依据

梵呗“华严字母”的直接出处见于八十卷本《华严经卷七十六·入法界品第三十九之十七》。经中详细记载,善财童子在五十三参的过程中,向众艺童子请教如何学习和修习菩萨道时,众艺童子便向其开

示并传授了这四十三个字母，作为修学菩萨行的“字智法门”。经文记述：“尔时，善财即至其所，顶礼其足，绕无数匝，白言：‘圣者！我已先发阿耨多罗三藐三菩提心，而未知菩萨云何学菩萨行？云何修菩萨道？’时彼童子告善财言：善男子！我得菩萨解脱，名：具足圆满善知众艺。我恒唱持此之字母。”随后，众艺童子逐一唱出四十二字母，并说明每一字母所入的般若波罗蜜门^[1]。

这四十三个字母，传统上认为是古印度梵语的字母系统（悉昙字母）的一部分，用汉字进行标音以便于汉地学习者掌握。在《华严经》的语境中，它们被明确称为修学菩萨行的“字智法门”。“字”指的便是这四十三个根本字母；“智”则指般若智慧，即通达诸法实相的无漏智慧。这些字母不仅是语音的载体，更被赋予了甚深的佛法内涵，成为通往般若智慧的门户。

（二）陀罗尼门与菩萨阶位

“华严字母”作为“四十二字陀罗尼门”，具有“总持”的特性——总一切法，持无量义。每一个字母都被视为具有不可思议之力，能够净化身心，拔除恶业种子，同时滋养善法根苗。唐代不空三藏所译《大方广佛华严经入法界品四十二字观门》中详细列举了修持此法门可获得的二十种殊胜功德，包括速疾正念、智慧明了、辩才无碍、降伏诸魔、得宿命智等，涵盖了从智慧、辩才到最终成就佛道所需的各种能力和资粮^[2]。

更深层次而言，四十二字“华严字母”也被认为与菩萨修行的四十二个阶位（十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉）存在对应关系。天台宗二祖南岳慧思大师曾撰《四十二字门》二卷，专门以这四十二字母来阐述菩萨修行的四十二个阶位。他认为，每一个字母都代表了菩萨在某一特定阶位所证得的智慧、功德与境界。因此，华严字母不仅是理论的阐释，更是“学菩萨行，修菩萨道”的音声阶梯与具体实践指引。

《华严经》中明确指出，每一个字母都对应着一个具体的般若波罗蜜门，通过这些字母的修持，行者能够逐步开启内在智慧，契入诸法实相。例如：“唱阿(a)字时，入般若波罗蜜门，名：以菩萨威力入无差别境界”。“阿”字为众音之始，象征诸法本不生（阿者，无生义），契入此门能以菩萨的大威力证入一切法平等无差别的境界，了达空性。“唱多(ra)字时，入般若波罗蜜门，名：无边差别门”。“多”字（或作“啰”la，离尘义），象征虽了知诸法空寂，却能不舍万行，于无边差别的事相中自在无碍，广度众生。“唱波(pa)字时，入般若波罗蜜门，名：普照法界”。“波”字，象征第一义谛，般若智慧光明普照法界，无所不达。通过对这些字母的持诵与观想，行者可以直接体悟诸法本空的真理，这种从文字音声直接悟入实相的方法，成为了后世华严行者的修持方式。

四、“华严字母”的音乐本体与音声特色

（一）曲调渊源与华化过程

“华严字母”梵呗的形成，是印度佛教音乐在中国传播与本土化（华化）的结晶。早期传入的印度梵音节拍缓慢、音程跨度大，并强调咒语式重复。随着佛教在中国的深入，印度梵呗开始与中国传统音乐融合，旋律吸收了五声音阶特点，演唱融入了传统词曲的行腔方法。隋唐时期，不空三藏在翻译相关经典的同时，也将梵呗演唱方法传入，为华严字母梵呗的形成奠定了基础。同时，被誉为汉传佛教音乐重要流派的“鱼山梵呗”，其“五音调和”的理念、规范的唱诵体系以及“声从心起，心随声转”的修心观念，均对华严字母的音乐风格产生了深远影响。此外，古汉语的音韵特点也在字母的汉字标音与演唱发声中留下了深刻烙印，共同塑造了“华严字母”梵呗既保留梵音神圣性，又融入中国审美特征的独特音乐基因。

（二）音乐结构分析

梵呗“华严字母”的结构严谨，通常由序曲、主体和尾声三部分构成。序曲为《华严字母赞》，起到引导信众入境和庄严道场的作用，音乐上采用抑扬顿挫的旋律，体现庄严而热烈的氛围。主体部分是核心，由字母演唱和副歌构成。字母演唱遵循“一领众和”的形式，主法者领唱主音字母，众人唱和从音字母，形成呼应。副歌则在字母演唱间反复出现，内容多与华严思想相关，如“南无华严会上佛菩萨”，起到连接、休息和强化集体参与感的作用。尾声是总回向，是仪式的收束与升华，内容多为传统回向偈颂，如“愿以此功德，普及于一切”，音乐上旋律平稳、速度趋缓，象征修行功德的圆满与回向。

（三）音声特色及其摄受力

“华严字母”梵呗的音声特色鲜明，具有强大的摄受力：其一，音域宽广。其音域常跨越两个八度，高音清亮象征超越，低音浑厚代表稳定，高低对比创造出丰富的音乐层次与张力，能有效抓住听众注意力，并从感官、情感、能量等多个层面实现对信众的摄受。其二，“一领众和”的演唱形式创造了极强的参与感。主唱与合唱的声部对比、节奏交替和音量起伏，使每位参与者都成为仪式的重要组成部分，在身心投入与集体共鸣中体验“和合”理念。其三，“海潮音”般的地域特色。华严字母在不同地域流传中，与地方音乐文化深度融合，形成了如江南地区的婉约细腻、北方地区的雄浑质朴等不同风格，这种“多样中的统一”恰恰体现了华严宗“一切中知一，一中知一切”的圆融思想，也使其成为宝贵的非物质文化遗产。

五、“华严字母”的佛学价值

（一）展现华藏世界与“事事无碍”精神

梵呗“华严字母”的深层价值在于其能以音声艺术展现华严宗的宏大世界观。首先，它通过序曲、主题和尾声展现了“华严字母”一多相容的音乐结构，每一个字母的唱持展现了“华严字母”音色丰富并且音域宽广的音声特色，而且在法会期间众声和合诵持“华严字母”，实地性地表达和动态地展示了《华严经》中所描绘的“华藏世界”的壮丽景象，使抽象的佛教宇宙观变得可感、可闻。其次，华严字母的音声实践是华严宗“事事无碍”哲学思想的生动体现。在集体唱诵中，个体与整体、自我与他人的声音相互交融，使修行者能直观体验到“一即一切”的相容性、自他边界的消融以及“能所不二”的圆融境界，从而领悟超越二元对立的自由精神。

（二）社会实践与未来展望

在当代社会，梵呗“华严字母”已超越纯粹的宗教仪式范畴，展现出多元的应用价值。在文化传承领域，它作为非物质文化遗产受到保护，通过系统培训确保代代相传。在艺术创新领域，其音乐元素被融入现代音乐、舞蹈等创作中，实现了跨界融合。在身心疗愈领域，其特有的音韵被发现具有调节情绪、缓解压力的功效，成为心理健康的辅助手段。在国际文化交流中，它作为中国佛教文化的代表，促进了不同文明间的对话与理解。

展望未来，“华严字母”的发展前景广阔。科技赋能（如VR/AR技术）将创新其传承与体验方式；音乐学、宗教学、脑科学等多学科的交叉研究将揭示其更深层次的价值；在全球化背景下，它将在坚守传统的同时，发展出更多适应不同文化的本土化变体；其背后“万物相依、圆融和谐”的华严思想，亦可为当代生态文明建设提供重要的精神资源。

利益冲突

作者声明，在发表本文方面不存在任何利益冲突。

参考文献

- [1](唐)实叉难陀译.《大方广佛华严经》卷七十六,大正藏第 10 册, No.279, 第 418 页中
- [2](唐)不空大师译.《大方广佛华严经入法界品四十二字观门》,大正藏第 19 册, No.1019, 第 77 页下
- [3]龙树菩萨.《大智度论》,大正藏第 25 册, No.1509, 第 409 页下
- [4](隋)智顗.《法华三昧忏仪》,大正藏第 46 册, No.1941, 第 949 页下
- [5](唐)澄观大师.《大方广佛华严经随疏演义钞》,大正藏第 36 册, No. 1736, 第 689 页下
- [6]袁静芳.《中国汉传佛教音乐文化》,中央民族大学出版社,2003.10
- [7]傅暮蓉.《华严法会议式音乐研究》,宗教文化出版社,2010.1
- [8]狄其安整理.《中国汉传佛教常用梵呗》,上海音乐学院出版社,2014.6
- [9]黄维楚著.《华严字母及其唱法》,上海佛学书局,1997
- [10]徐菲.汉传佛教梵呗《华严字母》的音乐特色研究[J].美与时代(下),2013(06):78-80.
- [11]梁冬梅.《华严字母》的结构及其唱颂[J].黄钟(中国·武汉音乐学院学报),2003(04):57-59+76.

期刊简介

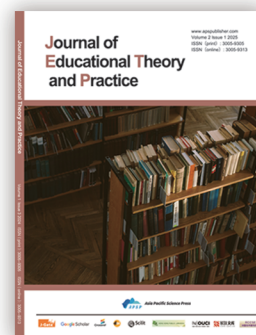
Asia Pacific Economic and Management Review（亚太经济与管理评论）是一本国际化的、同行评审的开放获取期刊，双月刊（英文）。专注于企业行为和金融行为的理论与应用研究。该期刊旨在推动商业经济学和管理领域的研究，主要涵盖但不限于以下领域：会计与财务管理、经济学、人力资源管理与组织行为、信息管理、国际商务、战略与创新、管理科学与运营管理、市场营销与零售、绿色金融。



Critical Humanistic Social Theory（人文社会理论批判）是一本发表使用定量或定性研究方法进行社会科学研究的论文的期刊，季刊（英文）。期刊鼓励学者从批判性视角探索社会科学理论，并专注于跨学科研究，解决传统学科之间的交叉问题。主要涵盖但不限于以下领域：哲学与伦理学、社会科学、文化与艺术、政治经济学、传播学。



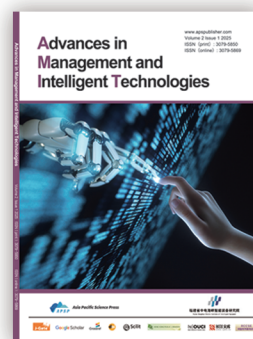
Journal of Educational Theory and Practice（教育理论与实践杂志）是一本国际性、同行评审、开放获取的期刊，季刊（英文），旨在促进对当代教育的评价性、综合性、理论性和方法论研究。主要涵盖但不限于以下领域：教育基本理论、学前教育、中等教育、高等教育、道德教育、教育管理、课程与教学论、教育技术与创新、特殊教育等。



Journal of Advances in Engineering and Technology（工程技术进展）是一本国际化的、同行评审的、开放获取的期刊，季刊（英文），发表电子研究与应用领域的原创文章、综述、简讯、案例研究和来信。主要涵盖但不限于以下领域：土木工程、机械工程、电气工程、化学工程、航空航天工程、计算机科学和工程、材料科学与工程、生物医学工程、机器人和自动化。



Advances in Management and Intelligent Technologies（管理与智能技术进展）是一本国际性、同行评审、开放获取的学术期刊，双月刊（英文），由福建中电海峡智能装备研究院主办，亚太科学出版社出版与发行。专注于管理和智能技术领域的最新研究，旨在推进管理、技术创新和智能发展的理论和应用研究。主要涵盖但不限于以下领域：商业管理和创新、管理决策与智能技术、计算机科学和技术、数据科学与信息工程、智能环境技术、可持续发展与生态工程、智能系统和自动化、智能感知与控制。



Asia Pacific Journal of Clinical Medical Research（亚太临床医学研究杂志）是一本国际化的、同行评审的开放获取期刊，双月刊（英文），致力于推动多学科领域的临床医学研究。主要涵盖但不限于以下领域：临床实践与患者护理、医学研究与证据、医学伦理与决策、临床试验与干预、医疗保健管理、公共卫生与预防、医学教育与技术、特殊领域与罕见病等。



《**亚太教育研究**》是一本面向教育理论与实践领域的国际化、同行评审、开放获取学术期刊，双月刊（中文），致力于刊载教育改革、教学方法、教育公平与教育政策等方面的高水平研究成果。期刊关注亚太地区教育发展的现实需求与制度变革，倡导理论探索与实践经验并重，鼓励多元文化、比较教育与跨学科视角下的原创研究，旨在为推动区域教育创新与政策优化提供学术支撑。主要涵盖但不限于以下领域：教育理论与教育哲学、教学设计与教学方法研究、教师教育与专业发展、教育评估与课程改革、教育技术与数字学习、教育政策与制度研究、比较教育与国际教育合作、终身教育与成人教育、亚太地区教育改革实践。



《**亚太经济与社会发展研究**》是一本面向国内外学术界公开发行的国际化、同行评审、开放获取期刊，双月刊（中文），致力于刊载经济与社会发展领域具有理论深度与实践价值的原创研究成果。期刊聚焦亚太地区的经济行为、社会结构变迁、政策创新与区域协调发展等议题，鼓励采用交叉学科视角，推动经济学、社会学、管理学及相关学科的融合研究旨在为区域协调发展与社会进步提供理论支撑与实践参考。主要涵盖但不限于以下领域：宏观经济政策、企业行为、社会治理、公共服务、城乡发展与社会公平等领域等。

