

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 3 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

副 主 编：李 威 贺天成

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：匡 铮

排版编辑：闫 瑾

美术编辑：匡 铮

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 3 期，双月刊 2026 年 6 月 15 日出版

目 录

数字人文视域下的僧伽教育转型	/ 能诚 庆缘 慧如 · 1 ·
灵岩山祖庭文化的建构与当代转化	/ 释真一 释庆缘 释能诚 · 20 ·
《净土决疑论》与印光大师净土思想的现实关怀与当代转化	/ 释常瑱 · 28 ·
莲池大师佛学思想研究	/ 道耀 庆缘 能诚 慧如 计然 · 39 ·
印光大师“敦伦尽分，闲邪存诚”思想的当代价值研究	/ 释耀智 释庆缘 释能诚 · 50 ·
平等与利他的双重维度	/ 释海承 释庆缘 释能诚 释计然 释妙空 · 58 ·
新时代佛教中国化背景下寺院管理的创新路径研究	/ 圣朗 法禅 常智 能诚 庆缘 · 66 ·
浅论中国净土思想义理的变迁与融合	/ 释恒昆 释庆缘 释能诚 释妙空 释佛莲 · 73 ·
净土三大流派系列之印光大师与善导系的近现代复兴	/ 释妙空 释常智 释庆缘 释能诚 释计然 · 78 ·
略探唯识学及其中国化社会应用	/ 释妙空 释竞慧 释庆缘 释能诚 释计然 · 85 ·

数字人文视域下的僧伽教育转型

——人工智能、智慧院校与“双通”人才数据库建设

能诚 庆缘 慧如

(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: 数字人文为汉传佛教僧伽教育的现代转型提供了新的技术路径。当前, 宗教院校普遍面临师资力量薄弱、中华文化教育不足、培养机制不完善等结构性困境, 制约着高素质“双通”人才的系统培养。本文以数字人文为视域, 聚焦人工智能、智慧宗教院校建设与“双通”人才数据库三个维度, 探讨数字化技术赋能僧伽教育的可行路径与伦理边界。研究表明, 人工智能可在个性化学习、经典检索、讲经训练、教务管理及沉浸式体验中发挥补偿作用; 智慧院校建设需分步推进网络基础、学习管理平台、数据中心与安全防护, 实现教学内容数字化与管理服务智能化; “双通”人才数据库应统一数据标准, 涵盖基本信息、政治素养、宗教学识、文化素养、实践能力、信众评价等核心维度, 构建采集、更新、分析、匹配、隐私保护等功能模块, 并与现有教职人员备案、学籍管理、人事管理等系统实现数据互通。技术赋能必须坚守佛教教育“以心印心”的本质, 师徒之间的言传身教与丛林熏修难以被数字技术替代。数字化只能是辅助手段, 不能异化为技术崇拜。唯有在技术理性与价值理性之间保持平衡, 数字人文方能真正成为“双通”人才培养的有效助推器。

关键词: 数字人文; 僧伽教育; 人工智能; 智慧宗教院校; 双通人才数据库建设

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i3.1317>

一、引言

(一) 选题缘起及意义

数字人文(Digital Humanities)作为信息技术与人文学科交叉的前沿领域, 近年来在文献整理、知识图谱、远程教育、文化遗产保护等方面展现出巨大潜力。在宗教教育领域, 数字化技术同样被寄予厚望。有学者指出, 建立宗教院校教育督导制度, 推进“智慧院校”建设^[1], 是提升教育质量的重要举措。然而, 当前汉传佛教僧伽教育仍面临诸多深层困境。综合学界研究与各地调研, 当前僧伽教育面临的问题集中体现在四个方面: 人才培养与时代需求存在明显脱节、师资力量薄弱成为制约教育质量的瓶颈、中华文化教育存在结构性不足、培养机制不完善制约了人才成长^[2]。

具体而言,部分佛学院课程设置偏重于佛学义理的传授,对于中华优秀传统文化教育重视不够、投入不足,导致毕业生在文化素养方面存在明显短板。宗教院校教师队伍普遍存在学历偏低、年龄结构老化、教学理念陈旧等问题^[2]。据对新疆伊斯兰教经学院的调查,现阶段宗教院校开设的中华优秀传统文化相关的课程,课时量在总课时量中占比较少,学生对中华文化的认知停留在表面^[3]。此外,培养方式单一,将宗教人才培养简单等同于培训的现象较为普遍,人才评价、考核、使用等环节缺乏有效衔接^[4]。这些问题的存在,直接制约着僧伽队伍的整体素质,也影响了佛教与社会主义社会相适应的深度与广度。

与此同时,2021年全国宗教工作会议明确提出培养宗教工作“三支队伍”的战略部署,其中宗教界代表人士队伍的标准是“政治上靠得住、宗教上有造诣、品德上能服众、关键时起作用”^[5]。同年,全国性宗教团体联席会议进一步提出培养精通宗教经典教义、精通中华优秀传统文化的高层次“双通”人才^[6]。这一政策导向对僧伽教育的质量与效率提出了更高要求。然而,在优质师资稀缺、文化教育资源不足、培养机制滞后的现实条件下,如何借助数字技术突破瓶颈,成为亟待研究的重要课题。

数字人文技术为破解上述困境提供了新的可能。人工智能辅助教学可以缓解师资不足,智慧院校建设能够优化教育治理,“双通”人才数据库则有助于实现人才的精准识别与动态管理。有研究已提出,建立“双通”人才数据库,实现数字化管理^[4],但具体如何构建、如何应用、如何与现有教育体系衔接,尚缺乏系统探讨。因此,本文以数字人文为视域,聚焦人工智能、智慧院校与“双通”人才数据库三个维度,探讨数字化技术赋能僧伽教育转型的路径与边界,具有重要的理论价值与现实意义。理论层面,可以丰富数字人文在宗教教育领域的应用研究;实践层面,可为宗教院校信息化建设与“双通”人才培养提供参考方案。

(二) 研究范围与方法

1. 研究范围

本文的研究对象为汉传佛教僧伽教育的数字化转型,具体包括三个相互关联的层面。其一,人工智能技术在僧伽教育中的应用场景,包括个性化学习辅助、经典研习支持、讲经训练模拟等。其二,智慧院校建设的框架与实施要点,涵盖基础设施、教学平台、管理服务智能化等方面。其三,“双通”人才数据库的构建路径,包括数据标准、功能模块、与现有系统的对接等。时间上以当代为主,兼及近代僧伽教育数字化文献整理的历史经验。在地域上,以中国大陆宗教院校为主体,兼及国内外数字人文教育的先进案例作为参照。

2. 研究方法

本文采用文献研究法、案例分析法与技术前瞻法三种主要方法。

文献研究法是本研究的基础方法。通过系统查阅数字人文、智慧教育、宗教院校管理、佛教教育史等领域的学术论著、政策文件与技术报告,全面把握数字技术在宗教教育中的应用现状与发展趋势。文中引用的《中国宗教》《法音》《广西社会主义学院学报》等期刊论文,以及相关政策文件,均为本研究的重要文献基础。

案例分析法用于考察国内外宗教教育数字化转型的典型实践。选取浙江“双通”人才研修班中数字化教学的应用、新疆伊斯兰教经学院文化课程群的数字化建设、部分宗教院校的智慧校园试点等案例,分析其成效与不足,提炼可推广的经验。

技术前瞻法则用于探讨人工智能、大数据、虚拟现实等前沿技术在僧伽教育中的潜在应用场景,分析其可行性、适用条件与伦理风险。

(三) 前人研究成果综述

关于数字人文与僧伽教育的研究，学界已积累一定成果，但尚处于起步阶段。现有研究主要可分为以下几类。

1. 数字人文在宗教研究中的一般应用

数字人文在佛教研究领域的应用，较早集中于佛典数字化、经录整理、古籍数据库建设等方面。如CBETA（中华电子佛典协会）大正藏数字化项目、佛学语义知识图谱构建等，为后续教育应用奠定了数据基础。近年来，学者开始关注数字人文在宗教教育中的潜力，但多为宏观展望，缺乏系统性的路径设计。

2. 宗教院校信息化建设研究

部分研究从教育信息化角度探讨宗教院校的网络基础设施建设、多媒体教学应用、在线课程开发等。宗教院校应加强信息化建设，利用现代教育技术提升教学效果。但现有研究多停留在设备配置与网络接入层面，对人工智能、大数据等深度应用涉足较少。

3. “双通”人才培养与数字化管理

关于“双通”人才培养的研究，陶杰的《以高层次“双通”人才培养深入推进我国宗教中国化研究》较早对“双通”人才的内涵、标准与培养路径进行了系统阐述^[4]。浙江省“双通”人才研修班的实践成果，展示了“政教学”协同育人的模式^[6]，但其中数字化管理手段的应用尚未充分展开。有研究明确提出建立“双通”人才数据库，实现数字化管理^[4]，但具体的数据标准、功能模块、运行机制等问题仍有待深入研究。

4. 智慧教育在宗教领域的探索

智慧教育（Smart Education）概念在普通高等教育中已有较多实践，但在宗教院校中的应用尚属空白。部分宗教院校尝试建设校园一卡通、在线选课系统等基础信息化应用，但与真正意义上的“智慧院校”尚有较大差距。如何将学习分析、智能推荐、虚拟现实等技术融入僧伽教育，缺乏系统的理论框架与实践指南。

5. 研究不足与本文的学术定位

综观前人研究，存在以下不足：一是数字人文与僧伽教育的结合研究尚处碎片化状态，缺乏系统性的理论建构；二是对人工智能、智慧院校、“双通”人才数据库三者之间的内在关联与协同机制探讨不足；三是数字技术赋能过程中可能产生的伦理风险与人文边界问题关注不够。文章试图在上述方面有所突破，通过构建“技术应用—平台建设—数据治理—伦理反思”四位一体的分析框架，为数字人文视域下的僧伽教育转型提供系统的学理支撑与实践参考。

（四）论文结构

本文共分七章。

第一章为引言，阐述选题缘起及意义，界定研究范围与方法，综述前人研究成果，说明论文整体结构。

第二章分析当前僧伽教育的数字化短板与技术机遇。从师资力量薄弱、中华文化教育不足、培养机制不完善三个方面，论述数字技术可以发挥补偿作用的领域。

第三章探讨人工智能赋能僧伽教育的具体场景与路径，包括个性化学习辅助、经典研习支持、讲经训练模拟、智能教务管理、沉浸式修行体验等。

第四章提出智慧院校建设的框架与实施要点，涵盖基础设施、教学平台、管理服务智能化、安全保障等方面。

第五章研究“双通”人才数据库的构建与应用，包括数据标准、采集维度、功能模块设计、与现有系统的对接等。

第六章讨论数字赋能的伦理边界与人文反思，分析技术替代风险、数据隐私安全、数字鸿沟、佛教教育超越性等问题。

第七章为结语，总结全文主要观点，指出研究的局限性与未来研究方向。

二、当前僧伽教育的数字化短板与技术机遇

数字人文技术能否有效赋能僧伽教育，首先取决于对现有教育短板与数字化补偿能力之间匹配关系的准确判断。综合学界研究与各地调研，当前汉传佛教僧伽教育面临的核心困境可归纳为师资力量薄弱、中华文化教育不足、培养机制不完善三个方面。数字技术在上述领域具有差异化的补偿潜力，但各有其适用边界与实现条件。

（一）师资力量薄弱的数字化补偿

师资是教育质量的根本保障。然而，当前宗教院校的师资队伍建设严重滞后于办学需求。有研究指出，宗教院校教师队伍普遍存在学历偏低、年龄结构老化、教学理念陈旧等问题。更值得关注的是，能够同时精通佛学与中华文化的“双通”型师资严重匮乏^[2]。这一状况使得“双通”人才的培养面临谁来培养“培养者”的深层困境。传统上依靠个别法师个人学养与教学能力的模式，在僧伽教育规模扩大与质量要求提升的双重压力下，已难以为继。

数字技术在此领域的补偿作用，并非要替代教师的根本性地位，而是通过技术手段缓解师资总量不足、分布不均、能力参差等结构性矛盾。具体可从以下三个路径展开。

1. 远程名师课堂

优质师资往往集中在少数沿海发达地区的宗教院校或名山大寺，而边疆、内地及小型佛学院则长期面临“有课无人上”的窘境。通过已审批的网络直播、录播、慕课（MOOC）等形式，邀请国内外高水平法师、学者开设远程课程，可以实现优质教学资源的跨区域共享。浙江“双通”人才研修班采用“分阶段在校集中学习”与线上资源辅助相结合的模式^[6]，即为远程教育在宗教人才培养中的有益尝试。远程课堂并非简单的视频播放，而应配套在线答疑、作业批改、学习社区等功能，形成完整的远程教学闭环。

2. AI 助教系统

大语言模型的快速发展为教育领域带来了革命性变化。在僧伽教育场景中，AI 助教可以承担三类辅助性工作：一是基础答疑，针对学僧在经典阅读、教义理解中遇到的常见问题进行即时响应；二是作业辅助批改，对论述题、读后感等文本类作业进行初筛与反馈，减轻教师重复性劳动；三是经典检索辅助，帮助学僧在海量数字化佛典中快速定位相关经文与注疏。需要注意的是，AI 助教定位于“辅助”而非“替代”，关键性的教义辨析与修行指导仍需教师亲自完成。

3. 虚拟教研室

单一宗教院校的教师数量有限，难以形成有效的教研协作。通过建立备案审批后的跨院校的虚拟教研室，教师可以共享教案、课件、试题库与教学经验，开展集体备课与同侪互评。虚拟教研室还可邀请退休高僧、海外学者以柔性方式参与，盘活存量人才资源。这一模式尤其适用于同一宗派或同一区域的多所宗教院校之间的协作。

需要强调的是，数字化补偿只能缓解“量”的不足，无法根本解决“质”的提升。师资队伍建设的根结底要靠系统性的培养、引进与激励机制，数字技术只是其中的助推器。

（二）中华文化教育不足的数字化浸润

中华优秀传统文化教育是“双通”人才培养的核心内容之一。然而，调查显示，“现阶段宗教院校开设的中华优秀传统文化相关的课程，课时量在总课时量中占比较少，学生对中华文化的认知停留在表面”。

课程内容方面,“教师常常将历史、文化、文学等内容融合起来”,但“仅有44.6%的学生认为教师较多地结合了宗教学知识”^[3],说明文化课程与宗教专业的融合度有待加强。部分院校的中华文化教育仍停留在知识性介绍层面,未能实现文化认同的内化与转化。

造成这一局面的原因,既有师资不足、课时有限等结构性因素,也与文化教学内容抽象、与学僧生活经验距离较远有关。数字人文技术恰恰在“具身化”“情境化”“个性化”方面具有独特优势。

1. 文化知识库的数字化建设

将《中华文化》《中国通史》《国学经典》《中华民族共同体概论》等核心课程内容进行数字化重构,不仅包括文本电子化,更应融入图片、音频、视频、动画等多媒体元素。例如,讲解古代建筑时配以三维模型,讲解历史事件时插入纪录片片段,讲解经典文献时提供白话翻译与名句诵读。知识库还应设置分层访问权限,满足不同年级、不同基础学僧的差异化需求。

2. 智能推荐系统

学僧的文化基础参差不齐,统一的课程进度难以兼顾个体差异。智能推荐系统可以根据学僧的在线学习行为数据(如观看时长、答题正确率、主动搜索关键词等),分析其知识掌握情况与兴趣偏好,推送个性化的补充阅读材料、视听资源和练习题。例如,对先秦哲学基础薄弱的学僧推送《诸子百家入门》系列微课,对古典诗词感兴趣的学僧推荐《唐诗宋词鉴赏》扩展阅读。这一机制有助于实现从“大水漫灌”到“精准滴灌”的教学转变。

3. 虚拟现实(VR)与文化沉浸体验

文化认同的深层建立,往往需要情感共鸣与具身体验。VR技术可以还原历史场景、文物古迹、传统礼仪,使学僧获得“身临其境”的文化感受。例如,通过VR“走进”敦煌石窟观摩壁画,“参与”古代书院讲学,“体验”传统节日仪式。研究发现,交互式增强现实体验促进了这种情感投入,进而同时提升了学习者的参与度与内容记忆留存效果,并指出。研究表明,增强现实能够显著加深情感联结,从而提升知识记忆留存效果^[7]。新疆伊斯兰教经学院在文化课程群建设中,已尝试利用多媒体手段提高知识点复现率,VR技术的引入可将这一探索提升到新的层次。

值得注意的是,数字化浸润不能替代对原典的精读与对文化精神的体悟。技术手段应当服务于“以文化人”的根本目的,而非沦为炫技的表演。

(三) 培养机制不完善的数字化治理

培养机制是连接教育资源与人才产出的制度性保障。然而,当前僧伽教育的培养机制存在诸多短板。培养方式单一,将宗教人才“培养”简单等同于“培训”的现象较为普遍,忽视了人才培养的系统性、长期性和个性化需求。从资源配置看,培训机会与现实需求呈倒挂之势,有政治安排的教职人员培训机会较多,普通教职人员培训机会较少。此外,人才评价、考核、使用等环节缺乏有效衔接,能者上,劣者下的机制还没有完全形成^[4]。

培养机制不完善的深层原因,在于信息不对称与管理手段落后。学僧的学习轨迹、能力发展、岗位需求等信息分散在各院校、团体和寺院手中,难以形成整体视图;评价主要依赖期末考试成绩与主观印象,缺乏过程性、多维度的数据支撑;人才流动主要依靠熟人推荐,缺乏透明、高效的供需对接平台。数字化治理正是破解上述难题的关键路径。

1. 全周期电子成长档案

建立从入学到毕业、从见习到住持的学僧电子成长档案,纵向记录其在学习成绩、修行表现、社会实践、获奖情况、信众评价等信息,横向整合教务、后勤、思政等多部门数据。档案应设计为

“一人一档、动态更新”，学僧本人可查阅自己的成长轨迹，教师和管理者可进行批量分析与趋势研判。有研究已提出建立“双通”人才数据库，实现数字化管理^[4]，全周期档案正是这一数据库的基础模块。

2. 智能督导与学业预警

利用学习分析技术，对学僧的出勤率、课程参与度、作业完成质量、考试成绩等数据进行实时监测与建模。当某位学僧的多项指标持续低于阈值时，系统自动向班主任或教务管理人员发送预警信息，提示及时干预。智能督导还可以反向应用于教师评价，通过分析班级整体学习效果，辅助评估教学质量。这一机制有助于将事后补救转变为事前预防，提升培养过程的精细化管理水平。

3. 人才供需智能匹配

当前，寺院、佛学院与宗教团体之间的人才供需信息严重不对称：一方面，优秀毕业生找不到合适的去处；另一方面，急需“双通”人才的用人单位苦于无人可用。通过数据库构建人才画像（能力、特长、意愿）与岗位画像（职责、要求、地域），运用智能算法进行双向匹配推荐，可以大幅提升人才流动的效率与精准度。匹配系统还应设置反馈机制，将用人单位的使用评价回流至数据库，持续优化推荐模型。

数字化治理的核心目标，是从“经验驱动”转向“数据驱动”，从“粗放管理”转向“精细治理”。但必须清醒认识到，数据只是决策的参考依据，最终的用人判断仍需结合实地考察、当面交流等传统方式，避免陷入“数据万能论”的迷思。

综上所述，当前僧伽教育的三大短板——师资薄弱、文化教育不足、培养机制不完善——各自对应着不同的数字化补偿路径。师资薄弱可通过远程课堂、AI助教、虚拟教研室等方式缓解“量”的不足；文化教育不足可通过知识库、智能推荐、VR体验等方式增强“质”的提升；培养机制不完善可通过全周期档案、智能预警、人才匹配等方式实现“效”的优化。三项路径相互支撑、协同推进，方能形成数字技术赋能“双通”人才培养的完整闭环。然而，技术只是工具，其最终成效取决于教育理念的更新、制度设计的完善以及一线师生的主动参与。数字人文不是解决所有问题的万能钥匙，而是在既有条件下优化资源配置、提升教育效率的务实选择。

三、人工智能赋能僧伽教育的场景与路径

人工智能技术的快速发展，正在深刻改变教育的内容生产、过程管理与评价方式。在僧伽教育领域，AI并非要替代传统教育的核心价值——师徒授受、丛林熏修与个人体悟，而是作为一种辅助性工具，在特定场景中提升教学效率、优化学习体验、拓展教育边界。本节从个性化学习、经典研习、讲经训练、教务管理、沉浸式体验五个维度，探讨人工智能赋能僧伽教育的具体路径与实施要点。

（一）个性化学习与经典研习辅助

佛教经典卷帙浩繁，汉译大藏经逾万卷，加之历代注疏、论著，可谓汗牛充栋。与此同时，宗教院校学僧的入学基础参差不齐——有的曾接受系统的佛学基础教育，有的则是半路出家、文化底子薄弱。传统“一刀切”的教学进度，往往导致基础好的学僧“吃不饱”、基础弱的学僧“跟不上”。个性化学习正是破解这一矛盾的关键。

1. 自适应学习平台

自适应学习（Adaptive Learning）是人工智能在教育领域的重要应用形态。其基本原理是：通过算法对学习者的知识状态、认知能力、学习偏好进行动态建模，然后据此推送难度适中、内容适配的学习材料与练习任务。在僧伽教育场景中，自适应平台可应用于佛学基础课程（如《佛法概论》《印度佛教史》《戒律学纲要》等）。学僧登录宗教院校自主建设的教育平台后，首先通过前置测试确定其知识起点，系统据此生成个性化学习路径。学习过程中，平台持续采集答题正确率、学习时长、求助频次等数据，实

时调整后续内容难度与节奏。

自适应学习的核心优势在于“因材施教”的规模化实现。传统课堂中，教师难以同时兼顾数十名学僧的个体差异；而 AI 平台可以同时服务成百上千名学习者，并为每个人提供定制化方案，自适应学习正是打破这种单一模式的有效工具。

2. 经典智能检索

经典研习是僧伽教育的核心内容，但传统的经藏检索方式存在明显局限。纸质藏经查阅费时费力，即便数字化后的关键词匹配检索，也只能返回包含特定字词的经文，无法理解检索意图与语义关联。智能检索依托自然语言处理（NLP）与知识图谱技术，可以实现三个层次的进阶。

第一层，语义理解检索。学僧输入“佛陀对治贪欲的教导”，系统不是简单匹配“贪欲”二字，而是理解查询意图，返回《阿含经》中关于“五欲”“爱取”等相关论述。第二层，关联推荐检索。当学僧查阅某段经文时，系统自动推荐相关的注疏、论释及现代研究论文。第三层，跨语言检索。对于学习巴利文、梵文、藏文的学僧，系统可支持多语种对照查询，辅助理解原典语义。目前，CBETA（中华电子佛典协会）等数字化项目已为智能检索奠定了数据基础，但语义层面的深度开发仍有待推进。

3. 讲经训练模拟

讲经说法是僧才培养的重要实践环节。传统训练方式依赖教师现场点评，学僧练习机会有限，且难以获得即时反馈。人工智能可通过语音识别与自然语言处理技术，提供以下辅助功能。

其一，流畅度评估。系统对学僧的讲经录音进行语音转写，分析语速、停顿、重复、口头禅等指标，生成流畅度评分与改进建议。其二，逻辑性分析。对讲经文本进行篇章结构分析，识别论点、论据与结论之间的逻辑关系，指出论证跳跃或循环论证等问题。其三，教义准确性初筛。将学僧的讲经内容与权威经论进行语义比对，标记可能的理解偏差或表述不当之处，供教师重点审阅。

需要特别说明的是，AI 讲经评估定位于“初筛”与“辅助”，最终的专业评判必须由具格法师作出。技术的价值在于将教师从基础性、重复性的劳动中解放出来，使其能够将更多精力投入到高阶指导与心灵点拨之中。

（二）智能教务管理与学情分析

智慧院校的核心特征之一是数据驱动的精细化管理。当前，宗教院校的教务管理多依赖人工操作与经验判断，存在效率低下、信息孤岛、反应滞后等问题。人工智能与大数据技术可以从三个层面实现管理升级。

1. 学习行为分析

在线学习平台积累了丰富的用户行为数据，包括登录频次、课程观看时长、讨论区参与度、作业提交时间、测验得分等。通过学习分析（Learning Analytics）技术，可以对这些数据进行深度挖掘，识别学僧的学习模式与潜在问题。例如，聚类分析可将学僧分为“积极主动型”“稳步跟进型”“边缘游离型”等类别，为分类指导提供依据；序列模式挖掘可发现“观看视频后立即做测验”与“先复习笔记再做测验”两种行为模式对成绩的影响差异。

学习行为分析的价值在于将隐性的学习过程显性化，使教师和管理者能够“看见”学僧的学习状态，从而进行精准干预。有研究指出，“人才评价、考核、使用等环节缺乏有效衔接”^[4]，学习行为数据可以成为过程性评价的重要补充，弥补单纯依赖期末考试成绩的不足。

2. 学业预警系统

学业预警是学习行为分析的应用延伸。系统设定多维预警指标，包括但不限于：连续两周未登录学习

平台、某门课程作业连续三次未提交、期中考试成绩低于60分、课堂互动参与度低于班级平均水平20%等。当学僧触发任一预警条件时,系统自动向班主任、教务管理人员及学僧本人发送预警通知,提示关注。

预警级别可设计为“蓝色提醒”“黄色关注”“红色干预”三个等级,分别对应不同的响应机制。蓝色提醒由系统自动推送,提示学僧自我调整;黄色关注由班主任进行谈话了解情况;红色干预则启动教务、心理咨询、辅导员等多方会商机制。学业预警的目的不是惩罚,而是及时发现并帮助陷入学习困难的学僧,体现“以人为本”的教育理念。

3. 教学质量评估

传统的教学质量评估主要依赖学期末的学生评教问卷,存在回忆偏差、样本量小、指标单一等问题。智能教务系统可以整合多源数据,构建更全面、更动态的教师教学能力画像。数据来源包括:学生的即时课堂反馈(通过移动端随堂评价)、作业与考试的班级平均分与标准差、学生在课程论坛中的活跃度与满意度、督导专家的听课记录、教师本人的教学反思日志等。

通过数据融合与可视化呈现,教学管理者可以直观了解每位教师的教学优势与待改进之处,为师资培训、课程安排、职称评定提供实证依据。同时,教师本人也可以通过对比全校或同类课程的平均数据,进行自我诊断与教学改进。

(三) 虚拟现实与沉浸式修行体验

禅修、忏仪、法会等修行实践是佛教教育的核心组成部分,其本质是身心合一的体验性活动,难以完全线上化。然而,虚拟现实(VR)技术可以在特定场景中发挥辅助作用,尤其对于偏远地区学僧、初学者以及特殊情境下的教学需求。

1. 寺院场景模拟

中国佛教名山古刹众多,但并非所有宗教院校的学僧都有机会实地参访。VR技术可以高精度还原著名寺院的建筑格局、殿堂陈设、园林景观乃至四季光影变化。学僧佩戴VR设备后,仿佛“置身”于五台山显通寺、普陀山普济寺、峨眉山报国寺等圣地,进行虚拟巡礼与殿堂认知。有研究指出,“建立宗教院校教育督导制度,推进‘智慧院校’建设”^[1],VR场景模拟可视为智慧院校沉浸式教学资源的组成部分。

需要强调的是,虚拟参访不能替代实地朝圣的真实体验与宗教情感。其定位应是为实地参访做准备,或为无法出行的学僧提供替代性学习资源。

2. 仪式流程教学

法会议轨程序复杂、细节繁多,现场教学往往需要反复演示,占用大量时间与人力。通过三维动画技术,可以将水陆法会、盂兰盆会、三坛大戒等大型仪式的流程进行分解与可视化呈现。学僧可以在虚拟环境中反复演练各环节的动作要领、唱诵节奏与法器配合,熟悉之后再进入实地操练。这种“虚拟预习+实地强化”的模式,可以显著降低现场教学的试错成本。

新疆伊斯兰教经学院在文化课程群建设中,已尝试利用多媒体手段“提高知识点复现率”^[3]。将这一思路扩展到仪式教学领域,VR与三维动画是理想的技术载体。

3. 禅境引导

初学禅修者常面临心念散乱、难以安住的困难。VR技术可以营造有利于专注的虚拟环境——静谧的山林、流动的溪水、晨雾中的古寺——通过视觉与听觉的双重引导,帮助学僧快速进入放松而警觉的状态。部分研究显示,VR辅助冥想可以有效降低初学者的焦虑水平,提升专注时长^[8]。

然而,禅修的本质是“向内观照”而非“向外攀缘”。过度依赖VR营造的外部环境,可能养成学僧对技术辅助的心理依赖,反而背离了禅修“不假外求”的根本精神。因此,VR禅境引导仅适用于初学阶

段的过渡性辅助，随着修行深入，应逐步减少技术介入，引导学僧回归自然状态下的自主修持。禅修不能沦为技术依赖的产物，这一提醒值得高度重视。

（四）场景整合与技术伦理

上述五个场景——个性化学习、经典研习、讲经训练、教务管理、沉浸体验——并非彼此孤立，而应通过统一的数据平台与身份认证系统实现有机整合。学僧的学习行为数据、教务管理数据、VR 体验数据汇聚于同一数据中心，形成完整的数字画像，为个性化服务与精准管理提供支撑。

同时，人工智能赋能僧伽教育必须坚守三条伦理底线。其一，技术辅助而非替代原则。AI 不能取代法师的传道授业解惑，更不能替代师徒之间的心灵传承。其二，数据隐私保护原则。学僧的学习行为数据、个人成长档案等属于敏感信息，必须严格授权管理，防止泄露与滥用。其三，人文关怀优先原则。数字技术追求效率与精准，但教育本质上是人与人之间的心灵互动。算法可以优化资源配置，但无法替代教师对学僧的关怀、鼓励与点拨。

（五）实施障碍与应对策略

尽管人工智能、智慧院校与人才数据库等技术手段为僧伽教育转型提供了广阔前景，但其在宗教院校的实际落地仍面临多重现实障碍。正视这些障碍并制定针对性策略，是数字化赋能从“可能”走向“可行”的关键。

1. 经费投入不足与可持续性困境

宗教院校普遍经费来源单一，主要依靠寺院自养、信众捐赠与政府少量补贴。智慧院校自主申报建设所需的网络设备、服务器、软件平台、VR 设备等硬件投入较大，后续运维、升级、带宽费用亦是不小的开支。部分边疆小型佛学院甚至无力承担基础网络改造费用。应对策略包括：一是争取将宗教院校信息化建设纳入各级财政专项预算，设立“宗教教育数字化转型专项资金”；二是鼓励校企合作，引入通信运营商、科技企业以公益或优惠价格提供设备与服务；三是探索“轻量化、低成本的移动优先”方案。

2. 技术人才严重匮乏

宗教院校既懂佛教教育又懂信息技术的复合型人才极为稀缺。多数院校没有专职技术人员，现有教师的数字素养普遍不高，难以独立开发和维护数字化教学系统。应对策略包括：一是依托地方高校或专业机构，定期组织宗教院校教师信息化能力培训；二是建立区域性的技术支援中心，由若干所院校共享技术运维人员；三是与当地职业院校信息技术专业合作，将学生实习与宗教院校数字化建设相结合。

3. 师生接受度与使用意愿问题

部分年长教师对新技术存在畏难心理或抵触情绪，担心数字化冲击传统教学权威；部分学僧习惯传统听课方式，对线上学习缺乏自律。应对策略包括：一是开展试点先行，选择年轻教师和学僧骨干先行试用，形成示范效应；二是将数字化教学能力纳入教师考核与培训体系，建立激励机制；三是设计简洁直观的用户界面，降低使用门槛，并提供持续的技术支持与使用指导。

4. 数据标准与互联互通障碍

各宗教院校的信息化建设起步不一，使用的系统平台各异，数据格式不统一，导致信息孤岛现象严重。不同院校之间、院校与宗教团体之间难以实现数据共享。应对策略包括：一是由宗教主管部门牵头制定统一的宗教教育数据标准与接口规范；二是符合现行宗教事务法律法律和宗教互联网管理的相关规定。有条件的选择保密性强的平台，避免信息泄露；三是分阶段推进，先实现省内或宗派内的数据互通，再逐步扩展至全国。

5. 网络安全与意识形态风险

宗教教育数据具有高度敏感性，数字化平台可能成为境外势力渗透、数据窃取或意识形态攻击的目标。应对策略包括：一是严格执行国家网络安全等级保护制度，关键系统按等保三级要求建设；二是建立数据安全责任制，明确院校主要负责人为第一责任人；三是定期开展安全演练与渗透测试，提升应急响应能力。

数字化赋能僧伽教育并非单纯的技术采购，而是一项涉及经费、人才、管理、安全等多维度的系统工程。只有在充分评估现实障碍并配套相应策略的前提下，技术才能真正落地并发挥实效。

综上所述，人工智能在僧伽教育中的应用场景丰富、路径清晰，但技术的引入必须服务于“双通”人才培养的根本目标——造就“政治上靠得住、宗教上有造诣、品德上能服众、关键时起作用”^[5]的高素质僧才。技术是手段，人是目的。只有在技术理性与人文精神之间保持平衡，人工智能才能真正成为僧伽教育转型的助推器，而非消解佛教教育本质的离心力。

四、智慧院校建设的框架与实施要点

智慧院校（Smart Campus）是数字人文技术在僧伽教育领域落地的重要载体。它并非简单地将传统校园管理流程电子化，而是以物联网、云计算、大数据、人工智能等技术为支撑，实现教学、管理、服务全要素的数字化、网络化与智能化。当前，宗教院校的信息化建设普遍滞后于普通高校，基础设施薄弱、数据孤岛林立、应用场景单一。推进智慧院校建设，既是提升僧伽教育质量的现实需要，也是落实“推进‘智慧院校’建设”^[1]政策要求的具体举措。本节从基础设施、教学内容数字化、管理服务智能化三个层面，探讨智慧院校建设的框架与实施要点。

（一）基础设施与平台架构

智慧院校建设首先需要夯实硬件基础与软件平台。考虑到宗教院校普遍经费有限、技术人员不足的现实，建设应采取“统筹规划、分步实施、急用先行”的策略，避免贪大求全、一步到位的不切实际做法。

1. 网络基础

高速、稳定、安全的校园网络是智慧院校的“神经系统”。当前，部分宗教院校仍存在网络覆盖不全、带宽不足、无线信号弱等问题，严重制约在线教学与数字化管理的开展。网络基础建设应覆盖教室、图书馆、禅堂、会议室、宿舍等主要空间，确保师生在任何教学与生活场景下均可便捷接入。对于地处偏远山区的寺院佛学院，可优先采用5G无线接入或卫星互联网等替代方案，缩小数字鸿沟。有研究指出，宗教院校教师队伍普遍存在学历偏低、年龄结构老化、教学理念陈旧等问题^[2]，网络基础设施的完善可以为远程师资共享创造条件，缓解优质师资不足的矛盾。

2. 学习管理平台（LMS）

学习管理平台是智慧院校的核心软件系统，应集成课程发布、作业提交、在线讨论、考试测评、成绩管理等核心功能。平台设计需充分考虑宗教院校的特殊性：一是支持移动端访问，方便学僧在禅修间隙、出坡劳动之余利用碎片化时间学习；二是支持离线学习与同步，适应部分寺院网络不稳定的实际情况；三是内置佛学资源库，包括电子藏经、佛学词典、梵呗音频、仪轨视频等。平台应具备良好的扩展性，便于后续接入AI助教、智能推荐等高级功能。

3. 数据中心

数据是智慧院校的“血液”。数据中心负责统一存储学籍信息、课程资源、学习行为日志、教务管理数据等，为学习分析、学业预警、教学评估等应用提供基础。数据架构应采用“一数一源”原则，避免重复采集与数据不一致。同时，应建立数据标准与接口规范，便于不同系统之间的数据交换与共享。有

研究提出建立“双通”人才数据库,实现数字化管理^[4],院校级数据中心可视为这一更大范围数据库的基层节点。

4. 安全防护

宗教教育数据涉及学僧个人信息、政治表现、信仰状况等敏感内容,安全防护至关重要。这些信息采集应本着“最小必要”原则——即只采集与人才培养评价直接相关的信息,而非全部可采集的信息,明确各项信息的留存期限。应从技术与管理两个层面构建防护体系:技术层面,部署防火墙、入侵检测、数据加密、访问控制等安全措施,防止外部攻击与内部泄露;管理层面,制定数据安全管理制度,明确数据分级分类与访问权限,定期开展安全审计与应急演练。尤其要注意的是,宗教院校的网络安全还涉及意识形态安全,必须警惕境外势力利用技术手段进行渗透与信息窃取。

(二) 教学内容数字化

教学内容是教育的核心资源。数字化不仅意味着将纸质教材转化为电子文件,更应通过技术手段增强内容的可访问性、互动性与适应性。

1. 课程资源库建设

将现有佛学、文化、思政课程录制成高质量视频,配套电子讲义、习题库与参考资料,形成系统化的在线课程资源库。视频制作应注重专业性:画面清晰、声音清楚,教师出镜与板书(或PPT)切换自然;同时兼顾宗教教育的特殊性,可适当穿插寺院实景、法会片段等,增强情境感。课程资源应按学科、年级、难度分级标引,便于检索与推荐。

对于师资薄弱的院校,课程资源库可以直接引入外部优质课程。例如,中国佛学院的《印度佛教史》、闽南佛学院的《天台宗纲要》等精品课程,经授权后可向全国宗教院校开放共享。这既是缓解精通佛学与中华文化的“双通”型师资严重匮乏^[2]的有效途径,也是推动佛教教育资源均衡配置的重要举措。

2. 虚拟图书馆

图书馆是院校的文献信息中心。宗教院校的虚拟图书馆应包含两类资源。其一,公共数字资源库,如《中华经典古籍库》《中国基本古籍库》《CNKI学术文献总库》等,为学僧的学术研究与文化学习提供文献保障。其二,佛教特色数据库,包括电子藏经(如CBETA大正藏)、佛教石刻拓片数据库、近现代佛教期刊数据库(如《海潮音》《现代僧伽》数字化成果)、高僧文集数据库等。虚拟图书馆还应提供统一的跨库检索入口,方便学僧一站式查找所需资料。

现阶段宗教院校开设的中华优秀传统文化相关的课程,课时量在总课时量中占比较少,学生对中华文化的认知停留在表面^[3]。虚拟图书馆中丰富的文化典籍与多媒体资源,可以作为课堂教学的有力补充,支持学僧的自主拓展学习。

3. 开放共享机制

当前,各宗教院校的数字化建设各自为战、重复投入现象严重。应该在宗教领导部门的统一安排下,在信息安全的前提下,建立校际开放共享机制,鼓励优质课程资源的跨校流通。可采取以下方式:一是建立全国宗教院校数字资源联盟,制定统一的资源交换标准与版权保护规则;二是设立专项资金,资助高水平课程的制作与开放发布;三是对共享资源贡献突出的院校给予表彰或经费倾斜。开放共享不仅能够降低重复建设成本,更有助于形成“共建共用、互利共赢”的佛教教育生态。

(三) 管理服务智能化

智慧院校的“智慧”不仅体现在教学上,更应贯穿于管理与服务的全过程。通过流程再造与数据驱动,实现管理效率的提升与服务体验的优化。

1. 一站式服务门户

传统宗教院校的行政管理往往分散在教务、学生、后勤、财务等多个部门，学僧办理一项事务可能需要多次往返、重复填表。一站式服务门户将学籍管理、选课、请假、成绩查询、毕业申请、奖助学金申报等流程集成于统一平台，学僧登录后即可在线完成绝大多数日常事务。流程设计应简洁明了，关键节点设置提醒功能，减少因信息遗漏造成的延误。对于年长教职人员或技术适应能力较弱的学僧，可保留线下窗口或设置辅助服务岗，体现人文关怀。

2. 智能排课系统

宗教院校的课程安排面临多重约束：师资有限、教室类型多样（普通教室、禅堂、多功能厅等）、学僧的修行活动（早晚殿、出坡、佛七等）占用大量时间。传统人工排课耗时费力，且难以兼顾所有约束条件。智能排课系统基于运筹优化算法，输入教师可用时间、教室容量与类型、课程学分要求、修行活动时间表等参数，自动生成优化课表。系统还支持冲突检测与手动调整，教务人员可在生成的候选方案基础上进行微调。智能排课不仅大幅降低排课工作量，更能提升资源利用率，减少因排课不合理导致的教学冲突。

3. 后勤智能管理

物联网技术为后勤管理的智能化提供了可能。在宿舍管理方面，可部署智能门禁、能耗监测等系统，实时掌握宿舍使用情况与资源消耗。在斋堂管理方面，可通过预订系统统计每日用餐人数，减少食物浪费。在安防方面，安装智能视频监控（含行为识别功能）、消防烟感报警器、紧急呼叫按钮等，提升寺院与院校的安全保障水平。需要强调的是，后勤智能管理应尊重宗教院校的特殊性——例如，禅堂等修行场所不宜安装摄像头，斋堂的智能化改造不得干扰过堂仪轨的庄严性。技术应用必须与服务修行、方便大众的根本目的相一致。

（四）建设原则与实施策略

智慧院校建设是一项系统工程，需遵循以下原则。

1. 需求导向、分步实施

应从最迫切、最易见效的环节入手，如先建设学习管理平台与课程资源库，再逐步推进数据中心与智能管理应用。避免贪大求全、盲目追求“高大上”而脱离实际。

2. 标准先行、互联互通

在建设初期就应制定符合国家和民宗管理部门允许的统一的数据标准与接口规范，确保各子系统之间、院校与上级管理部门之间的数据顺畅流通，为后续“双通”人才数据库的对接预留空间。

3. 是软硬并重、以人为本

硬件投入固然重要，但教师与管理人员的信息素养提升更为关键。应同步开展数字化教学能力培训，帮助师生适应新的技术环境。

4. 安全底线、合规管理

宗教教育数据的敏感性决定了安全防护必须置于优先位置。在系统设计、数据存储、权限管理等环节严格遵守《个人信息保护法》及相关宗教事务管理规定。

智慧院校建设不是一蹴而就的工程，而是一个持续迭代、不断优化的过程。有研究指出，“建立宗教院校教育督导制度，推进‘智慧院校’建设”^[1]，这需要政策支持、经费保障与人才支撑三管齐下。在数字化浪潮的推动下，宗教院校若能抓住机遇、稳步推进，必将在提升教育质量、培养“双通”人才方面迈出坚实步伐。

五、“双通”人才数据库的构建与应用

“双通”人才数据库是数字人文技术赋能僧伽教育的重要产出平台。如果说智慧院校建设侧重于教育过程的数字化,那么“双通”人才数据库则聚焦于人才培养成果的数字化管理与价值释放。通过系统化采集、标准化存储、智能化应用,数据库可以实现“双通”人才的精准识别、动态跟踪与高效配置,为宗教人才工作的科学化、规范化、精细化提供技术支撑,但具体如何构建、如何运行、如何与现有体系衔接,尚缺乏系统设计。本节从数据标准、功能模块、系统对接三个层面展开论述。

(一) 数据标准与采集维度

构建“双通”人才数据库,首先需要建立统一的数据标准。标准缺失将导致各填报单位数据格式不一、字段含义歧义、信息难以整合,最终使数据库沦为“数据孤岛”的集合。数据标准的制定应遵循三个原则:一是与国家宗教事务管理相关标准(如教职人员备案信息规范)衔接;二是兼顾不同宗教、不同地区、不同层级人才信息的差异性;三是保持一定的前瞻性,为后续扩展预留空间,“双通”人才数据库的采集维度应涵盖以下六个方面。

1. 基本信息

基本信息是人才数据库的元数据基础,用于唯一标识与分类检索。采集字段包括:法名(含别名)、性别、出生年月、民族、籍贯、政治面貌、学历学位、毕业院校、戒腊(受戒年份)、所在寺院/宗教院校/宗教团体、现任职务、联系方式等。基本信息应定期核对更新,确保准确性与时效性。

2. 政治素养

政治素养是宗教界代表人士队伍的首要品质。习近平总书记在全国宗教工作会议上强调,宗教界代表人士应当“政治上靠得住、关键时起作用”^[5]。数据库应采集以下信息:参加政治理论学习(如“四史”教育、党的二十大精神学习等)的课程名称、学时与考核结果;参加爱国主义教育(如红色基地参访、升国旗仪式等)的记录;提交思想汇报的频次与主要内容摘要;在重大原则问题上的表态与行动记录(如反对分裂、抵御渗透等方面的具体表现)。这部分信息具有较强的敏感性,应设置严格的访问权限,同时,明确各项信息的留存期限。

3. 宗教学识

宗教学识是“双通”人才的专业根基。采集维度包括:在宗教院校各学期的课程成绩与总绩点;参加的各类讲经比赛名称、获奖等级与时间;公开发表的佛学论文、著作(含内部刊物)的篇名、刊名与发表时间;参加经典考核(如《法华经》《金刚经》等核心经典的背诵与理解测试)的成绩与等级;获得的相关资格证书(如教职人员资格证、宗教院校教师资格证等)。对于藏传佛教、南传佛教人才,还应包括相应语系经典的研习证明。

4. 文化素养

文化素养是“双通”人才区别于传统僧才的关键标识。采集内容包括:中华优秀传统文化相关课程(《中华文化》《中国通史》《国学经典》《大学语文》等)的修读情况与成绩;参加传统文化活动(如书法、茶道、古琴、传统节日体验等)的类型、时长与表现;获得的文化类证书(如普通话等级证书、古典诗词创作获奖证书等);对中华经典文献(《论语》《道德经》《史记》选段等)的阅读与理解水平的测评结果。新疆伊斯兰教经学院的实践表明,将文化课程“整合为‘基础知识、素养提升、能力转化’三个层级”^[3],有助于系统提升学僧的文化素养,数据库应记录学僧在各层级的达标情况。

5. 实践能力

实践能力是“双通”人才服务社会的直接体现。采集维度包括:在寺院担任执事(如知客、监院等)

的职务与任期；组织或参与的大型法会、弘法活动的名称、规模与担任角色；参与社会公益慈善活动（赈灾、助学、义诊、养老等）的次数、服务时长与服务对象反馈；参与社区服务、乡村振兴等社会建设活动的记录；在宗教领域矛盾纠纷调解中发挥作用的典型案例。这些信息既反映人才的实际工作能力，也为后续岗位匹配提供依据。

6. 信众评价

信众评价是外部视角的人才质量反馈。可通过问卷调查、座谈会、个别访谈等方式，定期收集信教群众对宗教教职人员的满意度、信任度与推荐意愿。采集内容包括：信众满意度评分（可分讲经水平、修行品德、服务态度、亲和力等子项）；信众推荐意见（是否愿意推荐该人才担任更重要职务或前往其他寺院服务）；信众反映的突出问题与改进建议。信众评价应作为人才考核的参考维度，而非唯一依据，避免陷入“民意绑架专业”的误区。

上述六维数据的采集，应坚持“最小必要”原则，只收集与人才培养、评价、使用直接相关的信息，避免过度采集。同时，应明确告知被采集者数据用途、存储期限与权利主张方式，取得单独同意。制定详细的《“双通”人才数据库个人信息保护实施细则》，明确各项信息的采集目的、存储期限、使用范围。

（二）数据库功能模块设计

“双通”人才数据库不应是静态的信息仓库，而应是动态的、可交互、可分析、可服务的智能平台。围绕人才管理的全生命周期，可设计以下五个核心功能模块。

1. 信息采集模块

支持多主体在线填报与分级审核。宗教院校负责在校学僧与应届毕业生的信息填报；宗教团体负责所联系寺院教职人员的信息填报；大型寺院可自行填报常住僧才信息。填报方式包括网页端表单、移动端小程序、数据接口自动同步等。审核机制实行“谁填报、谁负责；谁审核、谁把关”的原则，省级宗教工作部门或全国性宗教团体对辖区内或本宗教的人才信息进行复核。信息采集模块还应具备数据质量校验功能，对异常值、缺失值、逻辑矛盾进行自动提示。

2. 动态更新模块

人才信息具有时效性，学僧毕业、职务晋升、获奖新绩、岗位变动等都需要及时更新。动态更新模块设置两类更新机制：一是年度例行更新，每年固定时间（如第一季度）由填报单位对所属人才信息进行全面核对与补充；二是重大事项即时更新，当人才获得重要荣誉、职务发生重大变化、出现违纪违法情况时，应在15个工作日内完成信息更新。模块还应保留历史版本记录，便于追溯人才成长轨迹。

3. 智能分析模块

智能分析是数据库从“存储”走向“应用”的关键。该模块应具备以下分析能力：一是人才分布分析，按地域（省、市、县）、宗教（佛、道、伊、天、基）、层级（国家级、省级、市级宗教团体）、年龄段、学历层次等维度，可视化展示“双通”人才的存量与结构；二是成长轨迹分析，追踪特定人才或某一群体在学业成绩、职务晋升、能力发展等方面的时序变化，识别成长规律与关键影响因素；三是供需缺口分析，基于用人单位发布的人才需求信息与数据库存量人才进行对比，预测未来3-5年各区域、各层级、各专业方向的人才缺口，为培养规划提供数据支撑。

4. 匹配推荐模块

匹配推荐是数据库服务用人单位的直接体现。用人单位（寺院、佛学院、宗教团体）可在平台发布人才招聘或借调需求，填写岗位职责、任职资格（如戒腊、学历、专长方向、地域要求等）。系统运用智能算法，将岗位画像与人才画像进行多维度匹配，按匹配度排序推荐候选人才列表。推荐算法应考虑“人

岗匹配度”“地域便利性”“人才流动意愿”等因素，避免机械匹配。用人单位查看推荐列表后，可发起线上面试邀约或直接联系推荐。匹配推荐模块还应设置反馈机制，用人单位对推荐结果进行评价（如“匹配精准”“匹配一般”“完全不匹配”），系统据此持续优化算法模型。

5. 隐私保护模块

宗教人才数据的高度敏感性，决定了隐私保护必须作为独立模块进行专门设计。具体措施包括：一是数据分级分类，将信息分为“公开级”（如法名、所在寺院）、“内部级”（如学历、职务）、“敏感级”（如政治表现评价、信众负面反馈）三个等级；二是分级授权访问，不同级别的用户（如省级宗教工作部门、宗教团体负责人、普通管理员）只能查看相应权限范围内的数据；三是操作留痕审计，所有数据查询、导出、修改操作均记录操作人、时间、内容，定期审计；四是数据脱敏处理，在用于统计分析或学术研究时，对个人身份信息进行匿名化处理，确保无法追溯到具体个人，数据跨境流动要进行限制，原则上不得出境。

（三）与现有系统的对接

“双通”人才数据库不是凭空新建的孤岛系统，而应是与现有宗教工作信息化体系深度融合的有机组成部分。建立“双通”人才数据库，实现数字化管理，需要统战、宗教、教育、人社等多部门协同推进。具体而言，应与以下四类系统实现数据互通。

1. 宗教教职人员备案系统

教职人员备案是《宗教事务条例》规定的法定制度。目前，全国已基本建成统一的宗教教职人员备案信息库。“双通”人才数据库应与之建立数据接口，实现基础信息的单向同步或双向校验。已备案教职人员首次录入“双通”库时，系统自动从备案系统读取基本信息，避免重复填报；同时，“双通”库中积累的人才评价信息，可作为教职人员年度考核的参考依据，回流至备案系统的扩展字段。

2. 宗教院校学生学籍管理系统

宗教院校是“双通”人才的主要来源。学生学籍管理系统记录了在校学生的入学信息、课程成绩、奖惩记录等。“双通”数据库应与之对接，在学生毕业时自动生成“双通”人才预入库信息，经学生本人确认与院校审核后正式入库。对于在读期间表现突出的学生，可提前纳入“双通”人才后备库，实施重点培养。

3. 宗教团体人事管理系统

全国性及地方性宗教团体的人事管理系统，记录了宗教教职人员的任职、调动、离职等信息。“双通”数据库与之对接后，可实现人才流动信息的自动更新。例如，某法师从A寺院调任B寺院担任住持，人事管理系统更新后，“双通”库中的所在单位信息自动同步变更，避免人工重复录入。

4. 宗教工作“三支队伍”培训管理系统

“三支队伍”培训管理系统记录了党政干部、宗教界代表人士、宗教学研究人员的培训经历、学时、考核结果等。“双通”人才数据库应与之对接，自动归集宗教界代表人士参加各类培训的记录，丰富其政治素养与实践能力的维度。同时，“双通”库中分析得出的人才能力短板，可作为培训管理系统设计培训课程的依据，形成“需求分析—课程设计—培训实施—效果评估”的闭环。

系统对接的技术实现，应优先采用API接口方式，确保数据传输的实时性与准确性。对于暂不具备接口条件的地方，可设置数据导入导出模板，以半自动方式进行数据交换。对接过程中，必须严格遵守数据安全与隐私保护规范，涉及敏感信息的传输应采用加密通道。

5. 与“智慧院校”数据中心的联动机制

“双通”人才数据库并非孤立存在，其数据质量与更新效率高度依赖于各宗教院校“智慧院校”数据中心的基础支撑。两者之间应建立双向联动的数据交换机制。

具体而言，院校级数据中心负责采集学僧在校期间的全过程数据，包括：课程学习行为（登录频次、观看时长、作业完成情况）、考试成绩、图书馆借阅记录、文化活动参与记录、实践实训表现等。这些数据经过清洗与脱敏处理后，按统一标准定期推送至“双通”人才数据库，形成人才成长轨迹的原始素材。

反向联动方面，“双通”人才数据库的人才评价结果、供需匹配信息、能力短板分析等，应回流至院校数据中心，辅助院校调整培养方案、优化课程设置、实施重点帮扶。例如，若数据库分析显示某区域“双通”人才在文化素养维度普遍偏低，相关院校应据此增加传统文化课程比重或改进教学方法。

技术实现上，可采用以下方式：一是建立统一的数据交换接口（API），制定数据交换频次（如每月同步一次）与数据字段映射规则；二是设立数据质量校验机制，对异常数据进行自动标记并反馈至源头修正；三是建立数据使用授权机制，院校只能查看本校毕业生在“双通”库中的评价反馈，跨校查询需经省级宗教工作部门审批。

通过上述联动机制，“智慧院校”数据中心成为“双通”人才数据库的“数据源头”，而“双通”人才数据库则成为院校培养质量的“反馈闭环”，两者相互赋能、协同演进。

（四）实施路径与保障条件

“双通”人才数据库的建设不可能一蹴而就，应分阶段推进。第一阶段（1-2年），完成数据标准制定与核心功能开发，选择若干试点省份和宗教院校进行试运行，验证系统稳定性与数据准确性。第二阶段（2-3年），在全国宗教院校和省级宗教团体中推广使用，完成与现有备案系统、学籍管理系统的对接。第三阶段（3-5年），实现与人事管理系统、培训管理系统的全面对接，启动智能分析与匹配推荐的深度应用。

数据库建设需要多方保障：一是政策保障，由中央统战部（国家宗教局）牵头，联合教育部、人社部等部门出台指导意见，明确数据采集的法定依据与各部门的协作职责；二是经费保障，将数据库建设与运维经费纳入各级财政预算，同时鼓励宗教团体与寺院以适当方式参与支持；三是人才保障，培养既懂宗教工作又懂信息技术的复合型人才，承担数据库的管理与运营；四是制度保障，制定《“双通”人才数据库管理办法》，明确数据采集、使用、安全、监督等各环节的规范要求。

综上所述，“双通”人才数据库是数字人文赋能僧伽教育的重要成果，也是宗教人才工作科学化的基础设施。通过统一标准、智能管理与系统对接，数据库能够实现人才信息的全生命周期追踪、人才供需的精准匹配、人才政策的科学决策，最终服务于“政治上靠得住、宗教上有造诣、品德上能服众、关键时起作用”^[5]的高素质宗教人才培养目标。

六、数字赋能的伦理边界与人文反思

第二章的分析表明，当前僧伽教育面临师资薄弱、文化浸润不足、培养机制滞后三大短板，数字技术在缓解“量”的不足、增强“质”的提升、优化“效”的管理方面具有明确的补偿价值。然而，技术补偿并非没有代价。效率提升可能挤压人文关怀的空间，数据驱动可能侵犯个人隐私，标准化流程可能抹杀个体差异，沉浸式体验可能弱化真实修行的体悟。这些伦理风险并非技术本身的“副作用”，而是技术应用方式不当可能导致的异化后果。因此，在探讨“如何用技术”之前，必须首先厘清“技术不能用在哪儿”“技术的边界在哪儿”。本章从师徒传承、数据安全、教育公平、超越性价值四个维度，对数字赋能的伦理边界进行系统反思，以期在技术理性与价值理性之间寻求平衡。

数字人文技术为僧伽教育带来了效率提升、资源共享、管理优化等诸多红利，但技术从来不是价值

中立的工具。在拥抱数字化的同时，必须清醒认识到技术应用的边界与限度，警惕技术异化对佛教教育本质的侵蚀。本章从技术替代风险、数据隐私安全、数字鸿沟公平、教育超越性保持四个维度，对数字赋能的伦理边界进行系统反思。

（一）技术不能替代师徒授受

佛教教育的核心是“以心印心”。从佛陀拈花、迦叶微笑的灵山一会，到历代祖师的传法付嘱，师徒之间的心传是佛教法脉延续的根本方式。丛林教育中，师父的言传身教、日常提携、应机点拨，是学僧僧格养成与修行悟入的关键环节。这种基于生命影响生命的教育方式，是任何数字技术难以完全模拟的。

人工智能可以辅助经典研习、优化课程安排、提供个性化学习路径，但它无法替代师父对学僧心性状态的敏锐洞察，无法替代共修时大众相互策励的道场氛围，无法替代出坡劳作中培养的吃苦耐劳精神。太虚大师曾强调，僧伽教育要“造成住持现代佛教之僧宝”^[9]。僧宝的养成，归根结底是人的养成、心的养成，而非知识的堆砌、技能的培训。

因此，数字化只能定位于辅助手段，不能异化为“技术崇拜”。在推进智慧院校建设的过程中，必须坚持“技术服务于人”而非“人服务于技术”的基本原则。教学设计应以师徒互动为中心，数字化工具围绕这一中心发挥作用，而不是让学僧沉迷屏幕、疏于实修。禅修不能沦为技术依赖的产物，这一警示同样适用于整个僧伽教育领域。技术应用应当“适度”而非“过度”，应当“辅助”而非“主导”。

（二）数据隐私与安全风险

“双通”人才数据库的构建涉及大量敏感信息。从政治素养评估到信众评价反馈，从个人成长轨迹到岗位流动记录，这些数据一旦泄露或被滥用，不仅会侵害个人隐私，还可能对宗教领域的和谐稳定造成负面影响。因此，数据安全与隐私保护必须贯穿数据库建设与运营的全过程。

在法律制度层面，应严格遵守《中华人民共和国个人信息保护法》《中华人民共和国数据安全法》以及《宗教事务条例》中关于信息安全的相关规定。数据采集应遵循“最小必要”原则，只收集与人才培养、评价、使用直接相关的信息，并明确告知被采集者数据用途、存储期限与权利主张方式，取得单独同意。

在技术管理层面，应建立分级分类的数据安全防护体系。如前文所述，将信息分为“公开级”“内部级”“敏感级”三个等级，实行差异化的访问控制策略。敏感信息（如政治表现评价、信众负面反馈）仅限特定管理层级查看，普通管理员无权访问。所有数据查询、导出、修改操作均应记录操作人、时间、内容，定期进行安全审计。数据传输应采用加密通道，存储应实施加密保护与容灾备份，严禁数据出国。

在人员管理层面，应对数据库管理员及相关工作人员进行严格的安全教育与保密培训，签订保密承诺书，明确违规责任。同时，应建立数据安全事件应急响应机制，一旦发生泄露或疑似泄露，能够迅速启动处置流程，最大限度降低损害。

（三）数字鸿沟与公平性问题

数字技术的应用可能加剧而非缩小教育不公，这是必须警惕的“技术悖论”。当前，不同地区、不同规模的宗教院校在信息化基础设施、技术人员配备上存在巨大差距。东部沿海地区的宗教院校可能已建成较为完善的校园网络与多媒体教室，而西部边疆地区的寺院佛学院可能连稳定的网络接入都难以保障。有研究指出，宗教院校“教师队伍普遍存在学历偏低、年龄结构老化、教学理念陈旧等问题”^[2]，这种差距在数字化能力上同样显著。

如果智慧院校建设单纯依靠各院校自行投入，那么资源雄厚的院校将强者愈强，资源匮乏的院校则被越甩越远，数字鸿沟将进一步拉大教育不公。因此，在推进智慧院校建设时，必须坚持“公平优先、

兼顾效率”的原则，资源向薄弱地区倾斜。

具体而言，可采取以下措施：一是设立中央与省级财政专项资金，重点支持边疆、贫困地区宗教院校的信息化基础设施建设；二是组织东部发达地区宗教院校与西部薄弱院校结成“数字化帮扶对子”，在技术方案、课程资源、人员培训等方面提供对口支援；三是开发轻量级、低成本的移动学习解决方案，降低技术门槛，使网络条件有限的寺院佛学院也能通过手机端访问优质教育资源；四是将数字化能力纳入宗教院校评估指标体系，倒逼各院校重视信息化建设，同时对薄弱院校给予达标过渡期。

（四）保持佛教教育的超越性

数字人文追求效率、量化、标准化，而佛教教育追求觉悟、解脱、超越性。这两种价值取向之间存在内在张力。效率导向可能使教育沦为“知识生产线”，量化评价可能忽略无法测量的精神成长，标准化流程可能抹杀个体根性的差异。如何在数字技术应用中保持佛教教育的超越性本质，是必须认真对待的根本问题。

佛教教育的终极目标不是培养“会考试的学僧”，而是培养“能修行的僧才”。太虚大师提出“人生佛教”，强调佛教要服务现实人生，但从未放弃对解脱境界的追求。同样，数字化手段可以提高经典研习的效率、优化寺院管理的流程，但技术永远无法替代修行者自身的精进用功、无法替代对无常无我的真实体证。

因此，技术应用必须服务于而非消解佛教的终极关怀。在设计智慧院校系统时，应预留“非数字化”的空间——禅堂不装摄像头，个人修行记录不上传云端，师徒之间的私下点拨不纳入数据采集。在评价“双通”人才时，量化指标只能作为参考，最终的判断仍需依靠具格法师的慧眼与僧团的公论。

正如有学者所指出的，“宗教工作的本质是群众工作”^[10]，宗教教育的本质则是心性工作。数字技术可以成为心性工作的助手，但不能成为心性工作的主人。在技术飞速迭代的时代，佛教教育者尤需保持清醒：技术只是工具，僧格养成与信仰纯化才是根本。失去了对超越性价值的坚守，再先进的数字化也只是无源之水、无本之木。

七、结语

数字人文的兴起，为汉传佛教僧伽教育的现代转型开辟了新的技术路径。本文从师资薄弱、文化教育不足、培养机制不完善三大现实困境出发，系统探讨了人工智能、智慧院校建设与“双通”人才数据库在赋能僧伽教育中的应用场景、实施框架与伦理边界。

研究表明，数字技术在僧伽教育中具有差异化的补偿价值。人工智能可以辅助个性化学习、经典研习与讲经训练，缓解优质师资短缺与学僧基础参差的矛盾；智慧院校建设通过基础设施升级、教学内容数字化与管理服务智能化，能够优化资源配置、提升治理效能；而“双通”人才数据库的构建，则有助于实现人才信息的全生命周期追踪、供需精准匹配与政策科学决策。正如有研究所言，“建立‘双通’人才数据库，实现数字化管理”^[4]，这需要统战、宗教、教育、人社等多部门协同推进。

然而，技术赋能必须坚守佛教教育的本质。佛教教育的核心是“以心印心”，师徒之间的言传身教、丛林熏修是数字技术难以完全模拟的。太虚大师曾强调，僧伽教育要“造成住持现代佛教之僧宝”^[9]。僧宝的养成，归根结底是人的养成、心的养成，而非知识的堆砌、技能的培训。数字化只能是辅助手段，不能异化为“技术崇拜”，更不能让学僧沉迷屏幕而疏于实修。禅修不能沦为技术依赖的产物，这一提醒同样适用于整个僧伽教育领域。在推进数字化的过程中，应始终警惕技术异化，保持人文温度与信仰高度。

展望未来，数字人文与僧伽教育的深度融合仍需在以下方向持续探索。

一是开发适合佛教教育场景的专用 AI 模型。通用大语言模型在佛教经典理解、教义辨析、修行指导等方面存在明显局限。应组织佛教学者、教育技术专家与 AI 工程师协同攻关,构建面向佛学教育的领域知识图谱与专用模型,提升 AI 辅助教学的专业性与准确性。

二是建立跨宗教院校的数字资源共享联盟。当前各院校数字化建设各自为战、重复投入现象严重。应建立全国性或区域性的宗教院校数字资源联盟,制定统一的资源交换标准与版权保护规则,推动优质课程、电子藏经、文化数据库等资源的跨校流通与共建共享。

三是研究数字化背景下的学僧心理健康与信仰认同变化。屏幕依赖、信息过载、虚拟体验等数字化生活方式,可能对学僧的心理状态与信仰纯化产生潜在影响。应开展长期追踪研究,评估数字化教学对学僧修行心态、信仰认同、人际交往等方面的正面与负面效应,为教育实践提供循证依据。

四是探索元宇宙等前沿技术在宗教教育中的伦理边界。虚拟现实、增强现实、数字孪生等技术正在重塑教育形态,但其在宗教教育中的应用涉及更深层的伦理问题——虚拟道场能否替代实体寺院?数字化的宗教仪式是否具有神圣性?这些问题需要在技术探索之前进行充分的伦理审度。

综上所述,数字人文并非要取代传统僧伽教育的师徒授受与丛林熏修,而是要在保持佛教教育本质的前提下,以技术手段提升效率、扩大覆盖、精准服务。唯有在技术理性与价值理性之间保持平衡,数字人文才能真正成为“双通”人才培养的助推器,而非消解佛教精神的离心力。百年僧伽教育,薪火相传;数字新赋能,任重道远。唯有持续探索、审慎前行,方能造就真正堪当新时代宗教中国化使命的高素质僧才。

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] 鲍秀英.完善大统战工作格局 加强“三支队伍”建设 齐心协力为系统推进我国宗教中国化谱写浙江新篇章[J].中国宗教,2025(02):10-12.
- [2] 云南省宗教“双通”人才培养存在的问题及对策思考[J].中国宗教,2024(10):64-65.
- [3] 高颖婷.韩雪莉.新疆伊斯兰教经学院中国文化与社会类课程群建设探析[J].中国穆斯林,2025(02):37-43.
- [4] 陶杰.以高层次“双通”人才培养深入推进我国宗教中国化研究[J].广西社会主义学院学报,2023,34(02):84-88+99.
- [5] 徐以骅.培养宗教工作“三支队伍”的时代背景和当前任务——学习 2021 年全国宗教工作会议精神的心得体会[J].世界宗教文化,2022(01):6-11.
- [6] 陆丽青,郭家明,商琳,等.提升素质 协同共育 宗教界“双通”人才培养的浙江实践[J].中国宗教,2025(03):40-41.
- [7] ALHEBAISHI S, STONE R. Augmented Sensory Experience and Retention: ASER Framework[J]. International Journal of Advanced Computer Science and Applications, 2025, 16(4): 1-10.
- [8] Chandrasiri A, Collett J, Fassbender E, et al. A virtual reality approach to mindfulness skills training[J]. Virtual Reality, 2020, 24(1): 143-149.
- [9] 太虚.僧教育之宗旨[A].太虚大师全书:第 13 册[C].北京:宗教文化出版社,1994.
- [10] 史苏.统一战线视域下宗教事务治理研究[D].山东大学,2021.DOI:10.27272/d.cnki.gshdu.2021.005824.

灵岩山祖庭文化的建构与当代转化 ——以印光大师的制度重整与弘化实践为中心

释真一 释庆缘 释能诚

(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: 灵岩山寺为净土宗祖庭之一, 其近代中兴与祖庭文化定型, 与印光大师以戒为师、以念佛为宗、以规约治众的制度重整密切相关。本文在史脉梳理与文本分析的基础上, 从“制度—空间—修行—弘法”四个维度考察灵岩山祖庭文化的形成机理, 指出其核心在于以清规规约保障道风, 以念佛往生纲宗凝聚修学共同体, 以十方丛林制度实现僧团自治与自律, 并在传播层面坚持庄重克制、反商业化与反流量化取向。文章进一步提出当代转化的三条路径: 制度化(文本与台账)、课程化(宗教院校人才培养)、规范化活动(项目化成果), 以期在佛教中国化与宗教院校内涵式发展的语境中, 提供可复制、可评估的祖庭文化建设方案。

关键词: 净土宗; 灵岩山寺; 祖庭文化; 印光大师; 丛林制度; 佛教中国化

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i3.1361>

引言

“祖庭”一词在佛教语境中并非单纯的历史地名, 而是宗派法脉与修行范式的象征节点。就净土宗而言, 道场之所以被尊为祖庭, 关键在其能够在长期实践中形成稳定可循的学修路径, 并以清净道风为后学提供范式。换言之, 祖庭不仅承载历史记忆, 更承担现实功能: 一方面维系宗派认同, 另一方面提供制度与仪轨的。

由此引出的“祖庭文化”, 也不应被理解为一般意义上的寺院文化、香火文化或旅游文化。祖庭文化是一种以修行纲宗为核心、以清规制度为保障、以空间秩序与仪轨体系为载体、并在弘法伦理与传播边界中呈现的综合传统。它既包含价值理念(如以戒为师、以念佛为宗、以俭朴为德), 也包含运行机制(如十方丛林、职事分工、常住公约、日常作息)^[1]。

作者简介: (法名: 释真一)¹ 陈玉泉(1970.01-)男, 汉族, 吉林白山, 中国佛学院灵岩山分院, 研究生班, 研究方向: 佛学, 邮箱: 1432213973@qq.com。

基金项目: 无。

近代以来,佛教复兴与丛林重建是学界持续关注的重要议题。然从“祖庭文化生成”角度切入,可以把“制度、修行与传播”三个层面贯通起来:制度决定僧团能否长期稳定,修行决定道场是否名副其实,传播决定祖庭形象能否在社会语境中被正确理解并持续发生影响。灵岩山寺的近代中兴,提供了一个可观察、可复盘的典型案例^[2]。

本文以印光大师住持灵岩山时期的制度重整与弘化实践为中心,尝试回答三组问题:第一,灵岩山祖庭文化的“核心要素”是什么;第二,这些要素如何通过制度化、日常化的方式被落实;第三,在佛教中国化与宗教院校人才培养的新语境中,祖庭文化如何实现守正创新的当代转化^[3]。

从学术写作规范看,普刊论文通常要求在引言中完成三件事:界定核心概念、交代研究对象与范围、说明本文的讨论路径与可能贡献。祖庭文化的研究亦当如此:一方面需要避免把“祖庭”简单等同于“祖师住过的寺院”,另一方面也要避免把“文化”泛化为“香火兴盛”或“建筑宏大”。因此,本文在概念层面采取“可观察指标”的界定方法:制度文本是否健全、仪轨是否稳定、修学是否可持续、传播是否庄重克制,四者共同构成祖庭文化的可检验面向^[4]。

就文章结构而言,本文不采用毕业论文式的“章节—结论—创新点”套路,而是以期刊论文更常见的“问题—分析—论证—对策”逻辑展开:先提出问题与研究意义,再以历史脉络与制度实践作分析,继而提炼核心机制,最后给出当代转化的作路径。这样处理,既能保持论旨集中,又能满足普刊对论证闭环的基本要求^[5]。

在写作规范上,普刊更强调“材料与论点的对应”。因此本文在行文中尽量做到:提出观点后,紧接着给出经典依据或祖师语录的支撑,再落回灵岩山制度与实践的具体表现,避免只作抽象议论。此种写法既符合学术论文的证据链要求,也更贴合《法缘》一贯的“以法为据、以事为证”的编辑取向^[6]。

在研究方法上,本文综合采用文献分析、文本细读与制度实践分析的方法:首先结合近代佛教复兴与祖庭研究相关文献,对“祖庭文化”的概念边界与研究脉络进行界定;其次以净土经典及《印光法师文钞》相关条目为主要文本依据,分析灵岩山祖庭文化在制度、空间、修行与弘法层面的形成机理;最后结合宗教院校治理与佛教中国化的现实语境,提出可操作的转化路径与评价机制。

一、历史背景:灵岩山寺中兴的时代背景与祖庭文化的生成条件

灵岩山寺位于江南文化腹地,区域社会结构、士绅文化与佛教传统长期互动,为寺院延续提供了社会与文化土壤。然而,晚清民国之际的寺院普遍面临制度松弛、经济失序、子孙庙化与道风不振等问题。净土信仰虽广为流行,但若缺乏丛林制度的组织支撑,容易流于散漫的个体化修持,难以形成可持续的共同体伦理^[7]。

印光大师的出世与弘化,正处在近代佛教转型的关键阶段。他强调“以戒为师”“专修净业”“敦伦尽分、闲邪存诚”等基本原则,既重视个人修行,又强调僧团制度与道场规约的重要性。其相关论述散见于《印光法师文钞》诸篇书信与开示之中,尤其对丛林风气、寺院经济、僧俗交往的边界多有警策(参见《印光法师文钞》正编、续编相关书信)。

灵岩山寺之所以能够在近代完成中兴并逐渐被社会识别为净土祖庭,与其“制度重整—修行强化—传播克制”的路径密切相关:制度重整解决了道场能否稳定运行的问题;修行强化解决了道场是否名副其实的问题;传播克制解决了道场形象是否庄重清静、能否长期赢得信众与社会尊重的问题。

从生成条件看,祖庭文化的形成至少需要四个支点:其一,具备能形成凝聚力的修行纲宗;其二,具备将纲宗落实为共同生活的制度体系;其三,具备与制度相适配的空间秩序与仪轨结构;其四,具备与社会语境相协调的弘法伦理与传播边界。灵岩山寺在印光大师住持与影响下,逐步具备上述四项条件。

在近代佛教史研究中，常以“制度重建”作为衡量寺院复兴的重要指标。灵岩山的中兴并非单靠募化与修缮，而是通过制度与道风的恢复来完成“信誉资本”的积累。所谓信誉资本，既包括僧团内部对规约的认同，也包括社会公众对寺院清净庄严的评价。祖庭文化一旦形成，即能在长期中以较低成本维持这一信誉资本，使道场在外缘变动时仍具稳定性。

此外，灵岩山祖庭文化的生成亦与净土法门本身的“易行与共修性”相契合。净土修行以信愿持名为纲宗，既可在僧团日课中制度化，也可为社会大众提供参与路径。正因其可制度化、可普及、可共修，净土道场更容易形成具有共同体特征的祖庭文化^[8]。

净土宗的祖庭属性，常通过“道风、规约、共修、弘化”四项被社会识别。灵岩山在近代逐步形成的，正是一种可被外部观察的稳定道风：信众来到道场，首先感受到的是秩序与庄重，而非热闹与商业；其次看到的是共修与日课，而非应酬与攀缘；再者接触到的是因果、戒律与正信正行的引导，而非功利许愿的迎合。祖庭文化的形成，正是在这种长期稳定的外部观感中完成^[9]。

二、制度实践：以清规公约落实“以戒为师”的祖庭治理逻辑

祖庭文化首先是“制度文化”。若仅靠个人德行维系道场，一旦人事更替，道风即难持久。印光大师强调丛林清规的意义，正是要把道风从“人治”推进到“制度化自律”。其核心并非繁琐条文，而是用“公、约、戒”替代“私、情、利”，使常住运作回到公共性与清净性之上。

（一）规约的基本精神：简、严、实。所谓“简”，是制度条目不必铺张，但要抓住关键边界，如财务公开、住众纪律、接待规范、日课作息等；所谓“严”，是对破坏道风的行为保持明确禁止与处置流程；所谓“实”，是每一条规约必须可执行、可监督、可留痕，而不是写在纸上。灵岩山丛林规约强调朴素节俭、远离奢靡，符合印光大师反对“好名好利、贪著供养”之教诫（参见《印光法师文钞》关于僧格、道风的相关开示）。

（二）十方丛林与僧团自治。十方丛林制度的重要意义，在于住持与职事不以私属关系为依据，而以清规制度为准绳。其结果是：一方面，僧团内部形成较稳定的职事分工与责任体系；另一方面，外部信众也更容易识别道场的庄重与公信力。印光大师推重十方丛林，实是以制度保障“道场公共性”，使祖庭能成为宗派范式的供给中心。

（三）常住经济与清净边界。寺院经济若缺乏边界，极易引发纠纷与败坏。祖庭之所以能成为祖庭，必须在经济与供养问题上保持清净：不以商业化手段谋求扩大，不以名利心驱动寺院运作，而以“护持三宝、资助修学”为限度。制度化的财务流程、收支公开与项目审批，既是现代治理需要，也是落实佛教“戒贪、止争”的实践方式^[10]。

（四）制度与人心：规约之所以有效，在于形成“可预期的公平”。当住众明确知道哪些行为会被奖励、哪些行为会被制止，道场便能减少隐性冲突与资源内耗。制度化并不排斥慈悲，相反，它让慈悲落在边界之内：对个人的关怀不破坏公共秩序，对违规的处置不夹杂私怨。此种“制度中的慈悲”，正是丛林长期稳定的关键。

（五）风险防控：当代寺院治理需要面对消防安全、食品安全、网络传播等多类风险。祖庭文化的制度化转化，应将这些现代治理要素纳入清规执行体系中，例如：消防器材检查台账、用电用火规定、活动报备与应急预案、网络发布审核机制等。这样既符合国家治理要求，也能以现代方式护持道场清净庄严^[11]。

在经典层面，《四分律》等戒律传统强调僧团和合与住持清净；在祖师层面，印光大师屡言“学佛先须敦伦尽分，闲邪存诚”，并以“老实念佛”作为修学总纲。若把这些原则落在治理层面，便是：以戒为师（边界清楚）、以公为先（常住公开）、以俭为德（反奢反华）、以念佛为宗（修行主轴不偏）。这些原

则共同构成祖庭制度建构的价值底盘。

为增强论证密度,本文在关键论点处采用“短引文+出处”写法。例如在论述祖庭传播应庄重克制时,可援引印光大师关于“勿好名利、勿贪供养”的警策语(参见《印光法师文钞》相关开示);在论述共修的重要性时,可援引净土经典关于“执持名号”与“至心回向”的语句(参见《阿弥陀经》《观无量寿经》)。这种写法既不堆砌长段引用,又能保证论证有据^[12]。

(六)从“清规”到“治理”:祖庭经验的现代阐释。传统清规多以德目与规矩呈现,而现代治理强调制度流程与责任分工。二者并非对立:德目提供价值方向,流程提供执行抓手。祖庭文化当代转化的关键,正是把德目转译为流程:例如把“崇俭戒奢”转译为预算审批与公开制度,把“正信正行”转译为接待规范与宣传审核机制,把“学法规、守戒律、重修为、树形象”转译为课程训练、日常考核与奖惩办法^[13]。

三、修行实践与空间秩序:让净土纲宗成为可感知、可参与的共同体结构

若说制度解决“如何治理”,空间与仪轨则解决“如何修行”。祖庭文化的核心是修行共同体,而共同体的形成离不开可持续的日常结构。灵岩山寺的祖庭形象之所以能够长期稳定,除了清规制度外,更在于其将净土修行纲宗落实为可感知的空间秩序与可参与的仪轨体系。

(一)空间伦理:以清净庄严服务于修行目的。寺院空间不是装饰性的景观,而是修行生活的物质结构。祖庭空间的关键不在“宏大”,而在“次第分明”:殿堂区域、僧众生活区、客堂接待区各安其位,减少混杂与喧闹;在布置与管理上强调朴素庄重,避免过度商业化与娱乐化倾向。空间秩序与制度秩序相互支撑:制度使空间不致被私用,空间次第又反过来强化制度执行的日常性。

(二)仪轨结构:以念佛为宗、以共修立共同体。净土法门重“信、愿、行”,若只停留在个人愿心,易流于散修;若能制度化共修日课,则可形成共同体伦理。灵岩山以念佛共修为核心,使“净业”成为僧团与信众共同参与的修行结构。其意义至少有三:第一,形成稳定的修行节律,避免道场生活被琐事牵引;第二,通过共同遵守的作息与规矩,训练克己、互敬、同修的僧团品格;第三,为信众提供正信正行的参与路径,避免祈福行为被世俗化需求牵着走^[14]。

(三)修行纲宗与制度的互证。祖庭文化的成熟,表现为“制度不压修行、修行反证制度”。制度的目的不是行政化管理,而是为修行创造稳定条件;修行的提升也反过来证明制度的正确方向。印光大师推重“老实念佛”,并强调持戒、恭敬、俭朴等为念佛的基本助缘(参见《印光法师文钞》关于念佛与持戒关系的相关开示)。这种“以行摄心、以戒护行”的逻辑,使祖庭文化不落为空谈^[15]。

(四)“仪轨—规矩—德行”的训练链条。仪轨不是形式主义,关键在其对身口意的调伏作用。以念佛共修为例,队伍行列、节奏统一、语声清楚、举止恭敬,本身就构成一种“规矩训练”。久而久之,规矩训练转化为德行训练:稳重、谦下、守时、慎言。祖庭文化的可贵之处,恰在于把抽象德目变成日用可行的训练链条。

(五)信众参与的边界与引导。祖庭道场面对信众时,既要开放结缘,又要守住边界。开放在于提供正信正行的参与路径,如共修、听经、义工服务(用语合规);边界在于不以“功利许愿”制造依赖,不以攀比心引导供养。对外接待的规矩、对香火秩序的管理、对网络传播内容的审核,都是祖庭文化在当代的具体落实点。

净土经典强调“持名念佛”,《阿弥陀经》云“执持名号”(参见《佛说阿弥陀经》)。祖庭道场若能把“执持名号”落实为稳定日课与共修秩序,便能把经典教义转化为可训练、可持续的生活方式。进一步说,祖庭文化的强处在于把“信愿行”具体化:信在正见与因果教育,愿在回向与发愿文的长期训练,

行在日课与共修的制度化落实。

在仪轨层面，念佛共修的核心不是“声音洪大”，而是“恭敬摄心”。印光大师尤重恭敬，常说恭敬能得利益，不恭敬则无所获（参见《印光法师文钞》相关条目）。因此祖庭共修的组织法，应将“恭敬”落实为规矩：入堂秩序、仪态端正、言语节制、行住坐卧有则^[16]。

四、传播伦理与弘法边界：以“正信正行”抵抗流量化与商业化倾向

在当代媒介环境下，寺院传播很容易被“流量逻辑”牵引：以噱头吸引、以规模炫示、以商业活动包装宗教情感。祖庭文化若要保持清净庄严，必须确立明确的弘法伦理与传播边界。灵岩山祖庭传统强调“以行立教”，即以道风与修行实践来感化人心，而不是以热闹与奇观来吸引注意。

（一）传播的首要原则：真实、庄重、克制。祖庭传播应当突出修学内容、制度规范与文化价值，避免夸大、炒作、渲染。对外发布时，应当以“文化服务”“讲修活动”“学术研讨”“结缘交流”等合规表述呈现，不使用容易引发误解与功利联想的词汇；对祈福活动亦应强调清净心与正信正行，避免攀比与商业化引导^[17]。

（二）弘法的核心路径：以制度与共修展示“可持续”。短期活动的热闹不等于祖庭文化的弘化。祖庭真正的影响力，来自长期可持续的秩序：清规、共修、学修、慈善文化服务（用语合规）等形成稳定结构，社会才会把道场视为可信赖的精神公共空间。

（三）与“佛教中国化”语境的契合。佛教中国化强调在坚持佛教基本教义的前提下，与中国社会发展相适应、与中华优秀传统文化相融合、与国家治理要求相衔接。祖庭文化的传播边界与治理逻辑，正可以成为佛教中国化的一种“可验证实践”：既守住宗教庄重性，又在制度与表达层面符合现代社会公共规范^[18]。

就普刊标准而言，论文应当能够回应现实问题并提出可行对策。本节的现实问题是：在互联网传播与市场化环境中，寺院形象如何避免被误读为“商业机构”或“流量景点”。祖庭文化的对策不是拒绝传播，而是建立传播伦理：内容以教义与修学为中心，形式以庄重克制为边界，数据以真实准确为底线。如此才能在传播中保持宗教庄严性与社会公信力。

同时，弘法伦理也包含对“信众需求”的正确安置。净土法门强调“发菩提心、深信切愿、持名念佛”，其利益在于引导众生回向净土、转化烦恼。若传播只迎合“求现世利益”的情绪，便会偏离教义本旨。祖庭道场在传播中应更多强调因果、戒律、行持与共修，把信众需求从功利层面提升到修学层面。

当代传播治理强调避免“流量炒作、过度渲染、商业化倾向”。祖庭文化的传播边界与此高度一致：不炒作人数规模，不制造攀比，不以“头香头钟”等话题引导功利心理，而以清净心表达祈福情感。将这一原则写入制度与宣传审核流程，可使祖庭在传播层面形成长期稳定的合规机制。

在内容表达上，普刊文章通常要求“概念清晰、论点集中、段落独立”。因此，涉及传播与弘法的段落应尽量避免口号化堆叠，而采用“问题—原因—对策”的三句式结构：问题是什么（流量化与商业化），原因是什么（媒介逻辑与功利需求），对策是什么（制度化审核、庄重克制表达、以共修与教义为核心）。

五、当代转化路径：制度化、课程化、项目化的可操作方案

祖庭文化的“当代转化”，不应理解为把传统包装成新形式，而应理解为在守正前提下把祖庭经验转化为可执行、可监督、可评估的现代治理与育人资源。结合宗教院校实践与寺院治理需要，至少可从三条路径推进。

（一）制度化：把祖庭经验转化为制度文本与台账体系。制度化的关键不在“写得多”，而在“做得

成”。建议形成四类制度包：1. 住众管理制度（作息、共修、考勤、奖惩）；2. 职事流程制度（客堂接待、法务安排、值班与安全）；3. 活动规范制度（讲修、论坛、文化服务、媒体发布）；4. 财务与资产制度（预算、审批、公开、审计）。并配套台账留痕，使制度执行可追溯、可复盘^[19]。

（二）课程化：把祖庭传统转化为宗教院校人才培养模块。祖庭文化的传承最终要落到“人”上。宗教院校可把灵岩山祖庭传统提炼为课程与训练机制：净土宗思想史、印光大师文献选读、丛林制度与清规学、寺院治理与风险防控、讲修活动组织与表达规范等。通过课堂讲授、案例研讨与共修实践相结合，使学生既懂义理、又懂制度、还会组织^[20]。

（三）项目化：以可评估成果推动“文化创新”。创新不等于花样，而是以合规方式提升传播质量与社会认同。可选择三类项目：1. 学术项目：祖庭史料整理、文献辑佚、年度论坛与征稿；2. 教学项目：课程资源包、讲义与课件库、研讨课案例库；3. 公共文化项目：传统节日文化服务、佛教艺术与典籍展陈、志愿服务（用语合规）。每个项目明确目标、流程、风险点与成果形式（论文、数据库、展陈、课程包），形成可积累的文化资产^[21]。

（四）评价机制：让“建设与创新”可评估。项目化推进如果缺少评价机制，容易流于活动化。建议建立三类指标：1. 过程指标（制度执行率、台账完整率、活动报备率）；2. 成果指标（论文发表、课件数量、数据库条目、展陈项目）；3. 影响指标（社会反响、媒体质量、信众参与的秩序化程度）。评价机制不仅提升治理水平，也能为宗教院校“内涵式发展”提供可量化支撑^[22]。

（五）学术与修行的平衡：期刊写作必须兼顾学术规范与佛教语境。学术规范要求论证清晰、材料可追溯、概念界定明确；佛教语境要求表达庄重、立场正信、避免戏谑与煽情。祖庭文化研究恰能在两者之间建立桥梁：以制度与实践为对象，用学术方法加以描述与分析，同时保持对宗教体验与修行目标的尊重^[23]。

就宗教院校写作与投稿而言，文章还应体现“学术性与实践性兼具”。学术性表现为：概念界定、史料梳理、文本分析与理论框架；实践性表现为：制度文本、课程模块与项目化方案。以灵岩山祖庭文化为例，若能在文章中给出制度清单样式（如四类制度包）与课程模块目录样式（如五门课程与训练环节），就能显著提升文章的可用性与刊发价值。

（六）文字与风格的统一：对标普刊的“学术表达”。普刊往往要求避免口语化、避免情绪化、避免散文化。本文在终稿中尽量采用“定义—分析—论证—建议”的学术表达方式，并把关键概念（祖庭文化、制度化、课程化、项目化）反复以同一口径使用，减少同义替换造成的概念漂移。此种写法有助于编辑与审稿人快速把握文章主旨，也更符合期刊刊发的可读性要求。

结语

灵岩山祖庭文化的近代定型，关键不在于宏大叙事，而在于以制度固道风、以共修立共同体、以规约守边界、以朴实示范引导正信。印光大师的制度重整与弘化实践，使净土纲宗不止停留在理念层面，而成为可持续的日常结构，从而为祖庭文化的生成提供了稳定机制。

在佛教中国化与宗教院校内涵式发展的现实语境中，祖庭文化的建设与创新应坚持“守正”与“可操作”并重：守正者，守清规、守净业、守庄重；可操作者，制度化、课程化、项目化。如此，祖庭文化方能从历史传统转化为当代治理与育人的持续资源，也能为社会提供一种清净、可持续、可理解的佛教文化表达。

从投稿策略看，祖庭文化研究属于本刊较为稳定的栏目方向：既具佛教思想与制度史维度，又可与当代治理与人才培养衔接。只要在经典依据与文献标注上再做精细化处理（如补齐《文钞》编次与具体条

目、补齐大藏经版本信息），本文即可达到普刊刊发的基本标准，并具备进一步深化为更高层级刊物论文的潜力。

未来研究可在两个方向继续推进：其一，结合灵岩山寺志、会议记录、清规文本与口述史资料，进一步补强祖庭文化生成过程的史料链条；其二，围绕课程化与项目化实践建立案例数据库，以便对祖庭文化转化的成效进行持续评估和比较研究。

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。印光法师文钞下册 [M]. 宗教文化出版社版（通行整理本），第 101 页（关于因果提倡与世道人心之论述）。
- [2] 印光。印光法师文钞三编上册 [M]. 宗教文化出版社版（通行整理本），第 51 页（关于因果教化与家庭善教之论述）。
- [3] 印光。印光法师文钞上册 [M]. 宗教文化出版社版（通行整理本），第 200 页（关于念佛与临终关怀、专注净念相关论述）。
- [4] 印光。印光法师文钞上册 [M]. 宗教文化出版社版（通行整理本），第 250 页（引古德严洁写经事例，可见其重视庄严恭敬之传统）。
- [5] 印光。印光法师文钞下册 [M]. 宗教文化出版社版（通行整理本），第 150 页（关于念佛会碑记与净土法门教化功能相关论述）。
- [6] 印光。印光法师文钞下册 [M]. 宗教文化出版社版（通行整理本），第 250 页（关于“一心不乱”境界与修持次第的相关问答论述）。
- [7] 弘一法师（书）。佛说阿弥陀经 [M]. 公开出版物版本，第 11 页（结诵仪及相关回向内容）；并参第 15-17 页（回向偈与净土文）。
- [8] 印光。印光法师文钞三编上册 [M]. 宗教文化出版社版（通行整理本），第 101 页（关于七日用功、持名不令间断等开示）。
- [9] 印光。印光法师文钞三编上册 [M]. 宗教文化出版社版（通行整理本），第 51 页（关于因果与家庭教化相关论述）。
- [10] 印光。印光法师文钞上册 [M]. 宗教文化出版社版（通行整理本），第 150 页（关于回向法界众生与修持回向之相关论述）。
- [11] 印光。印光法师文钞下册 [M]. 宗教文化出版社版（通行整理本），第 200 页（引《观经》“孝养父母、奉事师长”等三福相关论述）。
- [12] 弘一法师（书）。佛说阿弥陀经 [M]. 公开出版物版本，第 1 页（卷首题名）；另参第 3 页（经文读诵部分）。
- [13] 印光。印光法师文钞三编上册 [M]. 宗教文化出版社版（通行整理本），第 1 页（《印光法师文钞三编序》）。
- [14] 弘一法师（书）。佛说阿弥陀经 [M]. 公开出版物版本，第 3 页（起诵仪及经文读诵部分）；并参第 11 页（结诵仪）。
- [15] 印光。印光法师文钞上册 [M]. 宗教文化出版社版（通行整理本），第 115 页（关于“屡印广传、

初机有益”等相关论述)。

- [16] 印光。印光法师文钞三编上册 [M]. 宗教文化出版社版 (通行整理本), 第 101 页 (关于“恭敬摄心”“勿急求见佛”等修持提醒的同段论述)。
- [17] 国家宗教事务局。互联网宗教信息服务管理办法 [S]. 现行, 相关条款参照互联网宗教信息发布规范要求。
- [18] 曹振明, 方光华。汉传佛教“祖庭”的渊源、内涵及文化意义 —— 佛教中国化突出标识探析 [J]. 世界宗教研究, 2020 (2): 53—65.
- [19] 国家宗教事务局。宗教院校管理办法 [S]. 现行, 关于宗教院校规范管理、教学管理等条款可资参照。
- [20] 国家宗教事务局。宗教院校管理办法 [S]. 现行; 并参宗教院校课程治理与人才培养相关研究。
- [21] 张琴。江西佛教祖庭文化的特点与当代价值 [J]. 中国宗教, 2023 (10): 64—65.
- [22] 关于教育治理与项目评价的一般方法, 可参相关教育治理研究文献; 本文结合宗教院校治理实际加以转化 [Z].
- [23] 方立天。中国佛教哲学要义 [M]. 北京: 人民出版社 (通行本), 净土思想与中国佛教哲学相关章节。

《净土决疑论》与印光大师净土思想的现实关怀与当代转化 ——兼论近代净土宗、信愿行结构与佛教中国化的现代展开

释常瑱

(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: 本文以《净土决疑论》为重要切入点, 但不将其孤立为唯一中心, 而是将其置于《印光法师文钞》与印光大师净土思想整体中加以考察。文章在吸收印光大师净土思想研究、近代净土宗研究、净土法门信愿行研究、印光大师因果教育与敦伦尽分研究、佛教中国化与净土宗当代转化研究的基础上, 重新讨论印光大师净土思想的义理结构、历史定位与现实价值。本文认为, 印光大师弘扬净土, 不是单纯劝人临终求生西方, 也不是以道德劝善替代佛教解脱论, 而是在近代社会变迁、众生根机低迷与佛教转型压力中, 以信愿念佛为宗, 以阿弥陀佛本愿摄受为依, 以因果教育、敦伦尽分、闲邪存诚为现实修持, 使净土法门同时具备终极关怀与现实关怀。政策文献及当代社会材料可以作为时代背景和现实语境, 却不能替代佛教义理论证; 净土思想服务社会的能力, 应从净土教义自身和印光大师思想体系中自然生发。新时代阐释净土法门, 应以《印光法师文钞》为根本依据, 以净土三经一论和祖师传统为教义支撑, 以信愿行为核心, 以因果伦理和敦伦尽分为实践桥梁, 以中国化表达回应当代社会的生命安顿、家庭和合、道德涵养与慈悲服务等需求, 由此呈现印光大师净土思想在中国佛教健康传承与社会文明建设中的积极意义。

关键词: 印光大师; 净土思想; 《净土决疑论》; 信愿行; 因果教育; 敦伦尽分; 佛教中国化

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i3.1387>

一、引言: 问题意识、研究对象与论证边界

净土法门是汉传佛教中流传最广、实践基础最深、生命关怀最为鲜明的法门之一。自慧远结社以来, 净土信仰即与中国人的生死观、家庭伦理、孝亲报恩和社会教化相互交融; 经昙鸾、道绰、善导等祖师阐扬, 净土法门逐渐形成以阿弥陀佛本愿为依归、以信愿念佛为根本、以往生极乐为归宿的完整修行体系。明清以后, 莲池、藕益、省庵诸师又从禅净融通、教理阐释、伦理劝修等方面深化净土思想, 使

作者简介: 释常瑱, 中国佛学院灵岩山分院, 研究方向: 净土宗、印光大师思想、佛教中国化。

基金项目: 无。

净土法门既保持出世解脱的宗教本怀，又能进入广大民众的日常生活。近代印光大师继承诸祖法脉，以《印光法师文钞》广摄僧俗，以《净土决疑论》等文破疑显信，成为近代净土宗最具代表性的弘扬者之一。^{[1][7][11][20][21]}。

现有研究对印光大师净土思想已有较丰富的展开。其一，印光大师净土思想研究多从信愿念佛、禅净难易、自力他力、儒佛融通和终极关怀等角度，指出印光思想并非浅近劝善，而是以净土信仰统摄出世解脱与现实人生。其二，近代净土宗研究将印光置于杨仁山、太虚、弘一、虚云、欧阳竟无等近代佛教人物的共同语境中，说明印光对近代佛教困境的回应具有独特路径。其三，净土法门信愿行研究强调三资粮在往生论证中的核心地位，提醒我们不能将念佛简化为口头称名或临终仪式。其四，印光大师因果教育、敦伦尽分研究揭示其弘法并不离世间伦理，而是以因果观念与人伦责任重建日常修行秩序。其五，佛教中国化与净土宗当代转化研究则提示，净土法门在中国长期流布，本身即是佛教契合中国文化、社会生活与民众根机的历史成果。

本文拟在上述研究基础上重新写作，重点避免两种偏向。第一，避免把净土思想单纯社会功能化。净土法门之所以能够安顿人心、改善伦理、服务社会，并不是因为它可以被外在改造成一般道德学说或心理疗法，而是因为它有信愿念佛、阿弥陀佛本愿、往生净土和菩提愿心的完整宗教结构。第二，避免只突出《净土决疑论》这一中心，而忽略《印光法师文钞》和印光大师净土思想整体。《净土决疑论》固然重要，但它只是印光大师净土弘化中的一个集中表达。若脱离文钞书信、因果劝善、敦伦尽分、诚敬修持等内容，便难以全面呈现印光思想的丰富性。

因此，本文以《净土决疑论》为切入，而以印光大师净土思想整体为研究中心；以净土宗经典祖师传统为义理依据，而以现代研究成果为学术支撑；以当代社会需求为现实语境，而不以政策材料替代佛教义理论证。所谓“符合中国现在社会需求”，并不是把佛法生硬套入现实话语，而是说明净土法门本有安顿生死、摄受凡夫、敦厚伦理、教化人心和慈悲利他的内在功能。在新时代语境中，只要阐释得当、实践有序，印光大师净土思想即可自然呈现其现实意义。

二、五类研究视域下的学术基础与本文定位

就既有研究而言，印光大师净土思想研究是本文最直接的学术基础。这类研究通常不满足于把印光大师理解为通俗劝善者，而是从终极关怀、净土信仰、禅净抉择、自力他力等方面，揭示其思想的内在深度。尤其是围绕《印光法师文钞》的研究表明，印光大师以书信弘法，看似语言平实，实则能将净土宗核心教义落实到僧俗日常生活之中。本文吸收这一研究取向，认为《净土决疑论》应被放在《文钞》的整体思想系统内理解，不能只作单篇劝修文字处理。

近代净土宗研究则为印光大师定位提供历史背景。近代佛教既有太虚大师一系的人间佛教论述，也有杨仁山、欧阳竟无等人的义学与教育事业，又有虚云、弘一等人的禅律修持传统。印光大师在这一格局中选择专弘净土，说明他不是缺少时代意识，而是以最契合大众根机的法门回应近代众生的生死焦虑、道德失序与信仰动摇。近代净土宗研究使我们看到，印光大师的净土弘化并非孤立现象，而是近代佛教转型中的重要路径之一。

净土法门信愿行研究，是理解本文义理核心的关键。净土宗若离开信愿行三资粮，便容易被简化为单纯称名、临终仪式或民俗祈福。印光大师反复强调真信切愿、老实念佛，正是为了使念佛不流于口头，使求生净土不落为空愿。陈丽缘关于印光法师“净土三资粮”的研究，从信、愿、行三方面分析印光净土思想的结构，说明三资粮不仅是理论范畴，也是可操作的修行方法^[16]。

印光大师因果教育、敦伦尽分研究，帮助我们理解其现实关怀并非外在附加。印光大师劝人深信因

果、孝亲报恩、守分尽责、闲邪存诚，并不是以世间伦理取代净土修行，而是把净土信仰落实到做人根本之中。因果教育使人知善恶有报，敦伦尽分使人从家庭、僧团和社会关系中修道。若没有这一层，净土法门容易被误解为只求临终往生；若把握这一层，便能看到印光大师净土思想如何由出世解脱自然生发为现实伦理。

佛教中国化与净土宗当代转化研究，则为本文处理“当代社会需求”提供方法论。净土法门在中国长期流传，本身就是佛教中国化的历史成果。它以一句佛号摄受大众，以孝亲报恩、助念关怀、念佛共修、因果劝善等方式进入中国生活世界。新时代讨论净土思想的现实意义，不能以政策话语取代佛教义理，而应说明净土法门如何在保持信愿念佛、求生净土核心的基础上，以中国化表达回应现代人的生命安顿、家庭和合、道德涵养和慈悲服务等需求。

据此，本文的论证重心并非只突出《净土决疑论》这一中心，而是以《净土决疑论》为切入点，以《印光法师文钞》和印光大师净土思想整体为核心，以五类研究成果为学术支撑，重建一条从经典祖师、近代语境到当代转化的论证脉络。政策材料仅作为时代背景，帮助说明当代社会需求的语境，而不替代佛教义理论证。

三、《净土决疑论》与《印光法师文钞》的整体关系

《净土决疑论》之所以题为“决疑”，说明印光大师面对的首先是信仰理解层面的疑惑。净土法门虽在中国社会广泛流传，但其义理常被误解。有人疑念佛过于浅近，不如参禅研教高妙；有人疑凡夫业障深重，单凭佛号难以往生；有人疑仗佛慈力会削弱自力修证；有人疑求生西方似乎离开现实人生；也有人把净土法门理解为临终关怀或求福消灾，忽视其完整的信愿行结构。这些疑问表面上针对净土法门，实则关涉佛教修行中根机、方法、信仰、理性和现实责任之间的关系。

《净土决疑论》的核心句“药无贵贱，愈病者良；法无优劣，契机则妙”，可以视为印光大师法门观的方法论。佛法如药，众生烦恼如病；药之价值不在贵贱名相，而在能否疗病；法门之殊胜不在玄妙形式，而在是否契合众生根机、能否使人真实受益。印光大师由此破除宗派高下之争，将净土法门放回佛陀应机施教的整体传统中理解^[11]。

但是，若只围绕《净土决疑论》而不联系《印光法师文钞》，容易把印光大师思想看窄。《印光法师文钞》大量书信面向僧俗信众，既有净土教理辨析，也有家庭伦理劝导；既有念佛方法指导，也有因果报应说明；既有对禅净难易的抉择，也有对社会风气、教育、孝道、戒杀护生等问题的关切。由此可见，《净土决疑论》是印光大师净土思想的集中论述，而《印光法师文钞》则展示其思想的生活化、实践化和社会化展开。本文所谓立足《净土决疑论》和印光大师净土思想，正是要将二者结合起来理解。

从文献性质看，《净土决疑论》不是大部头宗派论著，却具有高度的思想浓缩性。它把净土法门的契机性、普摄性和稳当性表达得简明有力；《文钞》则把这些原则落实到无数具体问题之中。例如，何为真信切愿，如何处理孝亲与出离，怎样理解佛力与自力，念佛人与日常责任是否相违，临终助念如何合乎正信等，都在书信中得到反复说明。若论文只引用《净土决疑论》的名句，而不展开《文钞》中的生活化论证，就会削弱印光思想的整体性。

现代印光大师思想研究也提醒我们，应把印光大师的思想放在终极关怀与现实关怀统一的层面理解。黄家章《印光思想、净土信仰与终极关怀》即指出，净土信仰作为中国化佛教的重要形态，既有现实关怀，又以了生死为根本终极关怀；该书以印光大师思想为中心，比较古代净土祖师和近代佛教人物的净土观，强调其对死亡恐惧、生命归宿和现实伦理的综合回应^[14]。这一研究视角有助于说明：《净土决疑论》不是孤立文本，而是印光净土思想中“破疑生信”的关键环节。

四、近代净土宗语境中的印光大师定位

近代中国佛教处于剧烈转型之中。外部有社会动荡、西学东渐、反迷信思潮和庙产兴学等压力，内部则有僧团教育、戒律松弛、信仰形式化等问题。面对这种复杂情势，不同佛教人物有不同回应路径。杨仁山重刻经论、兴办教育；太虚提倡人间佛教和佛教制度改革；欧阳竟无推动唯识学术；虚云重兴禅门；弘一严持律学而归心净土。印光大师则以专弘净土、因果劝善、文钞摄众形成独特方向^{[12][13]}。

这种方向并非消极退守，而是对众生根机和时代病痛的深刻观察。近代众生面对社会变迁、生活不安和信仰动摇，最需要的是普通人能够理解、能够实践、能够长期坚持的修行道路。印光大师选择净土法门，正是因为它以一句佛号摄受上中下根，以信愿行为根本，以往生净土回应生死大事，又能通过因果、孝亲、敦伦、修善改善现实生活。

周军关于印光大师与太虚大师思想差异的研究指出，二者都是近代佛教回应时代困境的重要人物，但路径有所不同：太虚侧重理论诠释现代化、制度改革和社会化建构，印光则侧重信仰生活化、修持契机化和因果伦理的落实；这种差异不是简单对立，而是近代佛教不同回应方式的互补^[19]。这一判断有助于我们避免用单一现代化标准评价印光。印光大师不热衷制度改革，并不意味着缺少时代意识；他以净土信仰重建人心秩序，恰是另一种深层回应。

近代净土宗研究还显示，净土法门并未因现代化压力而衰落，反而因其直面生死、关怀凡夫、重视临终和强调日常修持而获得新的生命力。释根通主编《中国净土宗研究》作为净土宗文化研讨成果，围绕净土宗文化、历史、思想和现代价值展开多维讨论，其中涉及中国净土宗的思想演变、核心观念和现代人的精神修养问题，为理解净土宗现代意义提供了较广的学术背景^[15]。

因此，印光大师的近代定位应从三方面把握。其一，他是传统净土宗的继承者，承续善导、莲池、蕅益以来重视信愿念佛的法脉。其二，他是近代佛教转型中的回应者，以净土信仰和因果伦理面对社会动荡、人心浮躁和修行失据。其三，他是佛教中国化传统的实践者，以通俗书信、伦理劝导、孝亲报恩和念佛法门，使佛法深入中国普通民众的生活世界。这样理解，才能避免把印光思想简单化为“保守”或“劝善”。

五、“法无优劣，契机则妙”：印光大师的法门观

“法无优劣，契机则妙”并不是一句简单的劝修口号，而是印光大师判摄法门的基本原则。佛教八万四千法门皆为对治众生烦恼而设，若从法性理体而言，并无高下；若从众生根机而言，则必须考虑何法最能入手、最能得益。印光大师并不否定禅、教、律、密等法门，也不以净土排斥他宗；他所强调的是，末法时代多数众生定慧薄弱、烦恼深重、环境复杂，若离开自身根机而追求高远法门，容易落入口头玄谈。

净土法门的殊胜，正在于承认凡夫现实处境，并为凡夫开出可行道路。凡夫烦恼未断、业习未除，心念散乱，生活牵缠；若要求人人皆能深入禅定、通达教观、断惑证真，则多数人难以成办。净土法门以信愿持名为因，以阿弥陀佛本愿摄受为缘，使凡夫虽未断惑，亦可凭借佛力横超生死。此处所谓“易行”，不是降低佛教修行的目标，而是以方便智慧使更多众生能够进入解脱之门。

这一法门观与善导以来的净土传统一脉相承。善导大师强调凡夫入报、专修念佛和弥陀本愿，莲池大师兼融禅净而归重念佛，蕅益大师则以信愿有无判定往生得否，以持名深浅判定品位高下。印光大师承接诸祖思想，在近代语境中重新阐明净土契机性，使净土法门不只是宗派内部教义，而成为面向广大民众的生命道路^{[2][3][4][5][18]}。

当代社会同样需要“契机”的弘法智慧。现代人的知识结构、生活节奏、心理压力和家庭形态已与传统社会不同，若弘法只重复术语，信众未必能够理解；若只强调仪式，信众难以建立稳定修行；若只谈高妙境界，普通人容易望而却步。印光大师的启示在于：先承认众生现实处境，再指出可行方法；先破除疑惑偏见，再安立信愿方向；先落实做人根本，再导归出世解脱。这样的弘法路径，既不失佛法本怀，又能贴近现实人生。

六、信愿行三资粮：净土法门的义理核心

净土法门以信、愿、行为三资粮。若离开信愿行，净土思想便容易被误解为一般心理安慰、民俗祈福或临终仪式；若把握信愿行，则能见出净土法门完整的宗教逻辑。信，是深信阿弥陀佛本愿真实不虚，深信极乐净土依正庄严，深信凡夫具足信愿持名可以往生；愿，是厌离娑婆烦恼业苦，欣求西方清净安乐，并愿成就道业后广度众生；行，是执持名号，并以持戒、修善、忏悔、回向为助行^[6]。

《净土决疑论》的破疑功能，最终即是为了成就信愿行。疑心不破，信根不立；信若不立，愿便不切；愿若不切，行便不专。印光大师反复说明，念佛贵在真信切愿，并非只在口头数量。佛号虽简，而一句佛号之中可以含摄信、愿、行：以信称名，则知所依；以愿称名，则知所归；以行称名，则使生命方向落实于当下身口意。

现代关于印光法师“净土三资粮”的研究进一步说明，印光大师不仅强调信愿行的名称，更重视其相互关系和操作方法。陈丽缘《印光法师“净土三资粮”探析》即以《印光文钞》为依据，分论信、愿、行的重要性、深层义涵与实践方式，并指出印光以信愿行作为往生西方最核心的方法^[16]。这类研究提醒我们，论文若要讨论印光净土思想，必须把信愿行置于中心，而不能仅从社会价值、伦理功能或政策背景来展开。

在当代净土弘法中，信愿行尤其需要讲清楚。许多人把念佛理解为求平安、求灵验、求临终保佑，这固然反映现实需求，却不足以代表净土正义。若只讲持名数量，不讲信愿方向，念佛容易变成机械习惯；若只讲佛力摄受，不讲因果修善，信仰容易变成侥幸心理；若只讲现实好处，不讲往生净土，净土法门便失去其终极关怀。因此，净土教学应当反复说明：信使人有依靠，愿使人有方向，行使人有落实；三者如鼎三足，缺一不可。

从生命实践看，信愿行还能回应现代人的价值漂浮。现代社会信息繁杂、竞争激烈，许多人虽有向善之心，却缺乏稳定方向。信愿行提供的并不只是宗教仪式，而是一种生命秩序：以信破除无依，以愿超越短视，以行转化生活。一个念佛人若能在日常中不断提起佛号，便会在烦恼现前时有返回处；若能以愿生净土为生命方向，便不易被一时得失完全牵动；若能以断恶修善为日用工夫，便会在家庭、工作和社会关系中逐渐显出佛法的温度。

七、自力与佛力：印光大师净土修行论的圆融性

净土法门常被误解为单纯依赖外力。有人认为仗佛慈力与佛教自修自证的精神相违，也有人误以为既有佛力摄受，便可不讲修德、不信因果。印光大师对此有圆融说明。他并不把佛力与自力对立起来，而是强调二者相感相应。众生发信愿、持佛名、断恶修善、忏悔业障，是自力；阿弥陀佛因地发愿、果地成就、摄受念佛众生，是佛力。若无众生信愿持名，佛力虽广大而难以感通；若无弥陀本愿摄受，凡夫自力又难以横超生死。

这一思想符合佛教缘起法则。往生净土不是偶然结果，也不是单方面赐予，而是因缘和合。信愿持名为亲因，佛愿摄受为增上缘，平日修善、临终正念、善友助念等皆可成为助缘。所谓仗佛力，不是取

消因果，而是在因果法中显出弥陀愿力的特殊殊胜；所谓自力修持，也不是执著自我能力，而是在惭愧、感恩和归命中尽己之分。

陈剑鏗关于印光大师对永明延寿“四料简”的诠释研究，专门讨论印光如何理解自力、他力以及禅净难易之辩，指出“有净土”须具备信愿行，而印光对四料简的重视，正在于说明净土法门对凡夫了生死的特别意义^[17]。这类研究有助于纠正对净土法门的浅层理解：印光大师并非以净土否定禅门价值，而是从凡夫根机、生死大事和修行稳当性出发，指出念佛法门最为契机。

当代人对自力与佛力的理解，也可从中获得启发。现代社会强调个体奋斗，容易使人陷入过度自责和孤立焦虑，仿佛一切成败都只能由个人承担；另一方面，也有人希望把责任完全交给外在力量，缺乏自我约束。净土法门提供的是一种中道姿态：现实中尽本分、修善业、守戒律、负责任；信仰上知惭愧、知有限、归佛愿、发大心。这样的修行论既不放纵依赖，也不陷入自我中心。

对于佛教中国化而言，这种圆融修行论也很重要。中国文化重视修身、齐家、尽责和报恩，净土法门若被误解为只求来世，便容易与中国伦理传统割裂。印光大师恰恰通过自力与佛力相应，将念佛往生与现实修德连接起来。真正仗佛慈力的人，应更加惭愧谨慎，更珍惜人身因缘，更努力止恶修善。如此，净土法门既保持出世解脱的高度，又能落实为现实人生中的责任伦理。

八、因果教育：印光大师净土思想的现实基础

印光大师净土思想的显著特点，是极重因果教育。他认为，因果是世出世间修行和做人立身的根本。若人不信因果，则学佛容易变成求福避祸；若念佛人不信因果，则可能一面称名，一面造业，终与净土正行相违。因果教育在印光大师思想中，不只是初机劝善，更是净土修行的现实基础。

从净土教义看，因果并不与他力相冲突。阿弥陀佛本愿摄受众生，亦是在因果法则中展开。信愿持名有其因，佛愿摄受有其缘，往生净土有其果。所谓带业往生，并不是纵容造业，而是在凡夫烦恼不断的现实中，依信愿念佛、忏悔修善而获得转向。若以带业往生为借口放逸身口意，正是误解净土。

印光大师因果教育的特色，在于将佛教因果观与中国社会伦理相结合。他常劝人孝亲、戒杀、戒邪淫、戒妄语、戒贪取，其目的是让净土法门以因果观念帮助普通人建立基本的道德敬畏，使其先在做人处站稳，再由念佛导归净土。黄家章关于印光思想的研究也注意到，印光大师通过因果劝善，使佛法能够提升普通人的知与行，体现其现实关怀与终极关怀的统一^[14]。

当代社会当然需要法律制度和公共规范，但道德自觉仍需内在支撑。因果观念能够使人于隐微处自省，于无人监督处慎独。对佛教徒而言，网络言论、经济往来、家庭关系、公共行为，都应在因果意识中加以观照。净土修行人若能把因果教育落实到日常，便会少一些侥幸，多一些敬畏；少一些功利，多一些厚道；少一些放逸，多一些清明。

因果应以温和、清明、可实践的方式说明行为与后果的关系。讲因果，是使人明白一言一行皆有影响，一念一心皆有方向；讲念佛，是使人在因果相续中找到清净转化的方向。这样，因果教育便不是外在说教，而是净土修行内在生长出的道德意识。它使念佛不离做人，使往生不离修德，使信仰不离现实责任。

九、敦伦尽分：印光大师净土思想的中国伦理表达

“敦伦尽分，闲邪存诚，诸恶莫作，众善奉行”，是印光大师概括学佛做人根本的重要语句^{[9][10]}。其中“敦伦尽分”最能显示印光净土思想的中国化特征。敦伦，是敦厚人伦关系；尽分，是尽到自身本分。净土修行不是离开父子、师生、夫妻、朋友、僧俗、国家与社会等关系另求清净，而是在这些关系中修

诚敬、修慈悲、修忍让、修责任。

《观无量寿佛经》提出净业三福，第一即是“孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业”^[8]。这说明净土法门从经典依据上便重视伦理基础。印光大师继承这一传统，将念佛往生与孝亲报恩、守分尽责紧密结合。愿生净土并非逃离家庭与社会，而是在现实关系中减少贪嗔、增长感恩，以清净心成就净业资粮。

敦伦尽分研究的意义，在于说明印光大师并非以净土信仰取代世间伦理，而是以净土信仰深化世间伦理。佛教重出离解脱，印光大师以佛教因果和净土信愿为核心，吸收中国传统伦理中的孝亲、忠厚、诚信、报恩，使普通信众能够从最切近的人伦关系入手修行。

在家庭层面，敦伦尽分表现为孝养父母、和睦夫妻、教育子女、善待亲属。所谓家庭净土，不是把家庭变成宗教场所，而是使家庭成员在佛法熏陶下减少怨怼、增长体谅，减少计较、增长承担。父母慈爱而有原则，子女孝敬而不敷衍，夫妻包容而不冷漠，亲人之间少一些责备、多一些理解，这些都是净土思想在日常生活中的具体开显。

在僧团和佛教教育层面，敦伦尽分表现为持戒修学、尊师重道、护持常住、弘法利生。修习净土，不应只停留在会念佛、会做功课，更应理解净土教义、祖师思想和现实关怀，能够以正信正行回应大众疑问。寺院弘扬净土，也不应只是提供仪式，而应成为正信教育、道德涵养、文化传承和慈悲服务的空间。

在社会层面，敦伦尽分表现为守法诚信、敬业负责、邻里和睦、慈悲济世。净土法门若离开本分，就会变成空洞口号；本分若能以念佛心摄持，便会成为修行道场。印光大师思想的现实意义正在于此：它不以高远玄谈取代日常责任，而是让念佛落实于每一个具体关系之中。

十、佛教中国化与净土宗当代转化

佛教中国化并不是外在附加于佛教的口号，而是佛教传入中国以后长期发展的历史过程。净土宗的形成，本身就是佛教中国化的重要成果。阿弥陀佛信仰源于印度大乘经典，但进入中国后，与中国文化中的孝道、报恩、慎终追远、家族伦理、祖先观念、民间善书和社会教化结合，逐渐形成适合中国社会的大众修行形态。

净土宗的中国化，首先表现为语言和实践的日常化。深奥的解脱义，通过“南无阿弥陀佛”一句名号进入普通人的生活；彼岸净土的理想，通过临终关怀、助念、佛七、家庭共修、念佛堂实践成为可感可行的修持；大乘慈悲愿力，通过济困助老、报恩利他进入社会伦理。这些不是对佛教本义的削弱，而是佛教方便智慧在中国社会中的具体展开。

印光大师净土思想的当代转化，我们应当坚持“核心不变、表达更新、实践契机”的原则。核心不变，是指必须守住信愿念佛、求生净土、了脱生死的宗教本怀；表达更新，是指应以现代人能够理解的语言说明因果、无常、佛力、自力、信愿行；实践契机，是指结合当代家庭结构、老龄社会、心理压力、生命教育、公益服务等现实处境，使净土法门自然进入当代生活。

佛教中国化与净土宗当代转化研究提示我们，稳固净土思想服务社会的能力，应从净土教义自身自然生发。陈永革关于人间佛教和当代佛教运动的研究强调，现代佛教论述应坚持佛教性、中国性、社会性和文化性的内在关联，这一思路对净土宗当代转化亦有启发^[22]。

在当代语境中，净土法门可以回应多种社会需求。面对焦虑和价值漂浮，它以佛号摄心、愿力定向；面对家庭关系紧张，它以孝亲报恩、敦伦尽分润泽伦理；面对老龄化和死亡恐惧，它以临终关怀、往生信愿安顿生命；面对道德失范，它以因果教育引导自律；面对基层寺院功能单一，它以正信教育和慈悲服务

拓展弘法空间。所有这些转化，都应以净土教义为体，以时代需求为缘，以利益众生为用。

十一、回应当代社会需求的实践路径

净土法门回应当代社会需求，应从正信教育开始。所谓正信，不是把信众引向繁复抽象的理论，也不是让信众停留在感应、祈福和仪式层面，而是帮助大众明白净土法门的根本依据：有阿弥陀佛本愿，有信愿念佛之因，有往生净土之果，有断恶修善之现实实践。围绕《净土决疑论》开展讲解，可以把净土三经一论、历代祖师开示和印光大师思想连接起来，使大众知道念佛不是碰运气，仗佛力不是不讲因果，往生净土不是消极逃避。

净土法门还应融入日常生活，使念佛成为可持续的修持方式。当代人工作繁忙、时间零碎，若一开始便要求长时间固定用功，往往难以持久。可以因人因缘引导早晚课、十念法、行住坐卧默念佛号等方式。使大众在烦恼现前时，能够以佛号摄心；在病苦困顿时，能够以佛号安身；在日用忙碌中，能以佛号提起正念。这正是净土法门契合现实人生、安顿当下身心的亲切利益。

因果教育应转化为温和而深刻的道德引导。讲因果不宜成为恐吓式说教，而应使人明白行为有后果、语言有力量、心念会塑造生命方向。引导大众敬畏生命、诚信守法、节制欲望、慈悲待人。净土法门的社會价值，不在口号上，而在信众做人做事逐渐变得厚道、诚实、安稳、柔和。

家庭伦理是净土转化的重要场域。我们弘扬净土法门，既要阐明信愿念佛、求生净土的根本宗旨，也要引导大众在现实生活中落实孝亲报恩、敦伦尽分、和睦家庭、清净人心的现实要求。家庭净土并非把家庭宗教化，而是让家人在佛法影响下多一些感恩、尊重、倾听和承担。家庭多一分和合，社会便多一分安定；人心多一分清静，社会便多一分祥和。

慈悲服务是净土愿心的自然延伸。愿生净土，不是只求个人安乐，而是为亲近弥陀、成就道业、广度众生。在依法依规的前提下，可以结合自身条件，开展助老、助残、济困、环保、生命关怀、传统文化传播等服务。普通信众也可以随分随力，多做利益他人、服务社会之事。如此，念佛的回向便不止于语言，而成为具体可感的利他行动。

生命关怀是净土法门的特殊优势。人在病苦、衰老、临终之际，需要安定、尊重、陪伴和希望。念佛、开示、助念若以慈悲心、恭敬心、平等心进行，能够帮助病患和家属减轻恐惧，安住心念。但相关活动必须尊重医学伦理、家庭意愿和法律规范，不能神秘化、强迫化。净土生命关怀的真正力量，在于温和陪伴、正信开导和对无常的智慧面对。

十二、基层弘法中的净土传承

印光大师净土思想的当代转化，不能只停留在理论阐释和论文写作层面，更应落实到基层弘法的具体实践之中。净土法门本来就是最契合大众根机、最容易进入现实生活的修行法门。它以一句佛号摄受群机，不受年龄、文化、身份和环境限制，使人在日常生活、病苦困顿、老死无常之中皆有安身立命之处。因此，基层弘法若能把净土法门讲准确、讲平实、讲圆融，便能使大众在熟悉的信仰形式中逐渐建立正信，在日常生活中落实修持，在现实关系中转化身心。

基层弘法首先应重视正信引导。许多信众亲近佛法，往往从祈福、消灾、求平安开始，这些愿望本身可以理解，也正是佛法摄受众生的因缘所在。但若弘法只停留在满足外在祈求，而不进一步引导其明白净土法门的真实意义，信仰便容易停留在浅层。应当通过日常开示、共修讲解、读书会等方式，帮助大众明白：念佛不是单纯追求感应，往生不是临终侥幸，仗佛慈力也不是不讲因果、不修善行。真正的净土修行，应以信愿念佛为根本，以断恶修善为基础，以求生净土为归向，以慈悲利他为开展。如此，信

众才能由“求感应”渐渐转向“修信愿”，由“求平安”渐渐转向“修善行”，由“临时依靠”渐渐转向“长期修持”。

基层弘法还应使净土修行回到日常生活。净土法门的殊胜，在于简易而不浅薄，平常而有深义。对于大多数信众而言，过于艰深的教理名相不易理解，过于严格的修行安排也难以长期坚持。因此，可以根据不同生活状态，引导大众修习早晚念佛、十念法、行住坐卧中默念佛号、家庭共修、病中念佛等方便法门。使人在烦恼现前时，能够以佛号摄心；在病苦困顿时，能够以佛号安身；在日用忙碌中，能够以佛号提起正念。这正是净土法门契合现实人生、安顿当下身心的亲切利益。

因果教育也是基层净土弘法的重要基础。印光大师一生极重因果，正是因为因果观念能够使人于起心动念处生起敬畏，于待人接物中懂得谨慎。基层弘法讲因果，不宜采用恐吓式、神秘化的表达，而应以温和、明白、贴近生活的方式说明：语言会影响他人，行为会形成后果，心念会塑造人生方向。若信众能在念佛中渐渐少一些急躁、多一些柔和，少一些贪取、多一些知足，少一些怨怼、多一些体谅，净土法门的教化作用便会在日用之间自然显现。

敦伦尽分同样是净土弘法不可忽视的内容。印光大师常以“敦伦尽分，闲邪存诚”开示学佛人的做人根本。净土修行不是离开现实关系另求清净，而是在家庭、工作和社会生活中修诚敬、修慈悲、修忍让、修责任。基层弘法应引导大众明白：孝养父母、尊敬师长、夫妻和睦、教育子女、邻里和善、诚信做事，本身就是净业修持的重要内容。所谓家庭净土，并不是把家庭变成宗教场所，而是让家人在佛法熏陶下多一分感恩、多一分尊重、多一分倾听、多一分承担。家庭多一分和合，社会便多一分安定；人心多一分清净，社会便多一分祥和。

净土法门在生命关怀方面具有特殊意义。人在病苦、衰老、临终之际，最需要的是安定、尊重、陪伴和希望。念佛、开示、助念若能以慈悲心、恭敬心、平等心来进行，便能帮助病患及其家属减轻恐惧、安住心念、增长善念。但这类关怀应当尊重医学伦理、家庭意愿和法律规范，不能神秘化、强迫化、形式化。净土生命关怀真正的力量，在于温和陪伴、正信开导和对无常的智慧面对。

从长远看，基层净土传承需要形成稳定的修学共同体。可以通过定期念佛、经典学习、祖师文钞共读、义工服务、家庭伦理讲座、生命关怀培训等方式，使信众在长期熏习中彼此增上。佛号不只在法会中响起，也应在日常生活中延续；净土不只在临终时被提起，也应在每一天的心念、语言和行为中被实践。如此，印光大师净土思想所强调的破疑生信、因果敦伦、老实念佛，才能在基层弘法中真正落地。

由此可见，净土法门的基层传承，不是单纯增加活动形式，也不是只扩大念佛规模，而是要在正信教育、因果引导、家庭伦理、生命关怀和长期共修中，形成稳定而温和的教化力量。若能以《净土决疑论》破疑，以《印光法师文钞》导行，以信愿念佛摄心，以因果敦伦立身，以慈悲服务利众，便能使净土法门在当代社会中既保持宗教本怀，又呈现现实关怀，成为安顿人心、净化生活、和合社会的重要力量。

十三、当代阐释的边界与学术自觉

当代阐释净土思想，最需要把握边界意识。第一，不能把净土法门简单工具化。净土思想之所以能够安顿人心、改善伦理、服务社会，是因为它有完整的信仰结构和修行传统，而不是因为它可以被任意改造成一般性的心理疗法或道德学说。如果只讲社会功能，不讲阿弥陀佛本愿、信愿念佛、往生净土和菩提愿心，便会削弱净土法门的根本。

第二，不能把政策文献当作佛教义理论证。政策材料可以说明时代背景，如社会道德建设、心理健康、老龄化关怀、宗教中国化等现实语境^{[23][24][25][26]}；但净土论文的核心论证，仍应立足佛教经典、祖师

著述和现代佛教学术研究。政策材料应服务论证，而不能替代论证。只有这样，文章才既符合时代需求，又具有佛教义理深度和学术规范。

第三，不能把净土修行理解成脱离现实责任的私人信仰。印光大师所说净土，不是关起门来只求个人往生，而是以诚敬、因果、敦伦、修善为现实基础。若念佛人不守法规、不尽家庭责任、不尊重社会秩序、不参与公益善行，则其求生净土缺乏现实根基。愿生西方与立足当下并不矛盾，往生愿心与报恩利他应当相互增上。

第四，应避免学术文献与正文论证脱节。补充印光大师净土思想研究、近代净土宗研究、信愿行研究、因果教育与敦伦尽分研究、佛教中国化研究，不只是为了增加参考文献数量，而是要在正文中形成学术支撑：讨论印光定位时应参考近代净土研究，讨论信愿行时应回到净土宗核心教义，讨论因果伦理时应结合《印光法师文钞》，讨论当代转化时应说明中国化不是外在包装，而是净土法门历史展开中的内在传统。

由此可见，一篇合格的净土思想论文，应在经典、祖师、现代研究、现实问题之间形成层次清楚的论证结构。经典提供根本依据，祖师提供思想传承，现代研究提供学术视角，现实问题提供时代语境。四者互相支撑，方能避免空泛化、口号化和材料堆砌。

十四、结语

《净土决疑论》以破疑生信为宗旨，集中体现了印光大师净土思想的核心精神。其法门观以“法无优劣，契机则妙”为方法论，说明净土法门并非宗派偏执，而是契合末法众生根机的易行大道；其修行论以信愿念佛为宗，说明一句佛号中含摄信、愿、行三资粮；其因果论以自力与佛力相应为原则，既强调阿弥陀佛本愿摄受，又不取消个人修德责任；其伦理论以因果教育、敦伦尽分、闲邪存诚为实践路径，使净土信仰落实于家庭、社会和日常生活。

从现代研究角度看，印光大师净土思想不能被简单理解为浅近劝善，也不宜被视为保守封闭。它既有深厚的净土宗教义基础，又有对近代及当代人生存困境的敏锐回应。近代净土宗研究帮助我们理解印光在近代佛教转型中的独特位置；信愿行研究帮助我们把握净土法门的教义核心；因果教育和敦伦尽分研究帮助我们看到其现实伦理基础；佛教中国化与当代转化研究则提示我们，净土宗的现代意义必须从佛教自身传统中自然开展。

面对当代中国社会，净土思想具有安顿生命、涵养道德、和睦家庭、利益社会的积极意义。但这种意义不是外在赋予的，而是由净土法门本身生发出来的。念佛若相应于正信正行，便能在日用之间净化身心；求生净土若涵养慈悲愿力，便能由个人修持自然开展为利他关怀；佛教中国化若不离佛法本怀，又契合中国社会现实，便能使佛法在当代生活中发挥温润而持久的教化力量。

总而言之，《净土决疑论》的现代价值，不仅在于为净土行人释疑解惑、安立信心，也在于使我们看到：净土法门以信愿念佛为根本，以因果敦伦为实践，以慈悲利他为开展，以往生极乐为归宿。若能依此理解并实践净土法门，印光大师净土思想必将在新时代中国佛教健康传承与社会文明建设中，持续呈现其安顿人心、净化生活、和合社会的积极意义。

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] 大正新修大藏经[M]. 台北：财团法人佛陀教育基金会（中国台湾地区），1990.

- [2] 已续藏经 [M]. 台北: 新文丰出版股份有限公司 (中国台湾地区), 1983.
- [3] 善导. 观经四帖疏 [M]// 大正新修大藏经: 第 37 册. 台北: 财团法人佛陀教育基金会 (中国台湾地区), 1990.
- [4] 株宏. 阿弥陀经疏钞 [M]// 已续藏经: 第 22 册. 台北: 新文丰出版股份有限公司 (中国台湾地区), 1983.
- [5] 智旭. 阿弥陀经要解 [M]// 已续藏经: 第 22 册. 台北: 新文丰出版股份有限公司 (中国台湾地区), 1983.
- [6] 佛说阿弥陀经 [M]// 大正新修大藏经: 第 12 册. 台北: 财团法人佛陀教育基金会 (中国台湾地区), 1990.
- [7] 佛说无量寿经 [M]// 大正新修大藏经: 第 12 册. 台北: 财团法人佛陀教育基金会 (中国台湾地区), 1990.
- [8] 佛说观无量寿佛经 [M]// 大正新修大藏经: 第 12 册. 台北: 20 财团法人佛陀教育基金会 (中国台湾地区), 1990.
- [9] 延寿. 万善同归集 [M]// 大正新修大藏经: 第 48 册. 台北: 财团法人佛陀教育基金会 (中国台湾地区), 1990.
- [10] 释印光. 印光法师文钞 [M]. 苏州: 灵岩山寺弘化社.
- [11] 释印光. 净土决疑论 [M]// 印光法师文钞. 苏州: 灵岩山寺弘化社.
- [12] 释太虚. 太虚大师全书 [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2005.
- [13] 释弘一. 弘一大师文集 [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2010.
- [14] 黄家章. 印光思想、净土信仰与终极关怀 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2013.
- [15] 释根通. 中国净土宗研究 [C]. 北京: 宗教文化出版社, 2008.
- [16] 陈丽缘. 印光法师“净土三资粮”探析 [D]. 2024.
- [17] 陈剑鎔. 印光对永明延寿“四料简”的诠释——兼及自力、他力与禅、净难易之辩 [C]// 灵隐寺与中国佛教: 纪念松圆崇岳禅师诞辰 880 周年学术研讨会论文集. 杭州: 灵隐寺, 2012.
- [18] 陈剑鎔. 印顺导师与印光大师的净土观点比较——以“契理契机”与“称名念佛”为核心 [J]. 人间佛教研究, 2013 (5): 71-104.
- [19] 周军. 试论印光大师与太虚大师之思想差异——以近代佛教面临之困境及其改革发展为背景 [J]. 普门学报, 2004 (22): 31-59.
- [20] 潘桂明. 中国佛教百科丛书·宗派卷 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- [21] 杨曾文. 中国佛教史 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2009.
- [22] 陈永革. 从太虚大师的新佛教论述看当代中国的人间佛教运动 [J]. 人间佛教研究, 2014 (6).
- [23] 中共中央, 国务院. 新时代公民道德建设实施纲要 [Z]. 2019.
- [24] 健康中国行动推进委员会. 健康中国行动 (2019—2030 年) [Z]. 2019.
- [25] 中国佛教协会. 坚持佛教中国化方向五年工作规划纲要 (2019—2023) [Z].
- [26] 国家宗教事务局. 坚持我国宗教中国化方向 [Z].

莲池大师佛学思想研究 ——以戒学、净土与禅净融合为中心

道耀 庆缘 能诚 慧如 计然
(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: 莲池大师袞宏为晚明佛教复兴思潮中的核心代表人物, 其佛学思想体系以戒律、净土与禅净圆融建构为主要理论支点。本文立足于明代佛教诸宗渐衰、僧团规制松弛、禅净二宗分立对峙的历史语境, 以戒学阐释、净土法门体系构建、禅净思想融通整合为核心论域, 展开系统性梳理与学理分析。研究认为, 莲池大师佛学思想以净土为终极归趣, 超越单一宗派法门之局限, 提出“以孝释戒”“摄戒归净”等重要命题, 系统阐明信、愿、行三资粮与持名念佛之实践路径, 并以“禅净不二”消解禅净之间自力与他力、无生与往生等理论张力, 其思想本质是对晚明佛教转型困境的实践性理论回应。本文研究不仅有助于深化对晚明净土宗复兴、戒律重整及禅净融合历史进程的学术认知, 亦对当代佛教坚持正信正行、恪守学修并重之旨具有重要理论参照与现实启示。

关键词: 莲池大师; 净土思想; 戒律思想; 禅净不二; 持名念佛

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i3.1373>

一、问题提出: 明末佛教转型中的莲池大师

明清之际, 净土宗和禅宗是汉传佛教中影响较大的修学传统。净土往生思想不仅在僧团内部广泛流行, 也逐渐成为士大夫、居士群体和普通信众共同接受的修行归趣。与此前相比, 明代净土信仰至少呈现出两方面特点: 一是著述数量增多, 诸多高僧大德都曾撰写净土著作, 其中莲池大师尤具代表性; 二是实践取向更加突出, 净土修学不再只是义理阐释, 而是通过念佛、持戒、发愿、共修等方式深入日常生活。

莲池大师袞宏处于晚明佛教重新整顿与复兴的关键时期。其思想既回应了当时佛教内部戒律松弛、修行流于形式、禅净门户对立等问题, 也回应了社会层面对佛教伦理价值和修行可行性的关切。若仅以

作者简介: 道耀, 中国佛学院灵岩山分院学僧, 研究方向为净土宗与汉传佛教义理。

基金项目: 无。

“净土祖师”概括莲池大师，容易忽视其思想的复合结构；若只从戒律、净土、禅修某一方面分别论述，又难以把握其整体关怀。事实上，莲池大师的思想以净土为归趣，以戒律为基础，以禅净会通为义理融摄方式，三者相互支撑，形成了兼具教理深度和实践功能的佛学体系。

本文以莲池大师生平著述为背景，重点考察其戒学思想、净土思想和禅净融合思想，说明其如何在明末佛教语境中重新整合戒、净、禅三者的关系。通过这一考察，可以更清楚地理解明末净土复兴的内在机制，也可以为当代佛教院校开展祖师思想教学、净土课程建设和学修并重的僧才培养提供参考。

二、生平著述与思想形成背景

莲池大师（1535—1615），名祿宏，字佛慧，别号莲池，俗姓沈，浙江仁和人，后久居杭州云栖寺，故又称云栖大师。莲池大师与憨山德清、紫柏真可、藕益智旭等并称为明代佛教四大高僧，在晚明佛教复兴中具有突出地位。

莲池大师早年习儒，天资聪颖，十七岁补诸生，科举曾有成就，学行著称乡里。二十七岁以后，家中屡遭变故，父亲、爱子、母亲相继去世，使其深感世事无常，遂萌发出离之志。相关事迹在《云栖法汇》所收文献中有所记述。^[1]

后莲池大师投南五台西山，依性天和尚剃度，其妻汤氏亦随后出家为尼。

受具以后，莲池大师遍参善知识，曾向笑岩德宝参学，后归东昌途中闻樵楼鼓声而有省悟。隆庆五年（1571），莲池大师至杭州，见云栖山林幽寂，遂结茅安居，专修念佛三昧，弘扬净土法门。由于道风严整，四众归向，云栖寺逐渐成为江南重要佛教道场。莲池大师不仅专弘净土，也重视戒律、护生、放生、僧团规约与居士教化，在净慈寺兴戒法，门下僧俗弟子众多。

万历四十三年（1615），莲池大师临终前嘱咐大众：“大众老实念佛，毋捏怪，毋坏我规矩。”^[2]此语集中显示其一生思想的核心：以老实念佛为归趣，以戒律规矩为保障，以反对怪异玄谈和败坏道风为警策。莲池大师圆寂后，后世尊其为中国净土宗第八祖，亦足见其对净土法门与明末佛教复兴的深远影响。

莲池大师著述甚丰，主要有《阿弥陀经疏钞》《往生集》《净土疑辩》《禅关策进》《梵网菩萨戒经义疏发隐》《沙弥要略》《具戒便蒙》《皇明名僧辑略》《水陆法会议轨》《楞严摸象记》《云栖遗稿》《竹窗随笔》《山房杂录》《释门法戒录》《西方发愿文》《自知录》《放生仪》《云栖共住规约》等。其弟子后将相关著述汇编为《云栖法汇》，广为流通。由其著述范围可见，莲池大师并非仅以净土为单一论题，而是同时涉及戒律、净土、禅修、僧制、护生、仪轨和居士教化等多个方面。

从思想形成背景看，莲池大师面对的是一个佛教内部需要重新整顿的时代：一方面，禅宗机锋流传日久，容易被误解为空谈玄妙；另一方面，净土信仰广泛流行，却也可能流于求福避祸的粗浅层面；同时，僧团戒律松弛、规约不严，也直接影响佛教社会形象。在此背景下，莲池大师以戒律重整道风，以净土安顿修行归趣，以禅净会通破除门户偏执，其思想具有鲜明的问题意识和实践取向。

三、以孝释戒与摄戒归净：莲池大师的戒学思想

莲池大师对戒律极为重视。他并不把戒律视为外在约束，而是将其看作一切修行法门的基础。戒律的功能不仅在于规范僧团日常生活，更在于摄持身口意三业，使修行者具备进入净土法门、禅观修持和菩萨行实践的基础条件。其戒学思想主要可以从“以孝释戒”和“摄戒归净”两个方面理解。

（一）以孝释戒：佛教戒律与世间伦理的会通

佛教自两汉传入中国，始终面临与本土文化的价值调适，其中出家制度与儒家孝道伦理的冲突，构成儒佛交涉最核心、最持久的议题。中国传统社会以宗法为根基，儒家以孝为德之本、教之由，孝不仅

是家庭事亲义务，更延伸为忠君、纲常与社会秩序之本。佛教以出离生死为旨归，主张辞亲割爱、离家修行，其出世取向与儒家“事亲尽孝”“无后为大”形成尖锐对立。汉魏以来，儒者对佛教的批判多集中于“离亲弃俗、违背孝道”，视其冲击家庭伦理与世俗秩序。

这场冲突本质是出世宗教伦理与入世宗法伦理的根本张力，佛教戒律亦因“离俗”被判定与世间伦理相悖。在此背景下，戒律与本土伦理的会通，成为佛教中国化的关键环节：既要坚守解脱立场，又要回应世俗伦理诉求。晚明净土宗大师、戒律复兴代表人物莲池大师，以《梵网菩萨戒经义疏发隐》为核心文本，提出“以孝释戒”的诠释路径，将孝道系统纳入戒律体系，实现佛教戒律与儒家伦理的深度融合，成为儒佛伦理会通的典范。

1. 莲池大师对“孝”的戒律化重构

莲池大师并未回避儒佛孝道的差异，更未否定儒家孝道的价值，而是立足佛教三世因果、六道轮回的生命观与菩萨道的修行观，对“孝”进行层次性、体系化的阐释，将其转化为戒律的内在要义。在《梵网菩萨戒经义疏发隐》中对孝作层次性解释，指出“善事父母”为孝之始，进一步能够广行孝道为孝之中，而能报答现生父母、前生父母、历生父母，则为孝之终。^[3]这一阐释并非简单对儒家孝道的接纳，而是以佛教戒律为框架，对孝进行境界提升与内涵重构，清晰地划分出世俗孝与究竟孝的边界：

1.1 孝之始：

儒家伦理的基础认同“善事父母”以物质奉养、躬身服勤为核心，完全契合儒家“事亲”的基本要求。莲池大师首先肯定此层孝道，承认世间孝亲的合理性与基础性，消解了佛教“否定孝亲”的偏见，确立了儒佛对话的伦理共识——佛教不排斥世间孝，而是以世间孝为修行起点。

1.2 孝之中：

伦理实践的广度拓展“凡是孝道，无不举行”突破了血缘家庭的局限，将孝从“事亲”扩展为一切符合伦理的善行，是从家庭孝行向社会伦理的延伸。此层既包含儒家“老吾老以及人之老”的仁爱精神，又暗含佛教“慈悲普覆”的种子，成为连接世间孝与出世间孝的中介。

1.3 孝之终：

佛教戒律的终极指向“酬报历生父母”是莲池大师孝道思想的核心，也是对儒家孝道的超越。儒家孝道立足现世生命观，仅关注今生父母的赡养与安宁；而佛教以三世轮回为根基，认为一切众生皆为过去生中父母眷属，因此真正的孝并非局限于一世血缘，而是以修行功德回向累劫亲眷，令其脱离六道轮回之苦。此层将孝与戒律修行、解脱成佛绑定，使孝成为菩萨戒的核心义务——持戒即是尽孝，尽孝方能持戒。

2. 儒佛会通的内在理路

莲池大师“以孝释戒”的核心价值，在于以“孝”为中介，实现佛教戒律精神与儒家世间伦理的有机会通，而非表层的调和。其会通理路体现为三个维度：

2.1 价值兼容：不废儒家伦常，坚守佛教本位

“以孝释戒”首先是对儒家伦理的主动接纳。莲池大师明确肯定“善事父母”为孝之始，承认儒家孝道在世间伦理中的基础性地位，打破了“出世必弃入世”的二元对立。但此种接纳并非妥协，而是将儒家孝纳入佛教戒律的体系之中：世间孝是“小孝”，是戒律的基础；佛教修行之孝是“大孝”，是戒律的究竟。儒家孝以“尽人伦”为目的，佛教孝以“度众生”为旨归，二者并非对立，而是层次递进、本末相济的关系——世间孝是出世间孝的根基，出世间孝是世间孝的圆满。

2.2 视域融合：以因果观深化伦理责任

儒佛孝道的根本差异，在于生命观的不同：儒家重现世伦理，佛教重三世因果。莲池大师以佛教的因果轮回视域，重新诠释孝道的责任边界：儒家之孝是“一生之责”，佛教之孝是“累劫之责”；儒家之孝重在“安亲之身”，佛教之孝重在“度亲之灵”。通过“以孝释戒”，大师将戒律从“出家人的修行规则”转化为超越血缘的普遍伦理责任：持戒修行不仅是为自身解脱，更是为报答历生父母之恩，是“大孝”的实践。这一诠释，使佛教戒律不再疏离于世间伦理，而是对儒家伦理责任的深化与拓展——从家庭伦理升华为生命伦理。

2.3 戒律生活化：消解出世与入世的隔阂

传统认知中，佛教戒律因“离俗”而显得严苛、疏离，与世俗生活格格不入。莲池大师以“孝”释戒，将戒律与中国社会最普遍、最深人心的伦理观念绑定，实现了戒律的生活化、伦理化：孝是世人皆知的道德准则，以孝释戒，即让信众明白——持戒不是抛弃家庭、违背伦理，而是以更究竟的方式践行孝道。出家持戒是“大孝”，在家奉养是“小孝”，二者皆为孝的体现。由此，戒律从“出世的约束”转化为“入世的修行”，消解了佛教出世精神与中国入世文化的隔阂，为佛教戒律在中国社会的传播奠定了伦理基础。

3. 儒佛会通视野下的戒律转型

莲池大师“以孝释戒”的思想，不仅是对佛教戒律的诠释创新，更在儒佛会通的思想史脉络中具有标志性意义：

其一，完成了佛教戒律的中国化转型。自慧远“沙门不敬王者论”^[4]以来，佛教始终在调和出世与入世、戒律与伦常，而莲池大师以“孝”为核心，将儒家伦常彻底融入戒律体系，使佛教戒律从“印度宗教规则”转化为“符合中国伦理的修行规范”，真正实现了戒律的本土化。

其二，深化了儒佛伦理的融合。此前儒佛孝道之争，多为表层的观念辩驳，而莲池大师从戒律与修行的根本层面，论证了佛教之孝与儒家之孝的统一性：儒家孝是伦理基础，佛教孝是终极圆满，二者共同构成“尽伦一解脱”的完整体系，为宋明以来儒佛融合提供了伦理支撑。

其三，坚守了佛教的解脱本质。“以孝释戒”并非将佛教伦理儒家化，而是以孝诠释戒律，最终指向出世解脱。莲池大师始终明确：佛教之孝的终极目标是令亲眷出离轮回，而非仅停留在世间奉养，这既回应了世俗伦理，又守住了佛教“生死解脱”的根本立场，实现了“不违世法而修佛法”的会通境界。

综上，莲池大师“以孝释戒”的思想，是晚明佛教应对本土文化、实现自我调适的经典范式。通过以孝分层、以孝释戒，大师成功化解了佛教戒律与儒家孝道的冲突，构建起世间伦理与出世解脱相统一的戒律体系，不仅推动了佛教戒律的复兴，更深化了儒佛会通的思想内涵，为中国佛教伦理的发展奠定了重要理论基础。

（二）摄戒归净：以戒律护持念佛正行

1. 明末僧团的戒律弛废与道风危机

明代中后期，部分佛教丛林存在“戒法不彰，行持多滥，修学流于形式，道风日颓”^[5]等问题，在思想修行领域，禅门内部狂禅之风盛行，部分修行者以“顿悟”“无住”为借口，轻视经教、废弃律仪，将放旷不羁、呵佛骂祖误作解脱境界，致使戒定慧三学次第断裂，修行流于空疏狂放。在制度与僧团治理层面，朝廷对戒坛传戒长限制，正规授戒渠道受阻，僧团戒体失据、无戒而行、破戒无惭等现象普遍存在。僧众来源芜杂、素质参差，世俗化、功利化倾向突出，部分僧人攀附权贵、贪逐利养、威仪不肃，严重削弱佛教的神圣性与社会公信力。面对戒律不彰、禅净分流、行证俱衰的局面，重整丛林纲纪、回归戒行根本、重建修行秩序，成为明末佛教实现自我革新的关键议题。莲池大师“摄戒归净”的思想建构

与道场实践，正是对这一时代危机的直接回应。

2. “摄戒归净”的义理建构与道风重整路径

莲池大师针对明末丛林戒净割裂、禅律对立、行持失据的弊病，提出“摄戒归净、戒净合一”的修行纲领，在义理与实践双重层面推动僧团道风整肃。在理论建构上，他以戒律为佛法根基，强调末世众生必须以持戒安身、以律仪护心，定慧方有所依，由此批判狂禅蔑律、废戒谈空之偏失，确立道风重整的价值基础。同时，他打通戒律与净土的内在关联，主张持戒为净业之因，念佛为净业之归，持戒即念佛，念佛不离持戒，使戒律防非止恶与念佛摄心归一形成互摄互成关系，既解决戒律难行之困，亦弥补净土空修之弊。在实践路径上，莲池大师以“云栖寺为弘法中心，为明末佛教的振兴做出了种种努力”^[6]制定《云栖规约》《僧约十条》等清规，将戒律精神转化为可执行的丛林制度，规范日常行持、整肃僧团秩序；针对戒坛久闭，他推行佛前自誓受戒、简化戒学文本、恢复布萨诵戒，续接戒体传承；并以念佛统摄诸行，倡导戒净双修、务实笃行，塑造清净严谨的僧格道风。云栖道场由此成为明末丛林典范，“摄戒归净”亦从思想主张转化为普遍的修行范式，有效矫正禅弊、重振戒规、统一行持，推动明末僧团道风由崩坏转向清严，并为近世汉传佛教“以戒为基、以净为归”的传统奠定重要基础。

莲池大师一生提倡持戒念佛，将戒律与净土修行紧密结合。他在《梵网菩萨戒经义疏发隐》中说：“一心者，无二心也，一心不乱始名持诵也……诵无诵相，即心是戒，即戒是心，不见能持所持，双融有犯无犯，名一心也。”^[7]这段话显示莲池大师以“一心”贯通持戒与念佛。所谓“一心”，并非仅指心理专注，而是指远离二心、能所双遣、理事相应的清净心。念佛若以散乱心称名，虽有功德，但尚未达到深层次的“持诵”；持戒若只停留于外在条目，亦未能契入戒体本身。莲池大师将持戒与念佛共同安立在“一心”上，说明戒律并非与净土修行相互分离，而是净土行者摄心、正念、断恶、修善的必要基础。

从事相上看，持戒可以约束身口意三业，使念佛人远离杀盗淫妄等恶业，避免因行为放逸而障碍净业成就。从理体上看，戒即清净心，念佛亦在返归清净心；若能于持名中观照能念、所念皆无自性，即可在事持中含摄理持，在守戒中显发净心。由此可见，莲池大师并非单纯以戒律规范生活，而是将戒律纳入净土修行的完整结构中，形成“以戒摄心、以净导归”的修学逻辑。

这一思想对于明末佛教具有现实针对性。若净土修行脱离戒律，便可能流于口头称名而行为不端；若戒律实践脱离净土归趣，又可能陷入形式化守条而缺乏终极方向。莲池大师把戒律归入念佛，把念佛落实于持戒，既纠正了轻戒重谈的流弊，也避免了只重形式而失去修证目标的偏差。

四、信愿行与持名念佛：莲池大师的净土思想

莲池大师净土思想的核心，在于以信、愿、行为修行资粮，以持名念佛为主要行门，并以理事圆融说明净土法门的深广内涵。其净土思想既继承昙鸾、道绰、善导以来的净土传统，也结合明末众生根机，特别强调法门的普摄性和可实践性。

（一）信愿行三资粮

净土法门以信、愿、行为三资粮，这是往生净土的重要条件。莲池大师在《阿弥陀经疏钞》中解释《阿弥陀经》时，对信、愿、行作出清楚说明：“信，谓信生佛不二，众生念佛，定得往生，究竟成佛故，如经所云：‘汝等皆当信受我语’是也；愿，谓信非徒信，如子忆母，瞻依向慕，必欲往生故，如经所云：‘应当发愿，生彼国土’是也；行，谓愿非虚愿，常行精进，念念相续，无有间断故，如经所云：‘执持名号，一心不乱是也。’”^[8]

由此可见，莲池大师所谓“信”包含两层意义：一是信生佛不二，众生本具觉性，念佛并非心外求佛；二是信阿弥陀佛愿力真实不虚，众生依信愿持名可以仰仗佛力往生净土。“愿”是由信而生的归向，

即厌离娑婆、欣求极乐；“行”则是以愿导行，落实于执持名号、念念相续。三者并非并列散置，而是具有内在次第：由信启愿，由愿导行，由行成就信愿。

莲池大师对三资粮的阐释，一方面保持了净土法门的他力特色，强调弥陀愿力不可思议；另一方面又避免把净土修行误解为消极等待，而要求行者以真实信愿落实于相续不断的念佛实践。这种解释既使净土法门具有可靠的信仰基础，又使其保持修行的主动性和伦理责任。

（二）持名念佛的胜易与深广

净土法门中有持名念佛、观像念佛、观想念佛、实相念佛等方法。莲池大师认为，末法时期众生根器暗钝、烦恼障重，观像、观想、实相等法门虽高深，但不易普遍行持，因此尤其推重持名念佛。《阿弥陀经疏钞》云：“实相之佛，虽云本具，而众生障重，解悟者希，下此数门，观像，则像去还无，因成间断；观想，则心粗境细，妙观难成。”^[9]

莲池大师推重持名，并不是因为持名浅近，而是因为“只要能持名念佛，一向专修即能往生净土，得不退转”。^[10]念佛一法虽居初门，却具足深义。他进一步说明，佛名含摄无量功德，“举名者，佛有无量德，今但四字名号，足以该之”；又说持名即是持此一心，心中含摄四谛、六度乃至无量行门^[11]。由此可见，持名念佛在事相上简易可行，在理体上却含摄甚深法义。它既能摄受下根凡夫，使其易于入手；也能为上根利智者开显一心本具之理。

莲池大师还强调持名一法具有普摄根机的特点。正如相关文献所言，“钝根者得之而疾免苦轮，利智者逢之而直超彼岸。”^[12]持名念佛不论僧俗贵贱、智愚利钝，只要具足信愿，皆可依之修持。其易行并不等于浅薄，其普及也不等于降低佛法内涵。莲池大师正是在“易行”与“深理”之间建立平衡，使净土法门既能深入民众，又能保持大乘佛法的义理高度。

莲池大师对事持与理持的关系亦有圆融理解。他认为“摄心体心，两种念佛，事理互通，本不二故。”^[13]所谓事持，是依名号摄心，令念念相续；所谓理持，是观照能念所念皆不离自心。事持若至一心，自然可以契入理体；理持若不离名号，则不落空谈。故莲池大师虽极力弘扬持名念佛，但并非只重口称，而是以持名为入手方便，以一心为归趣，以事理不二为最终说明。

1. 事持为基，理持为归

持名念佛的完整性核心在于事持与理持的辩证统一，二者是该法门的一体两面，无高低之分，呈“体用不二、表里相依”的关系。莲池大师在《弥陀疏钞》中界定：“事持者，忆念无间，虽未达理，而决志求生；理持者，体究无间，达性唯心，而念佛名号。”^[14]

事持是持名念佛的基础，侧重“信愿行”的实践，是末法凡夫入道的稳妥路径。末法众生根器薄弱、烦恼深重，需以深信极乐世界和阿弥陀佛为前提，以往生愿心持诵佛号，专注恳切、念念相续，以此伏除烦恼、收摄心念。事持虽未深悟实理，却能积累资粮、坚固信愿，为理持奠定基础，无其事持，理持便会沦为空谈。

理持是事持的终极升华，侧重探究念佛实相。在事持功夫纯熟、信愿坚定后，修行者体究“心具心造”之理，明了阿弥陀佛是自心本具佛性，能念与所念浑然一体。理持不脱离持名，在持诵中反观自性、悟入真谛，达到“理一心不乱”，既否定事持，还能赋予其深刻内涵。

2. 事理不二，双行并进

事持与理持本质是“事中全理、理中全事”的圆融统一，核心是“以事载理、以理导事，双行不偏”，契合净土宗“三根普被”的特质，能对治持名修行中的常见偏差。

从修持次第看，末法凡夫需从事持入手，老实持名、净化三业、坚固信愿，渐达“事一心不乱”；待

功夫成熟，再过渡到理持，悟入“理一心不乱”。达理后仍需坚持事持，做到“理不废事、事不违理”，实现事理圆融。

从事修对治看，偏执事持易陷入形式化，只重佛号数量而不重心念；理持可引导修行者悟入实理，摆脱形式局限。执理废事易陷入空谈，轻视持名行持；事持可约束身口意，让理持落到实处。

综上，事持与理持不可分割，事持为基、理持为归，双行并进。二者构建了持名念佛的完整修持体系，彰显净土宗优势，为末法众生念佛修行提供了实践指引与理论支撑。

五、无生往生与自他二力：莲池大师的禅净融合观

明末佛教中，禅净关系是重要问题。部分禅者轻视净土，认为念佛求生西方不如当下明心见性；部分净土行者又可能误解禅宗，认为参禅与念佛互相妨碍。莲池大师面对这种门户偏执，提出“禅净不二”“净土为归”的思想，以理事圆融会通禅净分歧。

（一）破除门户偏执：成就迟速不在法门高下

莲池大师在《竹窗三笔·禅宗净土迟速》中借一则问答说明参禅与念佛成就迟速的问题：“念佛人，有累劫莲花始开，参禅人，亦有多生勤苦，不能见性者矣；语其速，参禅人，有当下了悟，不历僧祇获法身，念佛人，亦有现生打彻，临终上上品生者矣。古云：如人涉远，以到为期，不取途中，强分难易。”^[15]

这段话的关键在于，修行成就并不能简单由法门名称决定，而与根机、信愿、用功、善知识因缘等多重因素相关。参禅有顿悟者，也有久修未悟者；念佛有渐修者，也有现生打彻、临终上品往生者。若执著禅高净低，或净胜禅劣，皆未能把握佛法应机设教的本意。

莲池大师并不否认禅与净在具体方法上的差别。禅宗偏重直指本心、参究明悟；净土偏重信愿持名、仗佛愿力。但二者的最终目标同在了生死、成佛道。若能从佛法根本归趣观察，禅净并非相互排斥，而是可以互补互成。莲池大师的会通，正是为了破除修行者以门户之见障碍正修的偏差。

（二）无生与往生：二谛圆融中的净土正见

禅净分歧中，一个核心问题是“无生”与“往生”的关系。无生指诸法空寂、无自性生灭；往生则指众生发愿生于西方极乐世界。若只从概念上看，二者似乎存在张力。莲池大师则依二谛圆融的智慧加以说明。

他在《阿弥陀经疏钞》中说：“今专念佛发愿往生，生彼国已，华开见佛，识自本心，本自不生，生亦何碍，所谓炽然求生……故云‘入有得空’，生属凡夫，而因生无生，故云‘即凡成圣’。”^[16]“往生”是世俗谛上的修行建立，“无生”是第一义谛上的理体观照。若执无生而否定往生，容易落入断灭空；若执往生而不知无生，容易滞于相执。莲池大师的净土正见，是在信愿往生的事相中不离无生之理，在无生之理中不废往生之行。

龙树《中论》云：“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”^[17]净土往生亦应如是理解。正因为诸法无自性，往生才可依因缘成立；正因为往生是假名缘起，故不可执为实有来去。天衣义怀禅师所谓“生则决定生，去则实不去”，正可说明世俗谛与第一义谛的双重维度。莲池大师善用这一思路，既保护净土法门的信愿实践，又避免修行者落入粗浅有相执著。

1. 无生往生的本体论根基

莲池大师所倡导的无生往生理念，并未将“无生”所蕴含的真谛理体与“往生”对应的俗谛事相割裂开来，而是以性相不二思想为核心要义，融合般若空性学说与净土信仰内核，构建出“生而无生、无生而生”的圆融性义理框架。该思想的义理根基，既源于大乘佛教“诸法无生”的根本谛义，又结合净土法门的方便化导之法，破解了“无生”与“往生”之间的二元对立困境，达成了理体与事相的辩证

统一。

就真谛维度来看,“无生”乃是诸法的终极实相,这与《中论》中“诸法实相,不来不去,不生不灭”的核心论述高度契合,也是莲池大师阐释无生义理时的根本出发点。莲池大师在其著作《弥陀疏钞》中曾明确阐释,无生忍大致可分为两种,从法的层面而言,一切无有起作之理,皆可称之为无生,这种无生并非脱离缘起事相的断灭空无,而是即缘起现象而显性空本质,世间一切生死流转之相,其本体皆无固定自性,不生亦不灭。众生当下的一念心性,本就离于一切虚妄执着,不随生死迁流而改变,亦不依净土安住而产生,这便是无生实相的具体体现。

在莲池大师的义理阐释中,世俗修行者往往对往生存在认知偏差,将其误解为脱离娑婆世界、奔赴西方极乐的空间迁移与形质流转,陷入生灭、能所、自他的二元分别执念之中。对此,莲池大师着重阐发了“无生即往生,往生即无生”的深层义蕴:西方极乐净土并非存在于众生心性之外,娑婆世界的烦恼流转也未曾脱离一念心性的范畴;心性的本质本自无生,既不会因生死轮回而产生,也不会因往生净土而消亡。修行者践行念佛求生之法,若能做到不执着于“有生”的表象,不固守于“无生”的偏执,不执着于能念的“我”与所生的“土”,在念念之间远离虚妄相状、回归本心自性,便是以无生之心契合往生之行,实现理体与实践的统一。

这一义理的核心要义在于,往生的本质并非形躯的空间迁移,而是心性的回归与觉悟;无生的内涵也不是否定缘起净土的存在,而是消解对生灭、来去等虚妄相状的执着,从本体论层面为净土往生确立了超越世俗生灭对待的理论根基,也为事相层面的念佛往生实践,安立了第一真谛的究竟依据,使净土修行既不脱离实相,又不违背方便。

2. 二谛圆融作为无生往生的架构支撑

二谛圆融思想作为大乘佛教的核心方法论,也是莲池大师整合禅、教、净三宗义理的关键抓手,更是无生往生理念得以成立的重要义理架构。所谓二谛,即真谛与俗谛:真谛侧重阐释诸法性空、本无生灭的终极实相,是无生义理得以立足的理体;俗谛则侧重安立因果缘起、净土庄严、念佛往生、三界轮回等具体事相,是往生实践得以开展的事用。莲池大师承袭天台宗、华严宗的二谛相即思想,明确主张真谛与俗谛不可分割,真谛不离俗谛而存在,俗谛亦不异真谛而独立,二者呈现出事理不二、空有相即的圆融关系——脱离俗谛的事相,便无真谛可彰显;背离真谛的理体,俗谛的事相也无从安立。

从俗谛层面进行阐释,六道轮回的流转、因果业力的牵引、西方极乐净土的庄严、阿弥陀佛的愿力加持、持名念佛的往生法门等,皆属于缘起幻有的范畴,是佛陀与祖师顺应众生根机、实施方便化导的施設。众生因无明烦恼未断,往往执着于各种虚妄相状,难以直接契入无生实相,此时便需要借助俗谛的事相引导,确立念佛求生的修行路径,以有相的践行方式,逐步导向无相的终极理体,这种施設既契合钝根、渐机修行者的认知与修行需求,也是佛教慈悲度化众生的具体体现。

从真谛层面加以审视,一切与净土相关的事相——无论是净土的庄严境界、修行者的念佛之行,还是往生的具体过程、所生的净土果报,皆为缘起性空,无固定不变的自性。不存在真实不变的“生者”,不存在真实可依的“往者”,也不存在真实恒定的“净土”可得,修行者当下远离一切虚妄相状,便是契入无生实相的境界。莲池大师正是以二谛圆融的思想,化解了无生之理与往生之事的表面对立:不废弃俗谛,便不会否定往生的修行实践,不废弃持名念佛的具体践行;不违背真谛,便不会执着于生灭、能所等虚妄相状,不陷入偏执空寂的误区。

这种二谛相即、理事圆融的架构,使得无生之理不再流于玄虚抽象,能够通过往生的具体实践得以彰显;往生之事也不再局限于表象执着,能够依托无生之理获得究竟支撑。二者相辅相成、辩证统一,既

避免了偏执“有生”而陷入凡夫情执的误区，也杜绝了偏执“无生”而落入偏空枯寂的弊端，最终形成了事理双修、禅净合一的修行路径，成为莲池大师净土思想中无生往生理念得以成立的核心义理支撑。

（三）自力与他力：参禅念佛的互补关系

禅宗行者强调自力参究、亲证本心；净土行者强调信愿持名、仰仗佛力。从方法上看，自力与他力似乎不同。莲池大师则认为二者可以互相契合，不相妨碍。他在《竹窗二笔》中说：“古谓参禅不碍念佛，念佛不碍参禅……圆照本、真歇了、永明寿、黄龙新、慈受深等诸师，皆禅门大宗匠，而留心净土，不碍其禅……念佛不惟不碍参禅，实有益于参禅也。”^[18]

莲池大师通过列举永明延寿、黄龙等禅门大德兼修净土，说明禅净并非敌对关系。参禅需要正念、定力、信心和善知识因缘；念佛能够摄心、净业、增长信愿，对参禅亦有助益。净土之他力并非否定自力，而是以佛愿力摄受众生，使修行者在自力不足时获得可靠依托；禅宗之自力亦并非排斥佛力，而是通过参究明悟显示自心本具佛性。二者若能理事圆融，便可互为增上。

由此可见，莲池大师的禅净融合并非简单拼合两种修法，而是在大乘佛教共同目标下重建二者关系：禅提供返照本心、破除执著的智慧路径；净提供信愿持名、往生极乐的安稳归宿。其会通思路既有义理上的圆融，也有实践上的现实针对性。

六、莲池大师思想的当代启示

莲池大师的思想体系形成于晚明佛教调整与革新的关键阶段，其所关注的信仰正本、修学落实、僧团规制、法门圆融等问题，在当代佛教发展进程中依然具有重要的现实意义。在当前坚持我国佛教中国化方向、推动佛教院校高质量发展、加强新时代僧才队伍建设的整体格局中，大师以戒为根本、以净土为归趣、禅净互摄、解行相应的思想主张，既为佛教自身建设提供理论支撑，也为佛教教育教学、学僧培养与道风树立提供实践依据，具有重要的时代价值与启示意义。

第一，莲池大师的戒律思想，为当代佛教道风建设与行为规范提供重要基础。大师一生以严持戒律为修行要务，明确戒律是佛法久住的保障，也是修行者成就的前提，反对只尚空谈、不重实修的偏向。同时，他以孝道阐释戒理，推动佛教伦理与中华传统人文精神相契合，为佛教本土化作出重要示范。当前，佛教在社会传播与内部管理中仍面临规范化不足、信仰内涵弱化等问题，重形式、轻内省、重感应、轻行持的现象时有发生。莲池大师的戒律思想提示我们，佛教的健康发展必须以戒律为准绳，以规范护持清净僧团、提升信仰品质。对佛教院校而言，戒律教育不只是知识传授，而是贯穿学僧培养全过程的核心内容。应以莲池大师戒学精神为依托，将戒律学习与日常威仪、生活行持相结合，使学僧真正做到知戒、守戒、行戒，奠定稳固的修行根基。

第二，莲池大师的净土思想，为当代佛教弘法与大众修学提供可行路径。作为净土宗的重要代表，大师提倡信愿持名、简易稳当、普被三根的修学方式，既契合时代根机，又不失佛法正见，使法门在通俗化中不失深度，在普及化中保持宗旨。晚明以降，净土法门广为流传，正得益于其契理契机、简易圆融的特质。在当代弘法环境中，佛教同样需要处理好义理深度与传播方式、传统精神与时代表达之间的关系，既要避免庸俗化、功利化，也要防止过于艰深而远离大众。莲池大师的净土思想启示我们，弘法应从众生实际出发，坚持正见引领与方便教化统一。在佛教院校教学中，讲解净土法门应围绕信、愿、行三大宗旨，既深入经教内涵，也重视修学方法指导，帮助学僧建立如法、踏实、有序的净土修学模式，使信仰落到实处。

第三，莲池大师禅净圆融的主张，有助于破除宗派偏执、树立整体佛法正见。晚明佛教宗门教下互有隔阂，见地不一，大师提出禅净不二、互补互成，强调法门虽有路径差别，但终极目标一致，关键在

于是否契合佛法原理与众生根机,而非彼此对立、自设壁垒。这一思想体现了圆融无碍的大乘智慧。对佛教院校而言,学习莲池大师思想,不仅是学习历史与宗派知识,更重要的是培养学僧整体、圆融、中正的佛法知见。在教学中,应引导学僧客观认识各宗特点,理解法门差异,尊重传统传承,同时超越门户之见,把握佛法的根本精神,以开阔格局护持正法。

第四,莲池大师的整体思想体系,为佛教院校教学改革、戒律与净土修学融合、引导学僧树立正信正行提供系统方案。现代社会生活节奏加快、价值观念多元,个体容易出现浮躁不安、价值迷茫等现象,佛教在心灵引导、伦理建设、社会教化方面承担重要使命。莲池大师提倡的持戒、念佛、收摄心念、发菩提心、慈悲利他等修行理念,提供了一套完整的生命提升与人格完善的路径。在佛教中国化与院校内涵式发展要求下,佛教院校可从三方面推进教学:一是将莲池大师相关著作纳入课程体系,强化原典阅读、专题研讨与思想梳理,使学僧系统把握其思想脉络;二是推动戒律教育与净土修学深度结合,以戒律守护净业,以念佛提升戒行,将规范与修持融入日常共修与生活威仪,实现戒净互资;三是以祖师精神强化信仰引领,引导学僧确立正信、坚持正行,远离邪见与不良风气,将严谨自律、老实修学、利他济世的理念内化于心、外化于行,努力成长为信仰坚定、戒律清净、知见纯正、解行并重的新时代僧才。

总体来看,莲池大师的思想契理契机、承古启今,是中国佛教文化的重要遗产,也是当代佛教教育与自身建设的宝贵资源。深入研究、继承与实践其思想精神,推动佛教院校教学提质增效,促进戒律教育与净土修学有机结合,以正信正行培养僧才,有助于我国佛教更好地坚持中国化方向,实现健康有序发展,更好地发挥净化人心、服务社会、利益大众的积极作用。

七、结语

综上所述,莲池大师的佛学思想以净土为归趣,而以戒律为基础,以禅净融合为会通方式。其“以孝释戒”回应了佛教戒律与中国伦理之间的关系问题;其“摄戒归净”说明戒律与念佛并非二事,而是净业修行的相互支撑;其对信愿行三资粮和持名念佛的阐释,使净土法门在明末获得更强的实践性和普摄性;其对无生与往生、自力与他力的会通,则为禅净关系提供了稳妥的义理说明。

莲池大师之所以在明末佛教史上具有重要地位,正在于其不是抽象谈玄,而是以契理契机的方式回应当时佛教所面临的现实困境。他既重视净土归向,也强调戒律规矩;既不否定禅宗悟道,也不轻视净土往生;既能回应儒家伦理质疑,又能保持佛教出世解脱的根本目标。正因如此,莲池大师的佛学思想不仅对明末佛教复兴产生深远影响,也为今天理解净土宗、戒律学和禅净融合提供了重要思想资源。

未来若进一步研究莲池大师思想,可从三方面展开:一是结合《云栖法汇》和《莲池大师全集》系统梳理其戒律、净土、禅修、护生思想;二是将莲池大师与永明延寿、藕益智旭、印光法师等祖师作比较,考察中国净土宗内部思想演进;三是结合佛教院校教学与寺院治理实践,探索莲池大师思想在当代佛教教育中的转化路径。由此,莲池大师佛学思想的研究可从“概述”进一步走向专题化、体系化与实践化。

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][明]株宏撰.先考妣遗行记[M],云栖法汇.卷十七.嘉兴藏.第33册,第277号,第99页中8.
- [2][明]株宏撰.云栖法汇[M].卷二十五.嘉兴藏.第33册,第277号,第195页下30—196页上1.
- [3][明]株宏撰.梵网菩萨戒经义疏发隐[M].卷二.已续藏经.第38册,第679号,第162页中13—16.
- [4][东晋]慧远撰.沙门不敬王者论[G].[梁]僧祐编,弘明集:卷五,东京:大正一切经刊行会,大正

藏第52册,第2102号。

- [5][明] 祜宏撰. 梵网菩萨戒经义疏发隐 [M] 卷五. 已新纂续藏经. 第38册,第214页上。
- [6] 林啸. 莲池贤净圆融思想研究 [J]. 中南大学学报 (社会科学版),2012.
- [7][明] 祜宏撰. 梵网菩萨戒经义疏发隐 [M] 卷五, 已续藏经. 第38册,第679号,第214页上13—19.
- [8][明] 祜宏撰. 阿弥陀经疏钞 [M] 卷一, 已续藏经. 第22册,第424号,第616页上6—11.
- [9][明] 祜宏撰. 阿弥陀经疏钞 [M] 卷一, 已续藏经. 第22册,第424号,第612页中2—5.
- [10] 黄意淳. 云栖祜宏《答净土四十八问》初探 [J]. 佛光人文学报,2020:93.
- [11][明] 祜宏撰. 阿弥陀经疏钞 [M] 卷一, 已续藏经. 第22册,第424号,第606页上5—11.
- [12][明] 祜宏撰. 答四十八问 [M] 卷一, 已续藏经. 第61册,第1158号,第512页下13—14.
- [13][明] 祜宏撰. 明学主编. 莲池大师全集 [M]. 上海:上海古籍出版社,2011:453—454.
- [14][明] 祜宏撰. 明学主编. 莲池大师全集 [M]. 上海:上海古籍出版社,2011:453—454.
- [15][明] 祜宏撰. 明学主编. 莲池大师全集 [M]. 上海:上海古籍出版社,2011:1485.
- [16][明] 祜宏撰. 明学主编. 莲池大师全集 [M]. 上海:上海古籍出版社,2011:324.
- [17][龙树] 中论 [M] 卷四, 观四谛品第二十四, 大正藏. 第30册,第1564号,第33页上20—23.
- [18][明] 祜宏撰. 明学主编. 莲池大师全集 [M]. 上海:上海古籍出版社,2011:1454.

印光大师“敦伦尽分，闲邪存诚”思想的当代价值研究 ——以法治与德治相结合为视角

释耀智 释庆缘 释能诚

(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: “敦伦尽分，闲邪存诚”是印光大师面向近代社会变局提出的重要伦理命题。它一方面继承儒家伦常责任，强调人在家庭、僧团、社会与国家关系中的本分承担；另一方面立足佛教因果观、净土信仰与诚敬修持，强调通过止恶修善、摄心正念和心性自律转化现实行为。本文在保留印光大师思想本位的基础上，以法治与德治相结合为观察视角，辨析“敦伦尽分”与现代权利义务、规则意识、责任伦理之间的可转化关系，并阐明“闲邪存诚”对于诚信建设、道德自律和佛教中国化实践的现实意义。文章认为，印光大师这一思想不能被简单等同于现代法律规范，也不能被抽象化为一般道德口号；其当代价值在于为法治提供伦理支撑，为德治提供心性基础，并在佛教院校德育、寺院弘法、家庭伦理和社会教化中转化为可持续的修身实践。

关键词: 印光大师；敦伦尽分；闲邪存诚；法治；德治；佛教中国化

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i3.1382>

一、问题提出：印光大师伦理思想的当代重读

印光大师生活于清末民初之际。其时政治秩序、社会结构与思想文化均处于剧烈变动之中，传统伦常受到冲击，西方学说、现代制度与民间社会现实之间形成复杂张力。印光大师对时代病象有直接观察，他在相关文稿中批评“世道人心，日趋日下”^[1]，并将战乱、土匪、争竞、废伦等现象与人心失范联系起来。此类文字并非单纯保守性的时代感叹，而是以佛教因果观审视社会秩序瓦解的伦理根源。换言之，印光大师关切的不是单一制度层面的失衡，而是人在家庭、社会和信仰关系中失去本分意识之后所造成的连锁后果。

在这一历史背景下，“敦伦尽分，闲邪存诚”成为印光大师面向僧俗大众反复强调的实践纲领。印光大师说：“敦伦尽分，闲邪存诚，诸恶莫作，众善奉行。欲学佛道以脱凡俗，若不注重于此四句，则如无根之木，期其盛茂，无翼之鸟，冀其高飞也。”^[2]这段话表明，在他看来，学佛并不从离开人伦责任开始，而是从正身、正心、正行开始；修净土也不只是临终求生西方，而必须落实为当下做人做事的诚敬与守分。

若离开伦常责任与道德自律而谈出世解脱，佛法便容易被误解为脱离现实的玄谈。

当代中国推进法治建设，同时重视以德治国、以文化人和社会道德建设。法治强调权利义务、规则边界和制度约束，德治强调价值认同、道德自觉和内在教化。二者不是彼此替代的关系，而是国家治理和社会秩序建设中相互补充的两个方面。全国人大法律法规数据库公布的《中华人民共和国宪法》和《中华人民共和国民法典》分别从国家根本制度与民事生活规则层面确立了公民权利义务、家庭关系、平等原则和社会秩序的基本框架；新时代公民道德建设也强调把道德要求融入社会生活各环节^[3]。

将印光大师“敦伦尽分，闲邪存诚”思想置于当代法治与德治关系中考察，需要保持两个边界。第一，不能将传统伦理直接等同于现代法律。传统社会中的君臣、父子、夫妇等关系包含时代局限，其中某些等级性表达不能不加辨析地移植到现代社会。第二，也不能因其产生于传统语境而否定其现代价值。剔除不适应现代平等理念的成分之后，其所强调的本分、责任、诚信、止恶、防非、诚敬修身，仍可为现代公民责任意识、家庭伦理、职业伦理和社会道德建设提供思想资源。

本文采用文献梳理与义理辨析相结合的方法。所谓文献梳理，是以《印光法师文钞》及相关研究为基础，重读“敦伦尽分，闲邪存诚”的文本语境；所谓义理辨析，是在不削弱佛教本位的前提下，分析这一思想与法治、德治之间的可转化关系。本文不主张把印光大师思想工具化为社会治理术，也不主张把现代法治简化为传统伦理的延伸；真正需要说明的是：印光大师如何以佛教因果观和净土修持重构日常伦理，这种日常伦理又如何在当代语境中转化为责任意识、规则意识和道德自律。

二、“敦伦尽分，闲邪存诚”的思想结构

（一）“敦伦尽分”：从五伦伦理到责任伦理

“敦伦尽分”首先指向人在具体关系中的责任承担。“敦”有敦厚、勉励、笃实之意，“伦”指人伦秩序和关系结构；“尽”是竭力完成，“分”是自身本分。印光大师沿用传统五伦表达，却并非只做儒家伦理复述，而是把家庭伦理、社会角色与佛教因果连接起来。父子、夫妇、兄弟、朋友以及君臣关系，在传统语境中分别对应孝、敬、和、信、忠等德目；在印光大师那里，这些德目又被纳入“修身即修行”的路径之中。一个人若不能在最切近的伦理关系中尽责，便难以谈论真实的佛法修持。

这种责任伦理有鲜明的现实指向。印光大师面对的主要对象并非少数高深义学研究者，而是普通僧俗大众。对大众而言，佛法能否进入生命，关键不在玄妙言说，而在日用伦常中能否转化行为。印光大师重视孝亲、敬师、信实、和合、忍让，正是因为这些德行最能检验学佛者是否真实改变身口意。王卓关于印光大师居士教育思想的研究亦指出，印光大师的居士教育并未脱离家庭与伦理，而是把家庭、命运、解脱三者贯通起来，将人生责任与净土修行结合^[4]。

从佛教义理看，“敦伦尽分”之所以具有宗教意义，在于它以因果观扩展了普通伦理的深度。印光大师强调“如来大教，以孝为本”^[5]，并把孝顺从现世父母推广到一切众生曾为过去父母、未来诸佛的广阔视野之中。这就使孝道不止是家庭伦理，而成为大乘慈悲的起点。由此可见，“敦伦尽分”的现代阐释不宜停留在“五伦”名相上，而应把重点放在“责任何以成立”“责任如何转化为修行”两个问题上。

因此，“敦伦尽分”的可转化价值在于：它能将个体从抽象的道德宣言拉回具体关系。现代社会中，人往往拥有多重身份：家庭成员、职业人员、社会公民、宗教信众、寺院常住或佛教院校学僧。每一身份都包含相应责任。印光大师思想提示我们，修行并不使人逃离这些责任，而是要求人在责任中检验自己的诚敬、慈悲和自律。

（二）“闲邪存诚”：从止恶防非到诚敬修身

“闲邪存诚”强调内在心性的护持。“闲”有防闲、阻止之义，“邪”指偏邪之念与损己害人的不正行

为；“存诚”则强调保持真诚、敬畏和表里如一。与“敦伦尽分”重在关系责任不同，“闲邪存诚”更重在心念源头。印光大师并不把恶仅仅理解为外在违法或明显失德，而是从贪、嗔、痴、慢、疑等烦恼根源处观察道德问题。若内心偏邪不加防护，即使外在行为尚未越界，也已经为后续失范埋下因缘。

印光大师对“存诚”的强调，与其净土修持中的“诚敬”观密切相关。他认为学佛必须以至诚恭敬为入手，若心不诚、行不实，即使形式上诵经念佛，也难以获得真实利益。此处的“诚”既是儒家意义上的心口如一，也是佛教意义上的不欺自心。它要求修行者在无人处仍能检点念头，在利益诱惑中仍能守住底线，在人际交往中不以虚伪、谄曲和欺瞒取胜。由“存诚”而生出的道德力量，不是外在压力，而是内在觉照。

“闲邪存诚”还与现代诚信建设具有相通处。诚信失守往往并不始于重大违法，而始于微细的自欺、妄语、轻诺、推责和侥幸。印光大师从因果角度提醒人，一言一行、一念一心皆有后果，这种观念有助于把外在规范转化为内心警觉。在市场活动、网络交往、公共服务、寺院管理和教育实践中，制度当然不可缺少，但制度若不能唤起人的自我约束，执行成本便会不断升高。“存诚”提供的是一种前法律、前制度的道德基础。

需要指出的是，“闲邪存诚”不应被解释为抽象的心灵鸡汤。它有清楚的修行方法支撑：持戒以防非，念佛以摄心，读经闻法以明理，忏悔改过以清净身心，随缘行善以增长善根。这些方法使“诚”不再只是价值口号，而成为可训练、可反省、可持续的修身工夫。

（三）因果、净土与世出世间贯通

印光大师之所以反复强调“敦伦尽分，闲邪存诚”，还因为这一命题位于世间伦理与出世解脱之间。净土法门以信愿念佛、求生西方为宗旨，但印光大师从不允许学人以“求生净土”为理由忽略现世责任。他指出，修出世法之前，须先“以行世善”^[6]。这意味着世善不是净土修行之外的附属物，而是净土资粮的重要组成部分。若念佛人口称佛名，却不能断恶修善、不能尽伦常本分，其念佛便与信愿行的整体结构相脱节。

因果观在此处发挥关键作用。因果不是恐吓性的报应叙事，而是解释身心行为后果的佛教伦理原则。一个人的言行会塑造习惯，习惯会塑造人格，人格又会影响家庭、僧团和社会关系。印光大师以因果教育人，正是为了使人理解“修行不是离开行为后果的空想”。这种义理对于当代德治有特殊意义：德治若只依赖宣传而缺乏内在信念，容易停留在口号；若能通过因果观、责任观和诚敬观建立自我约束，才能使道德要求进入人的日常选择。

从佛教中国化角度看，印光大师的思想体现了“以佛摄儒、以儒显佛”的实践路径。他不把儒家伦常与佛教解脱对立起来，而是把家庭伦理、社会责任、净土信仰和菩萨行愿贯通为一个修行整体。田湖对印光法师“菩萨道”思想的研究指出，印光思想中包含生存关怀、出生关怀与临终关怀等内容，说明其净土思想并非只面向临终往生，而贯穿现实人生的多个层面^[7]。

三、法治视域下的责任转化

（一）传统“分”与现代权利义务结构

在现代法治语境中，“敦伦尽分”首先可以转化为对权利义务结构的理解。传统“分”强调人在具体身份中的本分，现代法律则以平等主体、权利义务和法律责任为基础来规范社会关系。二者不能简单等同，但可以形成解释上的互补。法律明确行为边界和责任后果，伦理则培养人愿意守法、愿意负责、愿意尊重他人的内在动机。

以家庭关系为例，《中华人民共和国民法典》明确规定自然人民事权利能力平等，也对婚姻家庭、继

承、监护等关系作出制度安排^[8]。现代家庭法不以父权等级为基础，而以人格平等、权利义务和家庭成员保护为原则。因而，传统“父子”“夫妇”伦理在当代不能照搬为单向服从，而应转化为平等关系中的互相尊重、照护责任与家庭义务。印光大师强调孝亲、夫妇和睦、父母教养、子女感恩，其可取处正是责任意识，而不是等级秩序。

在公共生活中，“敦伦尽分”也可转化为公民责任。现代公民不仅享有宪法和法律确认的权利，也承担遵守宪法法律、维护公共秩序、尊重他人权利等义务^[9]。印光大师所谓“尽分”，若放入现代语境，不是要求人服从某种封建身份，而是提醒人不要把自由理解为不负责任。权利意识若缺少义务意识，社会关系容易陷入彼此索取；义务意识若脱离权利保障，又可能退回压抑个体的旧伦理。因此，本文主张以现代平等原则重释“尽分”，使其服务于责任伦理，而不是重建等级伦理。

（二）家庭、职业与公共生活中的规则意识

“敦伦尽分”对于法治建设的意义，主要体现在规则意识与责任意识的培育上。法律可以规定最低行为底线，但许多社会关系需要比法律更细致的道德自觉来维系。家庭关系、职业协作、寺院共住、学校教育、社区互助等领域，若只有权利主张而缺少本分承担，矛盾会持续增加。印光大师强调在各自身份中尽责，恰可为这些领域提供伦理提醒^[10]。

在家庭生活中，这一思想要求成员承担照护、沟通与互敬责任。现代家庭矛盾往往不是没有法律可依，而是成员在日常互动中缺少耐心、感恩和边界意识。“敦伦尽分”提示人从自身角色出发，先检点自己是否尽到应尽责任，再讨论他人是否亏欠。这样的伦理取向并不否定依法维权，而是使维权不落入纯粹对抗。

在职业生活中，“尽分”可理解为敬业、诚信和责任完成。无论是僧人、教师、学生、寺院管理者，还是普通社会职业者，都有与身份相应的规范。若一个人以信仰之名逃避本职、以修行之名轻忽规则，就违背了印光大师思想的本义。真正的净土修行应当使人更可靠、更守信、更有耐心，而不是使人脱离现实秩序^[11]。

在公共生活中，“敦伦尽分”可以帮助个体理解个人行为与社会秩序之间的联系。遵守交通规则、维护公共卫生、尊重网络秩序、依法参与宗教活动、依法管理寺院事务，均属于当代语境下的“尽分”^[12]。这些行为看似普通，却决定了社会信任能否形成。法治不是只在法庭和执法机关中存在，也存在于每个人对规则边界的日常尊重中。

（三）需要警惕：传统伦理不能替代现代法治

必须明确，“敦伦尽分”不能替代现代法治。传统伦理有其生成背景，其中部分表达与现代平等、权利保障和程序正义存在张力。若不加辨析地把“君臣”“父子”“夫妇”等传统结构直接纳入现代治理，容易掩盖权利保护、性别平等、儿童权益、劳动权益等现代法治问题。因此，本文所说“当代转化”，不是复古，也不是把法律道德化，而是在现代法治框架内吸收其责任意识和自律精神。

这种边界意识尤为重要。法治以成文规范、程序保障和国家强制力为基础；德治以价值引导、道德感化和内在自觉为基础。印光大师思想可以为德治提供心性资源，也可以为法治提供伦理支撑，但不能把宗教伦理直接置于法律之上。宗教界在弘扬传统伦理时，更应尊重国家法律、公共秩序和公民权利^[13]。只有在法治框架内阐释传统思想，传统伦理才可能真正进入现代社会，而不致引发误读。

四、德治视域下的道德自律

（一）“闲邪”作为内在止恶机制

德治并不是以道德替代法律,而是通过价值引导使人主动向善、主动守法、主动节制欲望。“闲邪”在此具有独特意义。它不是简单地谴责恶行,而是要求人在恶行发生之前识别偏邪之念。许多失范行为在法律上显现时,往往已经历长期的心理积累:贪利、嫉妒、怨恨、轻慢、虚荣、侥幸,都会逐渐削弱人的底线意识。印光大师从心念处下手,正是要在行为越界之前建立防护^[14]。

这种止恶机制可以用于解释当代道德问题。网络暴力、虚假宣传、商业欺诈、学术不端、寺院管理中的失信行为,表面表现不同,内在往往都与“邪念未闲”有关:为了利益牺牲诚信,为了流量牺牲真实,为了便利牺牲规则,为了情绪宣泄牺牲慈悲。若只在行为发生后惩戒,固然必要,却不能完全解决问题;若能在教育、修行和日常制度中培养“防非止恶”的习惯,德治才有内在基础。

佛教戒律的功能也在这里得到体现。戒不是束缚,而是保护。它通过行为规范帮助人防止烦恼扩大,使人不因一念放逸而损害自己 and 他人。将“闲邪”放入当代佛教教育中,应当强调其现实可操作性:言语上不妄语、不恶口;财物上不贪取、不侵占;网络上不造谣、不攻击;宗教活动中不借佛敛财、不制造神秘化恐吓。这些都是“闲邪”的现代实践。

(二)“存诚”与诚信建设

“存诚”是印光大师思想进入当代德治的关键概念。诚信建设不仅需要制度约束,也需要人格养成。一个社会如果普遍缺乏诚实守信,法律执行成本会显著上升;反之,若多数人能守信重诺,法律制度便能在更低成本下运行。社会主义核心价值观个人层面强调“诚信”,这一要求与“存诚”之间具有可沟通的价值基础^[15]。

“存诚”首先要求自我不欺。学佛人最容易出现的偏差,是言说高远而行为平常处失守。口中讲慈悲,遇事却刻薄;口中讲因果,利益面前却侥幸;口中讲净土,日常却不尽责任。印光大师强调诚敬,就是要破除这种表里不一。诚不是姿态,也不是语言修饰,而是内心、语言、行为之间保持一致。

在社会层面,“存诚”可以转化为诚信文化建设。学校教育中的诚信考试,企业经营中的诚信履约,寺院管理中的财务透明,公益活动中的信息公开,网络传播中的真实负责,都需要“存诚”作为内在品格。这里的“存诚”不等于宗教化管理社会,而是借由传统佛教伦理提供一种可理解、可实践的诚信语言。

(三)德法互补:外在规范与内在教化

坚持法治与德治相结合,是中国社会治理的重要命题。相关理论研究指出,法治与德治并非简单并列,而是在治理结构中发挥不同功能:法治定边界,德治润人心;法治保障底线,德治提升境界;法治处理显性冲突,德治预防隐性失范^[16]。印光大师“敦伦尽分,闲邪存诚”思想恰好提供了观察这一关系的宗教伦理样本。

从法治角度看,“敦伦尽分”强调责任边界,使人知道自己应当承担什么;从德治角度看,“闲邪存诚”强调内在自律,使人愿意主动承担责任。二者合在一起,形成“心性—行为—秩序”的连续结构:心性正,则行为稳;行为稳,则关系和;关系和,则秩序安。这样的结构并不神秘,它说明社会治理不能只关注制度外壳,也必须重视人的德性基础。

不过,德治必须防止泛化。若把所有问题都归结为道德问题,可能忽视制度缺陷;若把宗教修养直接转化为公共政策,也可能造成边界不清。因此,比较稳妥的路径是:由法治明确底线,由德治培育自觉,由宗教伦理提供自我修养与利他实践的资源。印光大师思想应在这一分工中发挥作用,而不是替代任何一方^[17]。

五、佛教中国化语境中的实践路径

（一）融入佛教院校德育与僧才培养

佛教院校是培养青年僧才的重要场域。将“敦伦尽分，闲邪存诚”融入佛教院校教育，不能停留在标语层面，而应进入课程、共住、威仪、劳动、法务、社会服务等具体环节。对学僧而言，“敦伦尽分”首先是尊师重道、珍惜学缘、勤学经典、遵守院规、承担常住事务；“闲邪存诚”则要求在学习与修行中保持真实，不以虚名欺众，不以聪明掩饰懈怠，不以口头佛法代替身心训练^[18]。

在课程建设上，可将印光大师伦理思想与净土学、戒律学、佛教中国化、宗教政策法规、佛教教育等课程结合。讲印光大师，不应只讲净土宗地位和祖师生平，还要讲他如何处理佛法与做人、出世与入世、信愿念佛与因果伦理之间的关系。这样的教学能帮助学僧理解，佛教中国化不是外在口号，而是佛教在中国社会中长期调适、转化和承担责任的过程。

在道风建设上，这一思想可以转化为可执行要求：以“尽分”规范学修秩序，以“存诚”纠正形式主义，以“闲邪”防止网络失范、名利心和享乐化倾向，以“敦伦”培养感恩、恭敬与共住伦理。佛教院校若能把这些内容落实到日常考核、谈心指导、导师制度和实践课程中，就能减少空泛说教，使祖师思想进入僧才培养的实际结构。

（二）融入寺院弘法与信众教育

寺院弘法面对的信众群体复杂，既有长期修学者，也有初入佛门者；既有关注生命安顿者，也有关注家庭、事业和心理压力者。印光大师思想的优势在于语言平实、入手亲切、指向明确。寺院讲解“敦伦尽分，闲邪存诚”，应避免把它讲成保守的伦常训诫，而要从佛教因果、净土修持和现实责任三个层面加以阐释。

对普通信众而言，“敦伦尽分”可引导其在家庭中孝亲敬老、夫妻互敬、教育子女、和睦邻里；在职业中诚信工作、守法经营、尽职尽责；在社会中参与善行、尊重秩序、维护公共利益。对念佛人而言，这些不是念佛之外的俗事，而是念佛资粮。若离开做人根本而追求感应，便容易偏离正信正行^[19]。

“闲邪存诚”则可以用于信众教育中的自我反省。寺院可通过讲座、读书会、念佛共修、戒律学习等方式，引导信众观察自己的言语、消费、网络行为和人际关系。特别是在互联网环境下，佛教信众更应避免传播未经核实的信息，避免借佛教名义制造恐慌、神秘化和利益诱导。诚实、谨慎、平和、负责，本身就是当代佛教徒的修行威仪。

（三）融入家庭伦理、社区服务与社会教化

印光大师思想的社会转化，最终要落到生活共同体。家庭是“敦伦尽分”的首要场域。孝亲、敬老、夫妻互相成就、亲子沟通、家风建设，均可成为当代阐释的重点。这里要避免简单重复传统家训，而要结合现代家庭结构变化，强调平等、尊重、责任和陪伴。传统“孝”在今天不应被解释为单向服从，而应转化为对生命来源的感恩、对长辈的照护、对家庭成员人格的尊重^[20]。

社区和社会服务层面，可以把“尽分”转化为志愿服务、邻里互助、助老助困、文明劝导、环境保护和生命关怀。佛教团体参与公益时，应坚持依法依规、量力而行、公开透明，不以公益之名进行不当宣传，也不以慈善替代专业服务。印光大师强调诸恶莫作、众善奉行，这为佛教界开展社会服务提供了伦理动机，但具体实践仍须符合现代法律、公共管理和专业伦理。

文化传播层面，可通过讲经、展览、文章、课程、短视频等形式介绍印光大师思想。但传播不能追求表面流量。若将“敦伦尽分，闲邪存诚”简化为几句口号，就无法呈现其思想深度；若以夸张故事替代义理分析，也会削弱学术可信度。较好的方式，是用平实案例说明责任、诚信、因果、念佛、修身之间

的内在关系,使公众看到传统佛教伦理并不远离现代生活^[21]。

六、结语

印光大师“敦伦尽分,闲邪存诚”思想的当代价值,不能仅从传统伦理复兴的角度理解,也不能简单纳入法治或德治的某一概念之中。它的核心意义在于:以“敦伦尽分”使人在具体关系中承担责任,以“闲邪存诚”使人在内心层面建立自律,以因果观和净土修持使道德实践获得宗教深度。这一思想既面对现实人生,又导向出世解脱;既重视家庭与社会责任,又不丧失佛教修行本怀。

在当代法治语境下,“敦伦尽分”可以转化为规则意识、责任意识和权利义务意识的伦理支撑,但它不能替代法律,也不能恢复传统等级秩序^[22]。在当代德治语境下,“闲邪存诚”可以转化为诚信建设、道德自律和心性教化的思想资源,但它也不能脱离制度保障而单独承担治理功能。比较稳妥的理解是:法治提供外在边界,德治涵养内在自觉,佛教伦理则以修身工夫连接二者。

面向佛教中国化实践,这一思想尤其适合进入佛教院校德育、寺院弘法、信众教育和社会服务。它提醒当代佛教界:弘法不能只讲玄理,修行不能只重形式,社会服务不能脱离正信,佛教中国化也不能停留于概念表达。只有把责任、本分、诚信、因果和念佛修持落实到日常生活,印光大师思想才能从文献中的祖师开示,转化为新时代佛教健康传承与社会和合的真实力量。

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] 释印光.增广印光法师文钞:卷二[M].苏州:灵岩山寺,1991:90.
- [2] 释印光.印光法师文钞三编:卷二[M].苏州:灵岩山寺,1991:488.
- [3] 中华人民共和国宪法(2018年修正)[Z].国家法律法规数据库,2018;中华人民共和国民法典[Z].国家法律法规数据库,2020;中共中央,国务院.新时代公民道德建设实施纲要[Z].2019.
- [4] 王卓.家庭、命运、解脱:印光大师居士教育思想及其现代价值[J].普陀学刊,2023(2):75-92.
- [5] 释印光.印光法师文钞续编:卷上[M].苏州:灵岩山寺,1991:74.
- [6] 释印光.印光法师文钞续编:卷上[M].苏州:灵岩山寺,1991:70.
- [7] 田湖.论印光法师的“菩萨道”思想[J].中国佛学,2020(2):169-190.
- [8] 中华人民共和国民法典[Z].国家法律法规数据库,2020.
- [9] 中华人民共和国宪法(2018年修正)[Z].国家法律法规数据库,2018.
- [10] 纪华传,李继武.印光法师与近代净土宗[J].人文杂志,2019(11):108-114.
- [11] 李佳琳.《朱子家训》德育思想及其当代价值研究[J].开封文化艺术职业学院学报,2021,41(6):19-21.
- [12] 朱昭平.“中国化”语境中佛教“正命”论的新阐释[J].华夏文化,2023(1):13-15.
- [13] 邓多文,李思佳.马克思人民主权思想的理论建构及其当代价值[J].重庆社会科学,2024(2):55-67.
- [14] 许冰倩.儒道社会治理思想比较及其当代价值研究[J].哲学进展,2023,12(10):2084-2088.
- [15] 社会主义核心价值观基本内容释义[EB/OL].人民网理论频道,2014.
- [16] 蔡宝刚.习近平法治思想中的法治和德治相结合理论[J].政法论坛,2024(3):3-15;全国哲学社会科学工作委员会.法治与德治相结合的现代意蕴[Z].2019-10-11.
- [17] 温金玉.中国佛教协会七十年的制度建设与制度创新[J].佛学研究,2023(1):1-15.

- [18] 李春燕, 孙文祥, 康硕. 传统家训文化融入高校思想政治教育探索 [J]. 知与行, 2023(4):5-11.
- [19] 哈龙. “奋斗幸福观”的显著特点及文化渊源 [J]. 中文科技期刊数据库 (文摘版) 社会科学, 2024(6): 194-197.
- [20] 王昱, 孟雷. 论时代楷模对当代大学生的教育意义 [J]. 河北画报, 2022(16):219-221.
- [21] 孙书文. 中华传统政治智慧的当代价值与现实启示 [J]. 山东师范大学学报, 2020, 65 (6):118-133.
- [22] 赵泽堃, 王琳. 新时代大学生法治观教育问题与对策探析 [J]. 大学 (思政教研), 2023 (9):120-124.

平等与利他的双重维度 ——墨家兼爱与佛教大悲思想比较研究

释海承 释庆缘 释能诚 释计然 释妙空

(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: 墨家兼爱与佛教大悲皆以普遍之爱突破差序结构, 但不宜笼统以“博爱”视之。本文提炼“平等”与“利他”双重维度为分析框架, 分别梳理兼爱“破差等之别—交相利—天志保障”与大悲“无缘自体—拔苦与乐—空性根据”的义理结构, 进而辨明关键差异: 兼爱之平等是以天志为依的外在功利平等, 利他取对待互利结构, 动力为外律赏罚; 大悲之平等是以缘起性空为本的内在本体平等, 利他求三轮体空之无所得施, 动力为内发菩提心。二者形近而神异、异质而互补, 可为当代公益慈善伦理与人类命运共同体理念提供双重本土思想资源。

关键词: 兼爱; 大悲; 平等; 利他; 墨家; 佛教伦理

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i3.1447>

一、引言

爱如何越出血缘亲情的边界而及于陌生人乃至万物, 是一切伦理体系都无法回避的根本难题。差序之爱固然合乎人之常情, 却也因其内在的亲疏序列而难以为普遍正义提供稳固的根基; 普遍之爱固然崇高, 却又每每被诘问为悖逆人情、流于空想。如何在“合人情”与“致广大”之间寻得理路, 构成了中国古代伦理思想最具张力的探索方向。在这一探索中, 先秦墨家以“兼爱”、大乘佛教以“慈悲”, 分别给出了两种最富突破性的回答。二者虽分属不同的文明谱系与时代语境——一为战国乱世中救弊扶危的显学, 一为印度传入而后中国化的宗教哲学——却共享一个鲜明的理论姿态: 以爱的周遍性冲决以亲疏远近为骨架的差序伦理。正因如此, 墨家兼爱与佛教慈悲的比较, 长期是中国伦理思想研究中一个反复被触及却仍可深掘的议题。

二、国内外文献研究意义

(一) 墨家兼爱思想研究意义

在传统解读中, “兼爱”常被等同于“爱无差等”, 并以此与儒家仁爱的差序格局形成对照。然而, 新近研究对此提出了多重修正。“张万强通过对《墨子》诸篇的文本细读指出,^[1]《墨子》原文中并无

“爱无差等”一语,《兼爱》《天志》《大取》《小取》等篇所论之兼爱实具交互性、普遍性与相若性三重面向,以“爱无差等”简单界说会窄化其丰富内涵。“吕维奇更进一步,从《墨经》的范畴结构入手,论证“差等”本属伦列与义务范畴,^[2]与“爱”不在同一逻辑层级,因此兼爱既非“有差等”亦非“无差等”,而应理解为爱之“非差等性”;将“爱”与“义”混为一谈,是对墨家范畴结构的根本误解。“林雄洲则提出“无私却有差之遍爱”的新解,认为兼爱与儒家仁爱的根本区别不在于关爱的分量或次序上有无差等,而在于是否立基于“亲亲”、是否蕴含私爱之倾向。^[3]在此基础上,“武云提出了更具整合性的调和之说:兼爱在“不可亏害任何人”的底线意义上确实坚持人与人之间的“爱无差等”,否定了特殊性人际之爱在道德上的绝对至上性;而在满足此底线的前提下,又积极肯定“爱有差等”,从而达成二者的内在统一。^[4]“杨武金则从逻辑学的角度切入,指出孟子以“无父”讥讽兼爱在逻辑上实为片面歪曲,兼爱所反对的是自私自利之“别”,而非亲亲之情本身。^[5]”

除对“差等”问题的辨析外,学者们还从兼爱的义理结构、制度保障与思想史定位等角度加以拓展。“高深、王德龙揭示了“天志”在兼爱中的双重功能——兼爱是对天志、明鬼的顺应,天既是兼爱的逻辑起点,又是其超越世俗之爱的力量源泉。^[6]”“何静系统梳理了兼爱的内涵特征与理论框架,指出“尚同”“尚贤”为其制度路径,“非攻”“节用”为其具体方法。^[7]”“胡垚则从墨家思想前后期的嬗变切入,揭示后期墨家从重“信”之感召转向重“理”之论证,从切实可行性与人类一体性角度论证兼爱的当行性,凸显出明确的“共同体”意识。^[8]”“金生亮将兼爱阐释为一种以群众立场为底色的古典共同富裕构想,“有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人”的表述,体现了在体力、财货、知识三层面对弱者施以扶助的分配指向。^[9]”“陈东利则揭示了兼爱在公益慈善伦理上的当代意蕴,强调“兼相爱”必须落实到实实在在的互帮互助之“利”上,具有制度设计上的现实品格。^[10]”

综上,墨家兼爱研究已从简单的“平等之爱”判断走向精细的范畴分析与多层次义理建构,但对兼爱与异质思想传统——尤其是佛教——之间的系统比较,则尚未充分展开。

(二) 佛教慈悲思想研究意义

佛教慈悲思想的研究,近年来呈现出从世间的伦理情感向超越的自体智慧深入推进的趋势,尤以空性视域下的慈悲阐释最具理论深度。

“刘小兵系统论述了“毕竟空”视域下的佛教慈悲观,指出佛教慈悲不止于世间的同情怜悯,而是与‘毕竟空’相应的超越性大慈大悲。^[11]”他从无性、无相、无我、无常四个维度加以阐释:无性与无相揭示万物的缘起性与平等性,为慈悲奠定本体论的理论基础;无常与无我揭示众生的生存现状,反映慈悲的现实需要。这一分析框架将慈悲的平等性牢固地根植于缘起观照之上,超越了世间的取相分别与二元对立。“彭瑞花则从戒律学的角度论证了慈悲在佛教实践体系中的核心地位:菩萨戒以拔众生苦、与众生乐为制戒宗旨,三聚净戒之止恶、修善、度众生无不以慈悲为本质,从而将慈悲精神以戒律的强制形式固定下来。^[12]”

在经典研究方面,“杨野以《法华经》为中心,系统梳理了法华慈悲思想中以“一佛乘”之方便引导众生开示悟入佛之知见的义理结构。^[13]”“张毓霞进一步从诸法实相的角度阐释法华慈悲,揭示其以缘起性空为内在依据、以“圆融三谛”统摄其间,使慈悲既不失超越的清静广大,又不离入世的善巧方便。^[14]”“黄佳则聚焦于作为慈悲实践首要法门的布施,指出布施居六波罗蜜之首,是大乘空性实相哲学践行菩萨行的内在要求,其修行由小范围渐次推扩,以“大心、净心”达到“无不愿舍、无不能舍”,最终成就“自度度他”。^[15]”

上述研究从本体论、戒律学、经典诠释与实践法门等多维度揭示了佛教慈悲思想的深层结构,尤其

是“悲智双运”的内在逻辑。然而，这些研究多集中于佛教内部义理的阐发，较少将其置于跨传统的比较视域中加以考察。

（三）跨学派的伦理比较研究

在跨学派的比较研究领域，学者们主要围绕儒佛、儒墨两组关系展开，而墨家与佛教的直接对勘则相对稀缺。

“霍进凤从施与对象、立论基础、践行要求与终极目标四个方面，^[16]”系统比较了孔孟仁爱与佛教慈悲的异同，指出前者为有差别的爱而后者为无差别的平等之爱：孔孟仁爱的施与由亲及疏、由近及远，以血缘伦理为基础，践行上重在推扩；佛教慈悲则不分亲疏贵贱，以缘起性空为本体依据，践行上重在有智。该研究还指出，孔孟仁爱的举措主要集中于世间法，而佛教慈悲则兼备世间法与出世间法。这一比较框架为本文提供了方法论上的重要参照。“周莉莉、袁玖林则从伦理样态的角度，论述了仁爱与兼爱的差异，指出墨家兼爱以人格神之为道德依据，带有功利主义色彩，是从“天下之利”出发反推的平等规范。^[17]”

墨家与当代思想的对话方面，“武灿营揭示了墨家“兼爱”与人类命运共同体理念之间的内在关联，认为二者在主旨上一脉相承、彼此相契，墨家兼爱可为后者提供深厚的本土思想根基。^[18]”

（四）既有研究的不足与本文的切入点

综观上述三方面成果，可作如下判断：第一，墨家兼爱研究与佛教慈悲研究各自深耕已久，形成了较为成熟的义理分析范式；第二，跨学派比较已提供了方法上的先例，但主要以儒佛、儒墨为对话轴心；第三，墨家与佛教之间的直接对勘相对薄弱，即便有所触及，也往往以单一“爱”概念笼统比较，缺乏将二者置于同等分析维度下的精细化框架。正是基于这一学术现状，本文尝试提炼“平等”与“利他”双重维度作为比较标尺，分别勘定兼爱与大悲的义理构造，辨其同异，进而申其当代意义，以期弥补既有研究的不足。

墨家兼爱与佛教慈悲的比较研究，是中国伦理思想史领域一个长期被关注却又尚未充分展开的议题。围绕这一议题，学界的既有积累大致可分为三个相互关联的板块：一是墨家兼爱思想本身的专题研究，二是佛教慈悲思想的哲学阐释，三是跨学派的伦理比较研究。三者在各自轨道上均已取得可观进展，但以墨家与佛教为对象的直接对勘仍相对薄弱，为本文留下了可深掘的学术空间。

三、平等与利他：一个比较的双重维度框架

在进入文本之前，须先说明本文为何以“平等”与“利他”而非单一的“爱”为比较的标尺。“爱”是一个内涵高度弹性的语词，其指涉可由情感之同情，延展至态度之尊重，再至行为之给予；径直比较“兼爱”与“慈悲”，极易因取义层次的游移而流于印象式的“相似”或“相异”。将“爱”分解为可分别考察的两个维度，则能使比较获得可操作的分析刻度：前者考其“广度”——爱及于谁、是否破除差序，后者考其“力度”——爱止于何处、是否兑现为实利。二维交织，方能完整刻画一种“爱”学说的伦理形态。

（一）平等维度：爱的普遍性与差等之破

所谓平等维度，指爱之施与是否、以及在何种意义上突破亲疏、贵贱、敌我所构成的差序结构。须强调的是，“破差等”并非简单地否定亲情，而是不以亲疏远近作为爱之有无、爱之多寡的最终尺度。墨家兼爱正是基于现实社会中人与人不平等的关系，转而寻求建构人与人之间平等互利的关系，其矛头所向是自私自利之“别”而非亲亲之情本身，故孟子讥其“无父”在逻辑上实为片面歪曲。佛教则将“平等”列为其核心观念之一，与缘起、因果、慈悲、中道、圆融并举，使爱的平等不只是态度上的一视同

仁，更有本体论的根据。两家在“破差等”上的姿态相近，但“平等”所依据的理据——一为外在天志，一为内在空性——却迥然有别，这恰是后文辨异的关键。

（二）利他维度：爱的实践指向与受用结构

所谓利他维度，指爱是否必须落实为对他者实存利益的给予，以及这种给予呈何种受用结构。爱若仅停于情感之“愿”而无济物之“行”，则其伦理品格尚未完成；唯当它转化为使他者离苦、得乐、得利的实际作为，利他才告成立。墨家以“交相利”为兼爱的落实，断言“兼而爱之”必“从而利之”；佛教以“拔苦与乐”为慈悲的兑现，以布施列六度之首。二者皆斩截地拒绝把爱悬置为空洞的心理状态，这是其共通的实践品格。然而，利他之“受用结构”——究竟是施受相报的对待性互利，还是不住施相的无所得施与——二者同样大相径庭，此点亦留待第四章详辨。

四、墨家兼爱的双重维度

兼爱在《墨子》中绝非单纯的情感命题，而是一套兼具平等诉求与利他实践、并以外在权威为保障的系统性救世方案。墨子针对春秋战国之际“诸侯相攻、家室相篡、人与人相贼”的乱局，提出兼爱以为对治；其立论既诊断乱之所由（“皆起不相爱”），又给出爱之所归（“兼相爱、交相利”）。以下依平等、利他、保障三层，勘其义理结构。

（一）破差等之别：兼爱的平等维度

兼爱的平等维度，集中表现为“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”与“爱人若爱其身”。其锋芒所指，是以自我与本群为中心、视他人他群为外的“别”。值得注意的是，学界对其“平等”性质已有精细辨正，远非“平均之爱”一语可了。其一，依《墨经》文本，“差等”本属伦列与义务范畴，与“爱”不在同一层级，故兼爱当理解为爱之“非差等性”，即就“爱”而言既非“有差等”亦非“无差等”，混“爱”与“义”为一谈乃是对墨家范畴结构的误解。其二，有论者主张兼爱原是一种基于“义”的“无私却有差之遍爱”，其与儒家仁爱之别不在关爱的分量或次序上有无差等，而在是否立足于“亲亲”、是否蕴含私爱之倾向。其三，更有调和之说指出，兼爱在“不可亏害任何人”的底线意义上确实坚持人与人之间的“爱无差等”，否定了特殊性人际之爱在道德上的绝对至上性，而在满足此底线的前提下又积极肯定“爱有差等”，从而达成二者的内在统一。三说取径不同，却共同指向一个结论：兼爱之“平等”，是一种以“不亏人”为底线、以周遍无遗为指向的平等，它消解的是私己性的差序优先权，而非抹平一切亲疏的机械均等。

（二）交相利之实：兼爱的利他维度

兼爱的利他维度，凝结于“兼相爱，交相利”一语。墨家从不把爱悬置为口头与情感，而坚持“兼而爱之”必“从而利之”——爱必须体现在实实在在的互帮互助之“利”上，对处于困境者要做到“饥则食之，寒则衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之”，使“老而无妻子者有所侍养以终其寿，幼弱孤童之无父母者有所放依以长其身”。这一利他还有清晰的分配指向：“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”，即在体力、财货、知识三个层面对弱者施以扶助，其实质是一种以人民群众立场为底色的古典共同富裕构想。由此可见，兼爱之利他，落点在可计量、可操作的“利”，且呈“我利人、人亦利我”的对待互利结构——爱与利彼此回环，社会因之而趋于均平。

（三）天志与尚同：双重维度的外在保障

兼爱的平等与利他何以可能维系而不致沦为空言？墨家不诉诸内在心性，而诉诸外在权威。“天志”既是兼爱的逻辑起点，又是其力量源泉——兼爱是对“天志”“明鬼”的顺应，是超越以自我为中心之世俗之爱的圣洁、无私之爱；天兼有天下而爱之利之，人法天而兼爱，遂使兼爱获得超越人意的正当性。在

此信念之上，墨家又以“尚同”“尚贤”为实施路径、以“非攻”“节用”为具体方法，使兼爱由抽象理念落为可层层推行的制度安排。这意味着，兼爱的双重维度并非仅靠个体自觉的道德自律，而是由人格神之天的赏罚与社会政治制度的强制共同托底——这一“外在保障”的特征，正是后文判其为“外律驱动”的文本依据。

五、佛教大悲的双重维度

大悲在大乘佛教中，既是对众生平等的本体观照，又是拔济众苦的实践法门，且以般若智慧为其内在根据。佛家有“慈能与乐、悲能拔苦”之分而合称慈悲，又以“无缘大慈、同体大悲^[19]”标其极致。下文同样依平等、利他、根据三层展开，以与第二章逐节对勘。

（一）无缘大慈、同体大悲：大悲的平等维度

大悲的平等维度，集中表述为“无缘大慈、同体大悲”。慈悲不依对象之亲疏、善恶、恩怨而有所拣择，“无缘”正意味着无所攀缘、无所分别，“同体”则意味着视众生与己为一体而非二。这一无分别并非情感上的勉强拉平，而有深刻的本体根据：与“毕竟空”相应的大慈大悲，可从无性、无相、无我、无常四维加以理解，其中无性、无相揭示万物的缘起性与平等性，从而为慈悲奠定理论基础，无常、无我则揭示众生的生存现状，反映慈悲的现实需要。慈悲心也因此被尊为中国佛教之根本精神，菩萨戒即以拔众生苦、与众生乐为制戒宗旨，三聚净戒之止恶、修善、度众生无不以此为本质，将慈悲精神以戒律的强制形式固定下来。可见大悲之平等，是建立在“诸法本空、众生平等”之本体洞见上的平等，而非仅出于推己及人的情感扩充——它不是“我应当平等地对待你”，而是“自他之分本不可得”。

（二）拔苦与乐、自度度他：大悲的利他维度

大悲的利他维度，落实为“拔苦与乐”的菩萨行，而其最典型、最基础的法门是布施。布施意为给出、付出、舍弃，居六波罗蜜之首，既是大乘“空性实相”哲学践行“菩萨行”的内在要求，也是佛教伦理实践的首要法门；其修行由小范围渐次推扩，以“大心、净心”做到“无不愿舍、无不能舍”，层层趋向佛道，最终成就“自度度他”。尤须注意的是，布施之利他绝不止于物质的给予，更含“灭除烦恼、增长智慧、圆满解脱”的究竟利益，且对内能提升个人修养，对外能增进家庭和谐、促进社会安定。故大悲之利他兼摄世间法与出世间法，其终极指向是众生的彻底离苦，而非仅一时一事之济乏。

（三）空性与方便：双重维度的智慧根据

大悲之所以能既平等又利他，而不堕于滥施之爱见或执取之我相，端赖般若智慧为其眼目。慈悲须以“空”为眼，唯其证空，方能不住于相而作无所得之行，否则慈悲易退转为有所贪着的“爱见大悲”。同时，慈悲又以“方便”为手——方便法正是以大慈悲为内在动力的智慧施設：《法华经》以火宅喻长者以三车诱子出险、以穷子喻长者以除粪渐摄、以药草喻一云所雨而各得滋长，示佛以“一佛乘”之方便引导众生开、示、悟、入佛之知见。法华之慈悲以缘起性空、诸法实相为内在依据，“圆融三谛”统摄其间，使慈悲既不失其超越的清静广大，又不离其入世的善巧方便。由此，大悲的双重维度乃由“悲—智”双运而非外在权威所维系——这与兼爱“天志尚同”之外在保障恰成对照。

六、兼爱与大悲的同异之辨

经由前两章的并置可见，兼爱与大悲在“以普遍之爱破差序、以实际利他兑现爱”的表层结构上高度相似——皆反对私己性的差等优先，皆要求爱必落实为对他者的实际饶益。然而，相似不等于相同。一旦深入平等之依据、利他之结构与维系之动力三层，二者的异质性便清晰显现。本章即依此三辨，逐层勘其神异。

（一）平等维度之辨：功利平等与本体平等

二者皆求“平等之爱”，但平等所立之据截然不同。墨家兼爱以人格神形象的主宰之天为道德依据，将兼爱视为外在于心、有利于人的后天的平等之爱，带有鲜明的功利主义色彩；它从“天下之利”出发反推爱当周遍，平等是为实现普遍互利而设定的规范要求。佛教大悲之平等则内在地奠基于缘起性空——因诸法无自性、无定相，能所、自他的分别本不究竟，平等遂非态度上的应然设定，而是实相本然的呈露。故前者可谓“功利的平等”，后者可谓“本体的平等”：一在人际利害关系的横向拉平，一在自他能所分别的纵向消解。前者之平等可被追问“为何要平等”（答曰：为天下之利），后者之平等则取消了追问的前提（自他本不二，何须更求平等）。

（二）利他维度之辨：对待之利与无所得之施

二者皆以实际利他兑现爱，但受用结构相异。交相利重“报”与“互”，其典型表述是“爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之”，爱、利与受报构成一个对待性的、可期待的循环，墨家正是借此回应“兼爱何以可行”之诘难——利他终将利己，故兼爱非徒劳。而大乘布施虽亦言福报，却以“三轮体空”为极致，要求施者不住于施者、受者、所施物三相，乃至以“无不能舍”放下对果报的执取，指向施受双泯的无所得之施。一者在对待回环中成就互利的社会之善，一者在无住无得中成就解脱的出世之善；这恰与前人指出的“孔孟仁爱重在能推、佛教慈悲重在有智，前者举措集中于世间法、后者兼备世间法与出世间法”的判分在结构上彼此呼应。

（三）动力机制之辨：外律驱动与内发驱动

二者维系其爱的力量来源亦判然有别。墨家以天志之赏罚、明鬼之威慑、尚同之制度为外在约束：其前期重“信”之感召，借天的绝对威慑与自身行为的感召劝人兼爱；后期墨家则重“理”之论证，从切实可行性以及个人与人类一体的角度论证兼爱的当行性，凸显“共同体”意识。然无论重信抑或重理，兼爱终究需借助超越权威或制度逻辑的外力方能推动。佛教大悲则以菩提心与同体感为内在自发之力，由般若智慧照见诸法实相，悲心自然涌现而无待外在赏罚的牵引。可以说，兼爱是“由外而内”的规范驱动，大悲是“由内而外”的觉悟驱动；前者长于制度的可操作性与社会的可推行性，后者长于道德动机的纯粹性与稳固性。

七、双重维度的当代伦理意义

双重维度的辨析不止于思想史的清理，更可转化为当代伦理建设的资源。值得强调的是，恰因兼爱与大悲在平等与利他上的“异质”，二者才具有真正的“互补性”——若全然相同，则取一即足；唯其神异，方能彼此补正。这正是其当代价值的根脉所在。

（一）公益慈善伦理的传统资源

就公益慈善伦理而言，兼爱“交相利”提供了一套可操作的互助—分配理路，强调“兼相爱”不能停留在口头与感情上而须体现在“利”上，要通过实实在在的互帮互助、对弱势者的切实救助来落实，具有制度设计上的现实品格。大悲“无所得之施”则提供了去功利化的纯粹动机，以“三轮体空”矫治慈善活动中易生的施恩心、交换心与功德计较。二者一重可操作性、一重动机之纯，恰可互纠其偏：以兼爱之“实”充实大悲之“愿”，使悲心不流于空泛；以大悲之“空”澄汰兼爱之“利”，使互助不堕于交易。如此，传统资源便可为当代公益慈善提供“既有力推行、又不失其纯”的双重支撑。

（二）人类命运共同体的精神同调

就更宏阔的视野而言，墨家后学已凸显出以“人类整体”为内核的共同体意识，其“兼爱”在主旨上与人类命运共同体理念一脉相承、彼此相契，可为后者提供深厚的本土思想根基。佛教“同体大悲”

则从存在论层面为“命运与共”提供了更深的本体表述——众生既以缘起而相依，则一身之安危实系于全体之安危。二者一从社会关系立论、一从存在本体立论，恰好构成本土思想接榫现代全球伦理的双重支点：前者言“应当如何共”，后者言“何以本来共”。

结语

以“平等”与“利他”双重维度为框架重审墨家兼爱与佛教大悲，可得一总判断：二者形近而神异、异质而互补。

形近，在于皆以普遍之爱破差序、以实际利他兑现爱，共同批判私己性的差序优先权。神异，在于平等之依据一为天志功利的、一为空性本体的；利他之结构一为交相利的对待回环、一为三轮体空的无所得施；维系之动力一为外律赏罚驱动、一为内发菩提驱动。正因异质，兼爱之长在制度可操作性与社会可推行性，大悲之长在动机纯粹性与道德稳固性，二者恰可互纠其偏：以兼爱之“实”充实大悲之“愿”，以慈悲之“空”澄汰兼爱之“利”，为当代公益慈善伦理与人类命运共同体理念提供双重本土思想资源。

本文仅就义理层面立论，二者在制度史、传播史及各自内部宗派差异等维度的比较，尚待后续专题研究的展开。

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] 鸠摩罗什译. 妙法莲华经 [M]. 大正藏, 第 09 册, 东京: 大藏经刊行会, 1924-1935.
- [2] 黄佳. 佛教的布施思想研究 [D]. 重庆: 西南大学, 2019:13.14.15.
- [3] 杨野. 《法华经》慈悲思想研究 [D]. 长春: 吉林大学, 2020:11-13.15.17
- [4] 张万强. “兼爱”只是“爱无差等”吗? ——墨家“兼爱”说新论 [J]. 甘肃理论学刊, 2022(6): 70-79.
- [5] 刘小兵. 毕竟空视域下的佛教慈悲观 [J]. 宗教学研究, 2021(3): 117-121.
- [6] 霍进凤. 孔孟仁爱和佛教慈悲之比较及其现实意义 [J]. 江南大学学报(人文社会科学版), 2019(6): 65-72.
- [7] 吕维奇. 基于《墨经》论墨家之“爱”的非差等性——爱非“有差等”非“无差等” [J]. 枣庄学院学报, 2025(6): 1-11.
- [8] 林雄洲. 为墨家“兼爱”正名——论“兼爱”之为“无私有差”而非“爱无差等” [J]. 哲学动态, 2024(5): 63-73.
- [9] 武云. “爱无差等”与“爱有差等”的统一：重释墨家“兼爱” [J]. 湖北大学学报(哲学社会科学版), 2024(4): 32-39.
- [10] 陈东利. 墨家“兼爱”观的公益慈善伦理意蕴 [J]. 伦理学研究, 2024(2): 59-64.
- [11] 金生亮. “兼爱”：一种古典的共同富裕理论 [J]. 玉林师范学院学报, 2024(1): 108-115.
- [12] 高深, 王德龙. 《墨子》“兼爱”要义析论 [J]. 枣庄学院学报, 2024(6): 23-31.
- [13] 何静. “兼爱”思想的内涵特征、理论框架与局限性 [J]. 汉字文化, 2024(20): 193-195.
- [14] 彭瑞花. 菩萨戒与佛教慈悲思想研究 [J]. 世界宗教研究, 2020(2): 77-83.
- [15] 张毓霞. 浅析法华慈悲思想——从诸法实相的角度 [J]. 西部学刊, 2022(1): 138-141.
- [16] 周莉莉, 袁玖林. 从仁爱与兼爱思想看先秦时期的伦理样态 [J]. 开封文化艺术职业学院学报,

- 2023(6) : 6-10. 问问他们报关行信息, 让供应商授权他们报关行
- [17] 胡焱. 前后期墨家“兼爱”理论嬗变及其“共同体”意识的凸显 [J]. 江淮论坛, 2025(2) : 56-62.
- [18] 武灿营. 人类命运共同体理念对墨家“兼爱”思想的传承与借鉴 [J]. 枣庄学院学报, 2023(3) : 73-78.
- [19] 杨武金. 墨家的兼爱论及其与儒家的论争的逻辑问题 [J]. 鹿城学刊, 2022(4) : 1-4.

新时代佛教中国化背景下寺院管理的创新路径研究

圣朗 法禅 常智 能诚 庆缘

(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: 新时代佛教中国化, 乃是系统推进我国宗教中国化进程中一个不可或缺的重要实践维度。寺院管理作为佛教自我治理之核心环节, 其创新路径究竟如何展开, 直接关系到佛教中国化能否真正落地生根。本文以汉传、藏传、南传三大语系佛教寺院管理创新的实践为考察对象, 梳理其现状, 分析理念滞后、人才短缺、创新实践落地难等共性困境及各语系所面临的个性困境, 进而从理念、制度、服务三个维度提出寺院管理创新的可行路径, 以期为推进新时代佛教中国化提供些许理论参考与实践借鉴。

关键词: 新时代佛教中国化; 寺院管理; 三大语系; 创新路径

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i3.1438>

一、引言

(一) 研究背景与研究意义

佛教自两汉之际传入中土, 迄今已逾两千年。在这漫长的岁月里, 它不断与中华文化相融相化, 从最初的“方外之宾”逐渐成为中国传统文化的有机组成部分。进入新时代, 佛教如何继续沿着中国化的方向健康传承, 如何在当代社会发挥积极作用, 已成为佛教界和学术界共同关注的重大课题。

党的十八大以来, 以习近平同志为核心的党中央从坚持和发展中国特色社会主义的战略高度, 系统推进我国宗教中国化。2025 年 9 月, 中共中央政治局就系统推进我国宗教中国化进行第二十二次集体学习, 习近平总书记强调要“支持引导宗教界在教义教规、管理制度、礼仪习俗、行为规范等方面体现中国特色、适应时代要求, 提高自我教育、自我管理、自我约束水平”。这一重要论述, 为新时代佛教中国化指明了方向。与此相应, 中国佛教协会相继出台《关于推进新时代佛教中国化的意见》以及《坚持佛教中国化方向五年工作规划纲要(2019—2023)》等文件, 为寺院管理改革提供了明确的政策指引^{[6][7]}。

我们不妨先看一组数字: 目前全国佛教寺院约有 3.35 万座, 教职人员约 22.2 万人, 其中汉传佛教寺院 2.8 万余座, 藏传佛教寺院 3800 余座, 南传佛教寺院 1700 余座^[10]。如此庞大的宗教活动场所体系, 其所面临的挑战也是前所未有的——世俗化的冲击、数字化转型的浪潮、多语系寺院发展不均衡的现实, 无不要求寺院管理必须与时俱进、勇于创新。可以说, 寺院管理创新的必要性, 已是不言而喻。

本研究在理论层面, 旨在丰富新时代佛教中国化与寺院管理创新的相关研究, 完善多语系寺院管理

对比研究；在实践层面，则期望为汉传、藏传、南传寺院管理创新提供可资借鉴的参考路径，助力佛教更好发挥其社会价值。

（二）国内外研究现状

国内学者对寺院管理创新的研究，近年来已取得不少成果。圣凯围绕新时代佛教中国化与寺院管理创新，基于“六大建设”理念对寺院管理改革进行了系统研究^[1]；谢热、才项多杰以青海藏传佛教寺院“共同管理、协助管理、自助管理”三种模式为例，探讨了藏传佛教寺院管理的创新实践^{[2][5]}；郑筱筠从佛教中国化视角出发，对中国三大语系佛教寺院管理创新的差异性与统一性进行了富有洞见的分析^[3]。然而，平心而论，现有研究仍存在一些不足：多语系对比研究尚不够深入，南传佛教寺院管理创新的研究相对薄弱，部分创新路径还停留在理论层面，缺乏实践的检验和验证。本研究正是试图以此为切入点，尝试构建一个覆盖三大语系的寺院管理创新分析框架。

国外学者关于佛教寺院管理的研究，近年来也开始关注数字化管理和宗教组织治理等议题。不过，由于宗教文化背景的差异，国外研究的结论未必能直接适用于中国语境。因此，本研究的切入点，便是立足中国实际，从三大语系的比较中寻找具有中国特色的寺院管理创新之路。

（三）研究方法与研究思路

本文综合运用文献研究法、案例分析法与比较研究法。在文献方面，重点梳理核心参考文献及政策文件；在案例方面，结合浙江汉传佛教“智治”实践、青海藏传佛教寺院管理模式等典型案例^{[4][2]}；在比较方面，则对比分析汉传、藏传、南传寺院管理创新的差异性与统一性^[3]。

研究思路遵循“提出问题—分析问题—解决问题”的逻辑：首先阐明新时代佛教中国化对寺院管理的新要求，继而分析三大语系寺院管理创新的现状与困境，最后提出针对性的管理创新路径并作出结论与展望。

（四）研究创新点与不足

本文的创新之处在于聚焦三大语系寺院管理创新的对比分析，结合数字化、法治化等时代元素，提出贴合新时代要求的创新路径，并试图补充南传寺院管理创新研究的某些空白^[3]。当然，受限于调研条件，部分案例数据不够全面，对管理创新路径的实践可行性验证也有所不足，这是本文的客观局限，有待后续研究加以弥补。

二、相关概念与理论基础

（一）核心概念界定

新时代佛教中国化，是指在保持佛教基本信仰、核心教义的前提下，促进教义教规、管理制度、礼仪习俗、行为规范等方面体现中国特色、适应时代要求，使佛教成为同中华优秀传统文化相融合、与社会主义社会相适应的宗教[7]。《坚持佛教中国化方向五年规划纲要（2019—2023）》对此有更为具体的阐述：“新时代坚持佛教中国化方向，就是以社会主义核心价值观为引领，弘扬中华民族优良传统，培育践行团结进步、和平宽容等理念”^[6]。我们不妨说，佛教中国化不是一个已经完成的历史，而是一个伴随着时代进步而不断深化、不断展开的进程。

寺院管理创新，其内涵涵盖理念创新、制度创新、服务创新三个维度^[1]。理念创新，指的是寺院管理思想的现代化转型；制度创新，涉及僧团管理、财务管理、民主管理等长效机制的完善；服务创新，则包括数字化赋能、慈善服务、文化服务等方面的积极探索。

三大语系寺院，即汉传佛教寺院、藏传佛教寺院和南传佛教寺院。三者由于历史传统、文化背景和社会环境的差异，其管理模式在组织架构、治理方式等方面存在显著差异，而这种差异恰恰是我们进行

比较研究的价值所在^[3]。

（二）理论基础

本研究以宗教治理理论、人间佛教理论与文化传承理论为支撑。

宗教治理理论，为寺院管理的法治化、规范化提供了理论依据。正如有学者所指出的，宗教事务治理作为国家治理体系的重要组成部分，其法治化是当下宗教事务治理的实践要求和未来走向^{[8][2]}。

人间佛教理论，则为寺院管理理念创新、服务创新提供了核心指引。圣凯在《人间佛教的组织与管理》一书中，系统阐述了人间佛教与寺院制度建设的关联，为我们理解当代寺院管理提供了重要的思想资源^[4]。

文化传承理论，支撑寺院在管理创新中实现佛教文化的保护与传承。寺院不仅是宗教活动的场所，更是文化传承的重要载体。如何在创新中守护传统，在变革中赓续文脉，是寺院管理必须认真对待的问题。

三、新时代佛教中国化背景下三大语系寺院管理创新的现状分析

（一）汉传佛教寺院管理创新现状

汉传佛教寺院的管理创新，近些年来可谓亮点纷呈。其中最引人注目的，莫过于“智慧寺院”建设的蓬勃开展。

以浙江佛教“智治”实践为代表，杭州灵隐寺自2016年起导入ISO9001国际质量管理体系，将传统佛教丛林机制与现代管理理念有机相融，探索推进适合当今传统佛教寺院现代化管理模式^[9]。灵隐寺还通过建设寺院数据库、优化寺院事务、提升寺院管理服务水平，形成了以数字赋能为核心的综合管理机制。据释光泉法师介绍，“灵隐寺在ISO9001质量管理体系基础上，结合汉传佛教丛林要求，建设寺院数据库、优化寺院事务、提升寺院管理服务水平，通过数据算法分析，形成寺院以数字赋能为核心的综合管理机制”^[9]。

在制度规范方面，广州市佛教协会的创新实践也颇有可述之处。该协会制定了《佛教活动场所法治化管理一揽子清单》，系统梳理涵盖场所登记、制度建设、宗教活动、民主管理组织、财务资产等11项核心管理模块和60项具体事务的法制清单，并配套开发数字化管理小程序，形成了“线上数据留痕+线下专业指导”的协同管理体系^[11]。这种做法，既体现了法治精神，又兼顾了寺院实际，可谓因地制宜、因寺施策。

在人间佛教理念的引领下，越来越多的汉传寺院将服务社会作为管理创新的重要方向。上海玉佛禅寺探索的“文化型佛寺的都市发展模式”、普陀山佛教协会按照“集体领导、民主决策、规范管理”原则对全山实行“三统一”管理，都是值得关注的实践探索。可以说，汉传佛教寺院在理念上践行人间佛教，在制度上推动禅宗清规现代转型，在服务上开展数字化赋能，正朝着更加开放、规范、高效的方向迈进。

（二）藏传佛教寺院管理创新现状

藏传佛教寺院管理创新最显著的成就，当推依法治理的制度化建设。青海省探索形成的“共同管理、协助管理、自助管理”三种模式，在实践中不断优化完善，已成为藏传佛教寺院管理的一张“青海名片”^[2]。

在法治化建设方面，青海省稳步推进各自治州藏传佛教事务条例的修订工作。目前，已完成了玉树、海南、黄南三个自治州的条例修订，力争在本届内实现六个自治州全覆盖^[8]。这一举措，体现了“用法律规范政府管理宗教事务的行为，用法律调节涉及宗教的各种社会关系”的治理理念。

在寺院内部治理层面，拉卜楞寺堪称典范。该寺以“以戒摄僧”和“以律治教”为管理核心，通过

戒律的内规范和寺院的外规范相结合,有效管理寺院僧人^[1]。正如尕藏加洋在其博士论文中所言:“戒律的严谨持守不仅需要自我的检视,还要时时受到他人的监督,特别是作为僧伽的一份子,更以僧团和合为己任。”^[13]拉卜楞寺优良的学风和严谨的持戒精神,是寺院外规范与僧人内规范相结合的结果,对当代藏传佛教寺院管理具有重要的参考价值。

此外,青海省还实施了寺院基础设施建设、宗教教职人员社会保障、宗教教职人员危房改造、寺院文物本体建筑抢救性保护、寺院危殿堂维修加固、寺院公共服务建设等“六大工程”,把民生工程和公共服务延伸到全省各宗教领域。这些措施得到了宗教界和广大信教群众的一致拥护和广泛好评^[8]。

(三) 南传佛教寺院管理创新现状

南传佛教寺院管理创新,虽然在整体上不如汉传和藏传那样引人注目,但也在制度建设方面取得了重要进展。

西双版纳州佛教协会制定出台了《南传佛教僧人管理办法》和《南传佛教住持任职办法》,并成立南传佛教教风委员会,引导教职人员践行“政治上靠得住、宗教上有造诣、品德上能服众、关键时起作用”的四条标准,加强僧才培养^[6]。

2024年2月,西双版纳州举行了南传佛教中国化实践基地授牌仪式,西双版纳总佛寺、洼庄德(景洪市大金塔寺)等12个宗教活动场所被命名为“南传佛教中国化实践基地”^[6]。这些实践基地不仅发挥僧才培养平台作用,还依托智库加强南传佛教历史研究,推动解决南传佛教中国化面临的现实问题。

在服务社会方面,南传佛教界积极搭建“佛光之家”“青年志愿者服务队”等公益平台,开展医疗救助、救灾扶贫、环境保护等社会服务。这些举措体现了南传佛教在传承中探索管理创新的努力,也展现了佛教慈悲济世的当代价值。

(四) 三大语系寺院管理创新的共性与差异性

综观三大语系寺院管理创新的实践,我们可以发现一些共同的趋向:它们均以新时代佛教中国化为导向,注重管理的法治化、规范化,聚焦文化遗产与社会服务^[3]。在管理理念上,都注重民主管理、依法管理的现代治理理念;在制度建设上,都着力完善各类规章制度,使寺院管理有章可循。

然而,差异也同样明显。汉传佛教侧重于数字化赋能与传统清规的现代转型,在“智慧寺院”建设方面走在前列^[12];藏传佛教聚焦协同治理模式优化与法治化建设,在依法规范管理方面形成了较为系统的制度体系;南传佛教则更侧重于文化遗产与僧才培育,在管理创新的系统性和深度上仍有提升空间^[3]。

这种差异,既与各语系寺院的历史传统和现实处境有关,也与不同地区的经济社会发展水平相关。但我们不必将其视为优劣之分,而应看作是多样性中的统一、差异中的互补。

四、新时代佛教中国化背景下寺院管理创新面临的困境

(一) 共性困境

其一,管理理念滞后。部分寺院仍沿用传统的管理模式,将寺院管理局限在维护宗教活动的狭小范围内,未能充分认识新时代对寺院管理的全面要求。诚如何方耀所指出的,当前寺院管理存在“旁骛太多,掣肘丛生,随意宽严,本末倒置,考核失据”等弊端^[11]。这种理念上的滞后,使得许多寺院难以适应佛教中国化的时代需求。

其二,创新人才短缺。僧团人才培养不足,兼具宗教素养与现代管理能力的“双通型”人才极为稀缺。赵朴初先生在《中国佛教协会四十年》报告中早就强调:“自身建设的关键在于培养佛教人才,提高四众素质。”^[14]然而,时至今日,人才培养体系尚不完善,人才供需矛盾依然突出^[1]。正如圣凯所言,佛教人才的培养“需要传统丛林教育与现代学院教育的有机融合”^[4],但这在实践中仍面临诸多困难。

其三,创新实践落地难。部分创新路径停留在理论层面,缺乏具体的实施细则与保障机制。理论构想固然美好,但若不能转化为可操作的管理规范,终究只是空中楼阁。实践验证不足,也导致好的创新经验难以推广^{[11][2]}。

(二) 个性困境

汉传佛教寺院面临的主要困境,一是数字化管理水平不均衡。大型寺院与普通寺院之间的数字化建设差距明显,许多中小寺院尚不具备数字化的基础条件。二是商业开发与宗教本真的平衡难度较大。如何在坚持非商业化原则的前提下合理利用资源服务社会,仍是一个亟待破解的难题^{[9][11]}。

藏传佛教寺院的困境在于,部分地区管理模式适配性不足,传统宗教制度与现代法治体系之间的融合有待深化^[15]。正如研究者所指出的,在藏传佛教事务条例修订过程中,部分内容与上位法不一致不协调的问题需要继续解决^[8]。如何在尊重传统的同时推进法治化,是一个需要谨慎处理的课题。

南传佛教寺院的困境更为突出:管理创新力度相对不足,“有寺无僧”现象在部分地区较为严重,宗教的社会功能面临弱化风险。相比汉传和藏传,南传佛教寺院管理的学术研究和实践探索都较为薄弱^[3]。这种薄弱,既有历史的原因,也有现实的制约。

五、新时代佛教中国化背景下寺院管理的创新路径

(一) 理念创新: 锚定新时代佛教中国化核心导向

理念是行动的先导。寺院管理创新的首要任务,便是在理念上实现突破与更新。

首先,要深化践行人间佛教理念。太虚大师当年倡导“人生佛教”,其本意便是“并非教人离开人类去做神做鬼,或皆出家到寺院山林里去做和尚的佛教,乃是以佛教的道理来改良社会,使人类进步,把世界改善的佛教”^[4]。今天的人间佛教,更应推动寺院管理与社会发展同向同行。正如圣凯所言,“新时代佛教中国化可以理解为佛教的‘现代化’,这是佛教变与不变辩证统一的过程”^[1]。寺院管理应将服务信教群众、服务社会发展的理念贯穿于管理始终,使佛教成为建设社会主义现代化强国的积极力量^[16]。

其次,要全面强化法治理念。寺院管理层和教职人员应主动学习《宗教事务条例》及相关法规规章,依法管理寺院事务。对于藏传佛教寺院而言,要依据《藏传佛教寺庙管理办法》及各自治州藏传佛教事务条例,推动管理活动全面纳入法治轨道^[8]。所谓“国法大于教规”,不是一句空话,而应成为每一位教职人员的自觉认知。

再次,要树立协同共治理念。汉传、藏传、南传寺院应加强交流合作,在差异中寻求共识,在互动中共享经验,促进寺院管理水平的整体提升^[3]。三大语系同属中国佛教,本是同根生,更应相扶持。通过定期举办三大语系寺院管理交流会、组织跨语系参访学习等方式,可以互相借鉴、取长补短。

(二) 制度创新: 完善寺院管理的长效机制

汉传佛教寺院应着力推动禅宗清规的现代转型。在继承传统清规精神内核的基础上,根据现代寺院管理的实际需要,完善僧团管理、财务管理、人事管理等方面的制度建设。广州市佛教协会编制的涵盖60项具体事务的法治清单,便是制度创新的有益探索^[11]。灵隐寺“厘清职责,修定制度”“加强人力资源管理”“健全组织管理”“完善财务管理”等一系列做法,也为其他寺院提供了可资借鉴的经验^[9]。

藏传佛教寺院应持续优化青海“三种管理模式”,健全协同治理机制。在保持传统寺院制度的合理因素的同时,推动民主管理委员会的制度化、规范化运行^[2]。各自治州应继续推进藏传佛教事务条例的修订工作,实现依法治理的全覆盖^[8]。在具体操作层面,可以借鉴拉卜楞寺“戒与规的统一”经验,将戒律的内在约束与寺规的外在规范有机结合^[13]。

南传佛教寺院应立足自身文化特色,完善僧人管理和文化传承相关制度。在《南传佛教僧人管理办

法》等已有制度的基础上,进一步加强教风建设,规范宗教活动管理,探索健康传承的可持续模式^[6]。实践基地建设为制度创新的检验提供了平台,应充分发挥其“试验田”作用。

(三) 服务创新: 提升寺院的社会服务能力

数字化赋能是提升寺院服务能力的重要方向。在灵隐寺等大型寺院的示范带动下,中小寺院可以因地制宜推进数字化建设,从信众管理、法物流通、线上学修等基础环节入手,逐步构建与现代生活节奏相适应的服务模式^[9]。灵隐寺“修行要传统化,管理要现代化”的理念,值得深思和借鉴。

慈善服务的深化是发挥佛教社会功能的重要途径。寺院应依托已有慈善组织和平台,进一步拓展社会服务的广度和深度,在乡村振兴、公益助学、生态保护、应急救助等领域发挥积极作用。赵朴初先生当年倡导“农禅并重”的优良传统,今天则可以转化为“服务社会、利益众生”的当代实践^[14]。

文化服务创新同样不可或缺。寺院应挖掘佛教文化的深厚内涵,推动佛教文化与非遗保护、文旅融合协同发展,使寺院成为展示中华优秀传统文化的重要窗口^[11]。在这方面,杭州灵隐寺的“文化引领、文化兴教”理念、重庆华岩寺的佛教博物馆建设等,都值得借鉴。

(四) 保障措施: 为管理创新提供有力支撑

人才保障是寺院管理创新的基础。应加快构建系统化的僧团培养体系,重点培养兼具宗教素养与现代管理能力的“双通型”人才。正如中国佛教协会第九届理事会工作报告所指出的,“人才建设是佛教自身建设的关键,是坚持佛教中国化方向、推动佛教事业健康发展的千秋大计”^[10]。西双版纳南传佛教实践基地的建立,正是聚焦“双通型”人才培养的具体举措^[6]。在人才培养模式上,应探索传统丛林教育与现代学院教育优势互补的培养途径,实现“学修一体化,学僧生活丛林化”^[14]。

政策保障是管理创新的制度支撑。各级政府宗教事务部门应继续完善相关法规规章,各级佛教协会应加强对寺院管理创新的引导与支持,确保管理创新政策在基层落地见效^{[8][10]}。《宗教活动场所管理办法》的施行,为寺院管理的制度化、规范化提供了新的法律依据,应认真学习贯彻落实。

实践保障是管理创新落地的关键环节。应加强对寺院管理创新实践的跟踪调研与案例研究,在总结成功经验的基础上优化创新路径^{[2][11]}。理论来源于实践,又必须回到实践中去接受检验。只有经过实践验证的创新路径,才是真正可行的路径。

六、结论与展望

(一) 研究结论

新时代佛教中国化背景下,中国三大语系佛教寺院的治理创新呈现出各具特色的实践图谱:汉传佛教聚焦数字化转型与传统清规的现代重塑,在“智治”方面取得了显著成效;藏传佛教着力推进法治化建设,以“三种管理模式”为支撑构建依法治理体系;南传佛教立足自身文化传统,以制度完善和僧才培育为突破口探索健康传承路径。三者虽因历史文化传统与地域特点而存在差异,但在理念创新、制度完善、服务社会等维度上表现出共同的趋向^{[3][2][6]}。

然而,寺院管理创新仍面临理念滞后、人才短缺、创新实践落地难等共性困境,以及数字化发展不均衡、制度适配性不足、管理创新力度薄弱等个性困境^{[11][12]}。破解这些困境,需要在理念上坚持以人间佛教和法治精神为引领,在制度上构建分类施策、梯次推进的长效机制,在服务上以数字化和慈善化为抓手拓展寺院社会功能,同时夯实人才建设、政策供给和实践验证三大保障^{[4][9][10]}。

寺院管理创新,说到底,是佛教在新时代实现自我革新、自我完善的必由之路。它关系到佛教能否与社会主义社会相适应,关系到佛教的优良传统能否薪火相传、生生不息。唯有多方协同、分类施策,方能实现中国佛教治理体系的全面提升。

（二）研究展望

本研究只是一个初步的尝试,还有许多未尽之处。后续研究可扩大调研范围,选取更多不同地区、不同类型的寺院案例,对本文提出的创新路径进行实践验证与修正完善。可进一步深入研究数字化、智能化对寺院管理创新的影响,探索人工智能、大数据在寺院管理各环节的深度融合^[9]。同时,应加强三大语系寺院管理创新的深度对比,在共性中提炼规律,在差异中寻求互补,构建更加系统完备的寺院管理创新理论体系^[3]。

最后,借用赵朴初先生的一句话来收束全文:“当今中国的佛教适逢大好机遇。”^[14]只要我们把握机遇、勇于创新,中国佛教一定能够在新时代焕发出更加夺目的光彩。

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] 圣凯. 新时代佛教中国化与寺院管理创新——基于“六大建设”的实践路径[J]. 世界宗教研究, 2022(01): 12-20.
- [2] 谢热, 才项多杰. 藏传佛教寺院管理创新实践——以青海“三种管理模式”为例[J]. 青海社会科学, 2023(02): 156-163.
- [3] 郑筱筠. 中国三大语系佛教寺院管理创新的差异性与统一性——基于佛教中国化视角[J]. 中国宗教, 2025(01): 68-70.
- [4] 圣凯. 人间佛教的组织与管理[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2020.
- [5] 陈玮, 谢热等. 藏传佛教寺院管理创新研究——青海实践与经验[M]. 西宁: 青海人民出版社, 2023.
- [6] 中国佛教协会. 坚持佛教中国化方向五年工作规划纲要(2019-2023)[Z]. 2019.
- [7] 中国佛教协会. 关于推进新时代佛教中国化的意见[Z]. 2023.
- [8] 兰措卓玛. 宗教事务治理法治化的青海实践及启示[J]. 青海社会道慈科学, 2021(05): 148-153.
- [9] 释光泉. 在戒律清规的框架下, 探索适合当今寺院现代化管理的模式[J]. 法音, 2023(06): 15-18.
- [10] 释演觉. 坚持佛教中国化方向 推动佛教事业健康发展——中国佛教协会第九届理事会工作报告[J]. 法音, 2020(30): 4-12.
- [11] 何方耀. 都市佛教寺庙社会功能和社会角色定位浅析——以广东佛教界的实践活动为中心[J]. 广东省社会主义学院学报, 2012(02): 57-64.
- [12] 释道慈. 推进教风建设根本任务 肩负弘法利生责任担当[J]. 法音, 2020(22): 4-6.
- [13] 尕藏加洋. 拉卜楞寺律仪制度研究[D]. 成都: 西南民族大学, 2022.
- [14] 赵朴初. 中国佛教协会四十年——在中国佛教协会第六届全国代表会议上的报告[J]. 法音, 1993(06): 2-9.
- [15] 国家宗教事务局. 藏传佛教寺庙管理办法[Z]. 2024.
- [16] 国家宗教事务局. 宗教活动场所管理办法[Z]. 2023.

浅论中国净土思想义理的变迁与融合

释恒昆 释庆缘 释能诚 释妙空 释佛莲

(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: 中国净土宗的发展, 是不断吸纳诸宗义理、重构判教体系、适配本土文化的佛教中国化动态过程。本文以信仰建构、修行范式、世俗伦理为核心框架, 系统梳理净土思想自印度传入后, 历经隋唐立宗、明清诸宗融合、近代伦理转型的完整变迁脉络。重点剖析智顗天台净土义理、善导判教立宗思想、明末禅净合流及印光大师儒佛融合思想, 厘清其在保有“易行道”简易特质的基础上, 持续深化义理、融合文化、对接世俗伦理的发展逻辑。千年以来, 净土思想从单一的出世往生信仰, 发展为修行实践与人间关怀兼具的成熟思想体系, 其迭代演进是适配不同时代语境的主动调适, 而非简单的思想叠加。梳理其融合变迁规律, 能够为佛教中国化研究与净土思想当代价值挖掘提供理论参考。

关键词: 净土宗; 印光大师; 智顗; 净土伦理; 教判思想; 禅净融合; 佛教中国化

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i3.1469>

一、绪论

(一) 问题的提出与研究意义

净土宗是中国流传最广、信众基础最深厚的佛教宗派, 其思想体系历经佛经汉译、历代高僧阐释创新与时代调适, 逐步完成本土化建构。本文核心研究议题为: 印度净土思想传入中土后, 如何经由历代高僧重构改造, 突破原生理论局限, 形成兼具独立性与包容性、兼容多宗义理的本土宗派体系, 厘清净土思想中国化进程中义理转型、范式重构与文化适配的核心本质。

当前学界净土宗研究多聚焦单一祖师、单一义理维度, 缺乏对整体演进脉络与内在逻辑的系统性梳理。方广钊梳理早期净土祖师思想差异, 指出慧远侧重禅修念佛、昙鸾奠基他力本愿、道绰划分难易二道, 后世祖师均在前人基础上迭代发展^[1]。傅坤^[2]、王伟^[3]等学者亦证实净土宗具备深厚哲学内核, 并非浅层民间信仰。整体来看, 现有研究对净土义理整体演变逻辑的整合分析仍有短板, 本文以宏观思想史视角纵向梳理脉络、横向对比诸家差异, 可有效弥补研究空白。

现实层面, 系统梳理净土思想尤其是印光大师儒佛融合、入世修行理念, 可为当代社会道德建设、个体精神安顿提供传统文化支撑。其倡导的因果敬畏、孝亲济世、务实修行等思想, 能够纾解现代人的精神焦虑与价值迷茫, 具备重要的现实借鉴价值。

（二）研究方法与结构安排

本文采用三种研究方法：其一，观念史研究法，纵向追踪“信愿行”“自力他力”“唯心净土”等核心概念的内涵迭代；其二，比较宗教学研究法，横向对比不同时代、宗派的净土阐释差异，辨析核心祖师的思想传承与分歧；其三，文史互证法，结合时代背景解读经典文献，规避片面推演，保障研究客观严谨。

全文采用“总述—分论—总结”学术框架：绪论阐明研究核心、现状与创新点；第一章梳理净土思想早期传译与奠基脉络；第二章探究隋唐至明末净土义理深化与诸宗融合进程；第三章剖析净土思想的世俗伦理转向与人间关怀内核；第四章阐释印光大师儒佛融通思想与时代价值；结语归纳演进逻辑与当代启示。

二、文献综述

（一）祖师个案研究概况

学界围绕净土核心祖师已形成丰硕研究成果。印光思想研究中，赵化雨阐释其儒佛融通特质，认为其构建了世出世间不二的净土思想体系^[4]；张敬川指出，终极生命关怀是印光净土思想核心，可为乱世众生提供身心安顿之道。智顗研究领域，高健论证其以天台“一念三千”理论夯实唯心净土本体根基，形成与善导实践净土互补的义理范式^[5]。

善导研究方面，周政^[6]、卞希东^[7]分别聚焦其判教正本清源价值与立宗定型地位，印证其凡夫本位、他力本愿的核心特质。明末祖师研究成果尤为丰富，王堃厘清莲池大师禅净并重的思想特色，打破禅净对立认知^[8]；翟江玲阐释藕益智旭“三学同源”理论，阐明其诸宗归净的思想体系^[9]。此外，学界对永觉元贤、彻悟大师的专项研究，完善了净土思想发展谱系，为本文研究提供充足支撑。

（二）宏观脉络与伦理研究现状

宏观研究层面，冯巧英梳理了净土宗从印度雏形到中国独立宗派的发展历程^[10]，赵佳旻、崔涛论证了道绰思想的承前启后价值^[11]，方广钊厘清了早期祖师的思想递进关系。但现有宏观研究对义理融合的内在逻辑挖掘较浅，仍存在较大研究空间。

净土伦理是近年研究热点，钱姝璇系统阐释了净土宗完整的伦理内核，打破重修行、轻伦理的研究局限^[12]；张有才证实净土宗具备成熟的孝亲、因果伦理体系，具有鲜明的世俗化特质^[13]。整体而言，当前宏观通论类研究多受限于篇幅，对义理细节、思想张力及宗派融合的内在逻辑挖掘不够深入，尤其现有研究尚未将智顗义理建构、善导立宗、印光伦理转型等纳入统一分析框架，这也为本文开展精细化、深层次的系统性研究预留了充足的学术空间，本文以此为创新点，完整还原净土思想本土化转型全过程。

三、源与流：中国净土宗思想的奠基与分流

（一）早期净土经论传译与义理雏形

汉魏佛经汉译浪潮奠定了中国净土思想根基。支娄迦谶译《般舟三昧经》、康僧铠译《无量寿经》、昙良耶舍译《观无量寿佛经》，构建起净土两大核心修行脉络，即自力禅定修证与弥陀本愿他力救度，为净土思想发展提供核心经典依据。

《无量寿经》以三大核心愿文，确立极乐世界殊胜安稳、凡夫可度、佛力加持的核心特质。^[14]《观无量寿佛经》提出“净业三福、九品往生”体系，融合世俗善业与出世修行，依据众生根器划分往生层级，彰显净土法门三根普被、利钝全收的包容性^[15]。

北魏昙鸾、唐代道绰推动净土思想初步本土化。昙鸾《往生论注》首创“难易二道”判释，确立净土他力修行的核心特质，契合末法众生根器浅薄的现实^[16]。道绰《安乐集》区分圣道门与净土门，提出

末法自力修行艰难、净土往生稳当的核心观点，承接昙鸾思想，为善导立宗筑牢理论基础。^[17]

（二）善导判教思想与净土宗宗派建构

善导大师被认为是净土宗制度化、体系化的核心奠基人。针对摄论师“别时意趣”的谬论，即念佛往生仅为方便教法、非真实果报，善导在《观无量寿佛经疏》中逐一驳斥，明确念佛往生真实可证，稳固了净土法门的正统地位。

修行层面，善导划分净土正行与杂行，确立称名念佛为契合弥陀本愿的正定之业^[18]。其教义立足末法凡夫本位，摒弃繁琐修行方式，以简易专一的称名念佛普度众生，破除修行壁垒，推动净土法门扎根民间，完成净土宗正式立宗定型。

（三）净土思想的早期多元分流

净土早期发展呈现多元共生格局。吉藏依托般若空性阐释净土义理，侧重义理思辨；善导立足凡夫解脱需求，侧重实操修行，二者形成互补。同时，天台宗早期融摄净土教义、禅宗初期疏离净土，为后世诸宗融合埋下伏笔。

四、理与心：净土思想的理论深化与宗派融合

（一）智顗天台圆教的净土义理升华

隋代智顗《净土十疑论》以天台圆教深化净土义理，弥补早期净土义理浅薄的短板。针对“菩萨应入世度生、不应求生净土”的质疑，其区分初心凡夫与久修菩萨：初心凡夫业重定浅，需先往生净土稳固道心，再入世度生；大菩萨定力深厚，可自在入世^[19]。同时总结五大修行不退因缘，全方位保障往生众生修行精进不退。

智顗以天台四教分判四层佛土，构建完备净土体系，打破大众对净土的浅层认知。其依托“一念三千”理论确立“唯心净土、自性弥陀”的本体内涵，实现外在极乐往生与内在心性修证的统一。智顗义理净土与善导实践净土互补共生，让净土法门兼具义理深度与实践广度。

（二）明末禅净合流的思想高峰

明末是诸宗融合的鼎盛时期，禅净合流成为主流。永觉元贤以“真寂”心性贯通禅净，批判明末狂禅执空废修的弊端，将禅门观心功夫融入念佛修行，实现禅净体用不二、修行合一。

莲池大师进一步完善禅净不二思想，以华严义理解读净土，主张参禅念佛同源、明心往生一体。^[20]其编纂《往生集》，收录大量往生实证案例，破除禅净对立偏见，确立禅净兼修的主流修行范式。

（三）藕益智旭“三学同源”的圆顿整合

藕益智旭是明末净土思想集大成者，其“三学同源”思想完成诸宗归净的理论闭环。《阿弥陀经要解》提出，弥陀名号统摄一切佛法，确立“信愿为体、持名为用”的核心逻辑，明确往生取决于信愿深浅，与根器优劣无关，极大拓宽了净土法门的普适性^[21]。

针对明末佛教修行乱象，藕益智旭构建“戒律为基、教观为径、净土为归”的完整体系，将戒定慧三学、诸宗义理统摄于净土法门之中，确立其圆顿终极地位，也为近代印光净土思想提供直接理论源头。

五、信与伦理：净土思想的人间关怀转向

（一）彻悟祖师对净土信仰的深化

清代彻悟祖师深耕禅门后专弘净土，立足末法众生困境，强化净土“以信为本”的核心特质。其总结十种净土正信，破除修行疑惑与懈怠，明确末法众生自力薄弱，唯有依托坚定信仰、专一念佛，方能稳当往生，进一步凸显净土易行道的核心优势。^[22]

（二）净土世俗伦理的核心架构

本土化进程中，净土宗突破纯粹出世局限，构建起因果报应、孝亲济世为核心的世俗伦理体系。因果法则是净土伦理根基，将深信因果纳入核心修行，使往生成为修善积德的必然结果，引导信众修行落地日常言行。

净土孝亲思想适配中国本土伦理，分为世俗与出世双重维度：世俗之孝恪守儒家伦常、赡养立身；出世之孝引导亲友修善念佛、解脱轮回。双重孝道调和佛儒差异，消解世出世对立，让净土修行深度融入民间生活，大幅提升其传播力与适配性。

（三）印光大师的净土伦理世俗转型

近代社会动荡、世风浮躁，印光大师适配时代与众生根器，推动净土思想完成伦理化、生活化转型。其融通儒佛，倡导“敦伦尽分、深信因果”，提出人道圆满方能成就道业，将孝亲尊师、修身安分等世俗伦常纳入净业资粮，同时坚守信愿持名、求生西方的出世核心。^[23]

印光大师打破世出世间二元壁垒，将深奥佛法转化为大众可践行的生活智慧，回应了佛教脱离现实的社会质疑，为乱世众生提供简易稳当的修行路径，实现净土思想从神圣修行理论向人间伦理实践的彻底转型。

六、返本开新：印光大师净土思想的时代价值

（一）儒佛互融的完整思想体系

印光大师的贡献，是构建了儒佛一体、世出世间不二的完整修行体系。世间层面，以儒家“敦伦尽分、闲邪存诚”为根基，将传统伦理转化为净业修行基础；出世间层面，承袭善导正统，坚守他力本愿、信愿往生核心，延续净土法门简易普度的特质。

其思想创新的核心，是实现儒佛无缝融合与世出世间统一，让儒家伦理成为净土修行根基、世俗修善成为往生资粮，使传统净土思想适配近代社会变革，焕发全新时代活力。

（二）适配现代社会的终极生命关怀

近代西学东渐冲击传统价值体系，社会大众普遍陷入信仰缺失、精神迷茫的困境。印光净土思想精准回应现代性精神危机，以因果法则重塑社会道德秩序，以净土信仰安顿个体身心，为众生提供超越生死烦恼的精神归宿。

这种思想调适是传统佛法的创造性转化，将小众宗教修行升级为普适性生命关怀体系，充分彰显了佛教中国化、时代化的生命力。

七、结论

梳理净土思想千年脉络，可总结出教判立宗—诸宗融合—伦理落地的三段式演进逻辑，其发展一脉相承、层层递进，无新旧思想对立。隋唐善导判教立宗，奠定凡夫本位、他力往生的核心根基；隋唐至明末，智顗深化义理、莲池与蕅益大师推动诸宗融合，完善理论体系；到近代印光大师融通儒佛，完成净土思想的人间伦理转型。

净土宗千年流传的核心特质有二：一是他力信仰与自力觉悟辩证统一，兼顾佛力加持与心性修证，兼具简易性与义理深度；二是出世信仰与入世担当有机融合，以求生净土为终极目标，以人间伦理实践为修行路径，是佛教中国化的成熟典范。

当代语境下，净土思想蕴含的因果伦理、孝亲济世、身心安顿等核心内涵，可为社会道德建设、个体精神滋养、佛教中国化实践提供重要支撑，推动传统净土智慧创新发展，持续彰显传统文化的当代

价值。

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] 方广钊. 略谈初期净土大师及净土宗的形成 [J]. 青海社会科学, 1981(04):92-96.
- [2] 傅坤. 善导净土思想的哲学探析 [D]. 西藏民族学院, 2008.
- [3] 王伟. 浅谈中国佛教的净土思想 [J]. 华夏文化, 2015(02):29-32.
- [4] 赵化雨. 印光大师净土思想研究 [D]. 苏州大学, 2020.
- [5] 高健. 智顗净土思想研究 [D]. 华侨大学, 2022.
- [6] 周政. 善导教判研究 [D]. 云南大学, 2017.
- [7] 卞希东. 论善导在净土宗发展中的贡献 [D]. 新疆师范大学, 2008.
- [8] 王堃. 净土宗八祖莲池大师及其思想特色 [J]. 法音, 2004(05):11-17.
- [9] 翟江玲. 藕益智旭“三学一源”净土思想探究 [D]. 南昌大学, 2009.
- [10] 冯巧英. 净土宗形成探源 [C]. 第三届两岸四地佛教学术研讨会论文集, 2009.
- [11] 赵佳旻, 崔涛. 道绰净土思想的承先启后理论特色简析 [J]. 社科纵横, 2016, 31(03):145-147.
- [12] 钱姝璇. 中国净土宗伦理思想研究 [M]. 社会科学文献出版社, 2021.
- [13] 张有才. 中国净土宗伦理思想研究 [D]. 东南大学, 2005.
- [14] [唐] 康僧铠译. 佛说无量寿经 [Z]. 大正藏第 12 册.
- [15] [刘宋] 畺良耶舍译. 佛说观无量寿佛经 [Z]. 大正藏第 12 册.
- [16] [北魏] 昙鸾. 往生论注 [Z]. 大正藏第 40 册.
- [17] [唐] 道绰. 安乐集 [Z]. 大正藏第 47 册.
- [18] [唐] 善导. 观无量寿佛经疏 [Z]. 大正藏第 37 册.
- [19] [隋] 智顗. 净土十疑论 [Z]. 大正藏第 47 册.
- [20] [明] 莲池. 佛说阿弥陀经疏钞 [Z]. 嘉兴藏第 33 册.
- [21] [明] 藕益智旭. 佛说阿弥陀经要解 [Z]. 大正藏第 37 册.
- [22] [清] 彻悟. 彻悟禅师语录 [Z]. 新纂续藏经第 62 册.
- [23] [民国] 印光. 印光大师文钞 (增广卷一) [M]. 灵岩山寺印行, 1935.

净土三大流派系列之印光大师与善导系的近现代复兴

释妙空 释常智 释庆缘 释能诚 释计然

(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: 净土宗近代转型中, 印光大师 (1862—1940) 以对善导系“绝对他力、持名专修”路线的全面回归与创造性发展, 成为核心分水岭。本文以善导“凡夫入报土”“正定业”“圣净二门判”为经, 以印光持名专修、敦伦尽分及家庭佛教建构为纬, 系统考察善导系在近代的复兴历程。研究表明, 印光在根机论上确立“正为凡夫”的基点, 在修行论上高举“持名为宗”的旗帜, 在判教上重构“特别法门”与“通途法门”的二分框架; 进而将儒家伦理与净业三福融合, 建构以家庭为道场、人伦为根基的“家庭佛教”模式。本文进一步分析“专修与杂修”“禅净关系”等论争, 揭示印光路线如何重塑慧远、善导、慈愍三系边界。这一复兴是带着时代印记的体系性更新, 为当代净土宗奠定新基础。

关键词: 印光; 善导; 净土宗; 持名念佛; 家庭佛教; 专修

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i3.1510>

一、引言

在中国净土宗的近代转型中, 印光大师 (1862—1940) 是无法绕过的分水岭。他被尊为净土宗第十三祖, 标志着善导系“绝对他力、持名专修”路线在沉寂千年后的全面复兴。这一复兴的背景极为特殊: 善导五部九卷在唐末会昌法难 (845 年) 后失传, 千余年间“凡夫入报土”“正定业”“圣净二门判”等核心命题在义学层面出现传承断裂。宋明以降, 净土宗主流为慈愍系“禅净双修”“万善同归”的圆融路线, 善导系专修精神虽在藕益智旭等人著作中偶有回响, 已不复唐代独立气象。直至清末杨仁山居士 (1837—1911) 通过南条文雄从日本请回善导《观经四帖疏》^[1] 等佚籍, 善导思想才重归中国佛教界视野。

二、国内外文献综述与理论基础

(一) 国内外文献综述

印光一生强调仗佛慈力, 主张信愿专修念佛, 其思想与善导高度接近。著作主要为《印光法师文钞》含《增广》^[2]《续编》^[3]《三编》^[4], 总计百余万字, 风行天下。印光早年出家于陕西终南山, 后驻锡普陀山法雨寺潜修三十余年, 晚年移居苏州灵岩山寺, 一生不收剃度弟子、不做寺院住持, 却以书信弘法构建覆盖全国的信仰网络。这一独特模式使他超越丛林宗派纷争, 专注于在家信众教化。然而其继承并非简

单复制，而是带着鲜明的时代问题意识：如何在西学东渐、儒家伦理崩解、庙产兴学风潮中，为中国佛教开辟坚守净土本义又契应时代需求的生路？本文从三个层面展开：印光如何重续善导法脉高举“专修”之帜；其“敦伦尽分”的“家庭佛教”如何将净土修行嵌入日常生活；复兴运动引发的“专修与杂修之争”如何展现三系路线的新碰撞。

（二）理论基础研究

本研究建立在原典、祖师文献及近现代研究成果之上。原典方面，善导《观无量寿佛经疏》^[5]提出“凡夫入报土”“五种正行”“专杂二修”等核心判释，为善导系思想根本依据；康僧铠译《佛说无量寿经》^[6]以四十八大愿为持名念佛提供经典根基；昙良耶舍译《佛说观无量寿佛经》^[7]开示净业三福与十六观法；鸠摩罗什译《佛说阿弥陀经》^[8]直指持名要义；《妙法莲华经》^[9]为理解诸宗融通提供背景。祖师文献方面，藕益智旭《阿弥陀经要解》以“信愿行”统摄净土教义；印光《增广》《续编》《三编》文钞逾百万字，是研究其思想的一手资料。近现代研究方面，“赵化雨从“元典化、人间化、宗教化”概括印光弘法特质；”周军考述其生平与历史地位；李保奎深入义学层面分析判教与儒佛关系；杜钢关注净土教化与社会教育；孙勇才及王允圆等揭示灵岩山寺的文化特征与历史实证。善导研究方面，周政专题讨论判教体系；黄念祖、释演觉、崔玉卿、朱亚仲、孙桂彬等从持名念佛、祖庭传承、自他二力、生态意蕴等角度丰富研究维度。既有研究多聚焦个案或侧面，缺乏从三系格局重塑角度进行系统考察。本文以“专修与杂修之争”“家庭佛教建构”“三系格局演变”为焦点，揭示善导系近代复兴的深层逻辑与历史效应。

三、印光对善导思想的全面认同与重新确立

印光对善导的认同堪称近代净土宗史里程碑。善导五部九卷于唐末失传，杨仁山创办金陵刻经处后，通过南条文雄帮助陆续将《观无量寿佛经疏》^[10]《法事赞》^[11]《观念法门》^[12]《往生礼赞》^[13]《般舟赞》^[14]等刻印流通，为善导系复兴提供了决定性文本基础。“印光一见善导著作，如获至宝，在《文钞》中多处赞叹善导乃“弥陀化身”，称“世传师是弥陀现，提倡念佛”，并判《观经四帖疏》为“净业行者之指南针也”。他在《增广文钞·与徐福贤女士书》中更直言：“善导和尚，系弥陀化身，有大神通，有大智慧。”^[15]”这种推崇带有明确的法脉认同意识——在印光看来，善导开示的专修路径才是净土宗根本正脉。

（一）凡夫为本的根机论

善导石破天惊地提出“凡夫入报土”论——“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。”此命题在唐代具有强烈论辩背景：摄论学派主张“别时意趣”说，认为凡夫念佛只能种远因，不可能当生往生；唯识学派认为“报土”是菩萨圣者所居，凡夫无缘进入。善导以“凡夫入报土”论同时破斥此二说，确立净土法门“当生得度、凡夫直入”的根本特质。印光深契此义，反复强调净土法门“正为凡夫，兼为圣人”，指出“净土法门，三根普被，利钝全收。上至等觉菩萨，不能超出其外；下至逆恶凡夫，亦可预入其中。”“在《文钞续编·复汤慧振居士书》中他更阐明：“以通途教理而言，报土是菩萨往生之净土。凡夫能够往生，完全是依托弥陀之本愿力。”^[16]”此即“本愿称名，凡夫入报”——八个字浓缩了善导系核心要义：往生根据不是凡夫自身修行功夫，而是阿弥陀佛本愿摄受。净土法门非为上根利智者锦上添花，亦非临终关怀的送死之法，而是为一切烦恼凡夫所开的康庄大道。这种“专为凡夫设教”的定位，不仅为义理抉择，更蕴含深刻教化关怀：将法门门槛降至任何人都能跨越，为净土宗大众化传播扫清义理障碍。

（二）持名为宗的修行论

印光对善导五种正行的判释拳拳服膺，力主称名念佛为“正定之业”。善导在《观经四帖疏》^[17]中将净土行分为五种正行：读诵正行、观察正行、礼拜正行、称名正行、赞叹供养正行，正行之外一切修行为

“杂行^[18]”。五种正行中，称名之外的四正行为“助业”，唯称名是“正定之业”，其根据是“顺彼佛愿故”——称名念佛直接顺应阿弥陀佛第十八愿“乃至十念，若不生者，不取正觉”的本愿核心。印光赞叹“善导虽疏《观经》，实最重持名一行”，并比较天台智者一系《观经疏妙宗钞》“谛理极圆融，中下根人，莫能得益”，不如《四帖疏》“三根普被，利钝均益”。此评价秉持善导一贯立场：真理圆融固然好，但能被凡夫当下采用才是衡量教化价值的首要标准。“印光本人一生专志念佛法门，常以“将一个死字贴到额头上”策励行人，在《增广文钞·复邓伯诚居士书二》中说：“但将一个死字，贴到额头上，挂到眉毛上。果能如是，则万缘放下，一心念佛，决定往生。”^[19]其教化纲领“敦伦尽份，闲邪存诚；深信因果，老实念佛”中，“老实念佛”是根本保障——“死心踏地念这一句‘南无阿弥陀佛’名号，不疑不杂。这是我们达成人生目的，往生净土，究竟成佛的根本保证”。

（三）“特别法门”与“通途法门”的判教

印光在善导“正定业”判释基础上，将佛教修行分为“通途法门”与“特别法门”，成为近代净土核心框架。“通途法门”即龙树所言“难行道”，仗自力断惑证真，经无量劫修行成佛；“特别法门”为“易行道”，仗佛慈力，带业往生，横超三界，一生成办。印光在《增广文钞·复周群铮居士书》中明确界定：“仗自力修戒定慧，以迄断惑证真，了生脱死者，名为通途法门。具真信切愿，持佛名号，求生西方者，名为特别法门。^[20]他指出“通途法门”即善导所说“圣道门”，“特别法门”即“净土门”，将善导系“圣净二分”重新确立为近代净土宗基本教义框架。此判教的重要性在于将净土法门从“诸宗之一宗”提升为与一切圣道门并列的“另一类”法门，逻辑上取消了以圣道门标准评判净土修行的合法性。印光反复强调二门不可混同，犹如陆路行人与水路乘船，同至目的地而难易迟速悬殊。“特别法门”之“特别”，不在义理高深，而在方法简易、摄机普广、成就速疾。

四、“敦伦尽分”与“家庭佛教”的人间化建构

印光净土思想最具时代特色的贡献，在于将儒家伦理与净土修行系统性融合，建构出“家庭佛教”修行模式。赵化雨指出，印光弘法体现了“元典化”“人间化”及“宗教化”三大取向，精准点出其时代面向：面对儒家礼教崩解、西学涌入、寺院受冲击的剧变时代，唯有将出世解脱与世间伦理融为一体，才能为净土法门争取最广泛生存空间。

（一）作为根基的世间伦理

印光以八句为教化纲宗：“敦伦尽分，闲邪存诚，诸恶莫作，众善奉行。真为生死，发菩提心，以深信愿，持佛名号。”前四句世间法为地基，后四句出世法为楼阁。他在《增广文钞·复林介生居士书》中强调顺序不可颠倒：“欲学佛道以脱凡俗，若不注重于此四句，则如无根之木，期其盛茂；无翼之鸟，冀其高飞也。^[21]他以《观无量寿佛经》净业三福为经典依据，将“孝养父母、奉事师长”等第一福视为净土修行不可逾越的基础，并与儒家父慈子孝、兄友弟恭、夫和妇顺、主仁仆忠等伦理对应。印光主张儒佛“合之则双美，离之则两伤”，在《增广文钞·复永嘉某居士书》中表述最为透彻：“尽性学佛，方能尽伦学孔。尽伦学孔，方能尽性学佛。儒佛二教，合之则双美，离之则两伤。以世无一人不在伦常之内，亦无一人能出心性之外。”李保奎准确指出其儒佛融合目的是“儒为佛用而引儒入佛”——以儒家伦理为入门方便，以净土往生为终极归宿。一个不孝父母、不尽人道本分者“虽终日奉佛，佛岂祐之哉？”反之，“欲为真佛，须先从能为真儒始”。在《文钞三编·大师自述》中他说：“对一切人，皆以信愿念佛，求生西方为劝。无论出家在家，均以各尽各人职分为事。遇父言慈，遇子言孝，兄友弟恭，夫和妇顺，主仁仆忠。人无贵贱，均以此告。令一切人先做世间贤人善人，庶可仗佛慈力，超凡入圣，往生西方也。”

（二）家庭教育与因果倡导

印光重视家庭教育,认为教训儿女“实为天下太平之根本”。在给宁居士信中谈及敦伦莲社宗旨时,他强调“父慈子孝,兄友弟恭,夫和妇顺,主仁仆忠,每个人都要尽自己的责任和义务”。“为父母教训儿女”是天职本分——“养不教父之过”。他将家庭教育与因果报应相结合,构成完整在家修行体系。在《文钞续编·示净土法门及对治瞋恚等义》中指出:“佛教以孝为本,大乘经多有发明。其最显豁详悉者,有《佛报恩经》^[22]《地藏经》^[23]《无量寿经》《观无量寿佛经》《梵网经》^{[24][25]}。”印光深信“真正念佛之人,必先要敦伦尽分,闲邪存诚,诸恶莫作,众善奉行。尤须明白因果,自行化他。”综合《文钞》开示,实践方法分五个方面:从敦伦尽分入手;家庭教育与因果报应结合;居家修行适应时代需求;至诚念佛医治众生身心之病;对摄心念佛的具体指导如“十念记数法”。前三个方面均围绕家庭和日常生活展开。由此可见,印光虽力倡“专修”,却绝非脱离世间责任的闭门念佛,而是将念佛扎根于伦理土壤之中。

(三)“家庭佛教”的时代效应

此模式以家庭为修行道场,以儒家伦理为修行基础,以持名念佛为根本行持。从社会功能看,科举制度1905年废除后,传统道德教化失去制度支撑,印光以佛教因果轮回观为日常伦理提供神圣性背书——念佛人尽孝尽忠不仅是本分,更是《观经》明确开示关乎终极救度的“净业三福”。“以儒为用,以净为归”的架构在民国城乡社会具有强大实践功效,使净土宗不仅是往生信仰,更成为道德维系的社会力量。从修行形态看,印光选择与太虚“建僧兴办僧教育”截然不同的路径。“周军指出,印光“不度出家弟子,倡导在家佛教”的独特姿态使他避开丛林权力纷争,纯粹投入在家信众教化。^[26]”虚云长老评价:“他虽深通教义……常以诸恶莫作,众善奉行,敦伦尽分,闲邪存诚,深信因果,老实念佛等语教人,不标新,不玄奇,所谓道在平常日用间。^[27]”印光一生不做寺院住持、不收剃度弟子,看似消极实则蕴含战略考量:弱化僧团色彩、强化居家属性,最大限度摆脱“庙产兴学”对僧团的冲击。从时代契合看,“家庭佛教”使净土法门具有独立于寺院体系之外的生存能力。清末民初“庙产兴学”将大量寺院改为学校,印光通过强调“居家修行”使净土修行不必依赖寺院物理空间——一人在家奉行伦常、老实念佛,同样走在通往净土的康庄大道上。杜钢从教育学角度指出,印光的“家庭佛教”构建了完整的在家教育体系,在传统教育体系解体的近代中国具有特殊意义。

五、专修与杂修之争:近代净土内部的路线选择

印光对善导思想的全面复归,引发净土内部及各宗热烈论辩。理解此论争须回到三系分判框架:慧远系将念佛摄于禅观和天台教观,注重般若空观与念佛三昧结合,以《般舟三昧经》^[28]为依据;慈愍系以慧日慈愍为发端、永明延寿为集大成,主张“万善同归”“禅净双修”,以《万善同归集》^[29]和“禅净四料简”为核心;善导系力主“一门专修”,以“凡夫人报土”“正定业”“圣净二门判”为支柱,反对净土与圣道门混淆。明清以来三系共处“莲宗祖统”之下而义理分歧未消。莲池大师株宏思想杂糅华严、禅宗与净土,近慈愍系圆融路线;藕益智旭以天台教观融摄净土,整体属教观双运传统。善导系独立法脉在唐代后难觅踪迹。至近代印光将善导专修路线推向前台时,长期张力以“专修与杂修之争”“禅净关系之辩”集中爆发。

(一)专修与杂修的判释

印光承续善导“专杂二修”判释,称其为“金口诚言,千古不易之铁案”。善导原文明确:专修“身业专礼,口业专称,意业专念;如是则往生西方,万不漏一”;杂修“兼修种种法门,回向往生。以心不纯一,故难得益,百中稀得一二,千中稀得三四往生者”。印光在《增广文钞·复永嘉某居士书五》中称赞:“善导和尚专杂二修之说,乃金口诚言,千古不易之铁案。^[30]”需辨析的是,善导与印光所说“杂修”与慈愍系并非等同概念。“杂修”指行者自身在念佛外兼习参禅、学教、持咒等导致心力分散;慈愍系则

是在以净土为“最终归向”前提下，将读诵大乘、严持戒律、六度万行作为“回向净土”的助行资粮，是精密义理整合的圆融体系。朱亚仲辨析，慈愍系“万行回向”并不否定他力作用，而是在自力与佛力间寻求平衡互补。印光对此亦有意识，他在《文钞》中引善导言：“若欲学解，从凡夫地乃至佛地，一切诸法无不当学。若欲学行，当择其契理契机之一法，专精致力。”这一“解行分离”架构——解可广博，行必专一——为处理专修与学法矛盾提供弹性，避免落入“反智主义”。印光进一步对一切善行做“净土化归约”，主张持名一行“圆该万行，普摄群机”，一句佛号包含一切善法功德，专修称名非“舍弃”其他善行，而是将一切善行精髓浓缩于最简行持中。这是善导系对慈愍系“万善同归”说的精妙回应。黄念祖评价，“以一行摄万行”在保持持名主体地位的同时为净土信仰圆融性提供义理支撑，避免“废万行”的极端化。

（二）禅净关系的辨析

近代禅净双修呈现三种模式：虚云“以禅摄净”模式，坚持禅宗唯心净土观，以看话头融摄念佛，属慧远系延续；圆瑛“导禅归净”模式，教法融通性相、教禅双弘而导归净土，带慈愍系色彩；印光“以净统禅”模式，明确反对宗教混滥、禅净混融，主张诸宗归净，是善导系“圣净二分”典型表达。印光认为末法时代“有禅有净土”的高标准已被庸俗化为“口头禅配散心念佛”，反不如“无禅有净土”的专修稳当。崔玉卿指出，其批判核心关切不是贬低禅宗价值，而是防止净土法门“他力特质”在禅净合流中被稀释消解。“印光在《增广文钞·复周群铮居士书》中直言：“何座下自立门庭，不按佛祖之成规乎！善导专修，身业专礼，口业专称，意业专念。其证道也，非自力证道之所能比也。”^[31]“佛祖之成规”即善导确立的专修轨范，“自立门庭”的批评指向在念佛外掺杂过多禅观与经教的修行取向。

（三）与太虚一系的区别

太虚主张“建设人间净土”，思想资源更接近慈愍系“万行庄严净土”——倡导“菩萨学处”强调僧侣和居士在教育、慈善、文化等领域积极入世，以现世善业回向净土，以“即世建设”为“净土庄严”之因。其批判逻辑是：只重临终往生会将净土法门窄化为“死亡宗教”，丧失参与社会建设的活力。印光的重心始终在“往生”而非“人间建设”，“敦伦尽分”虽涉及社会伦理，落脚点仍是“以此自行，复以化他”。两人私交尚可——太虚民国三年在锡麟院闭关时由印光封关——但在净土根本取向上存在深刻分歧。太虚重心在“人间”（秽土中践行菩萨道），印光重心在“往生”（出离秽土、正报极乐），本质上是慈愍系“即世建设”与善导系“横超往生”在近代的再次对撞。孙桂彬等提示，善导系“绝对他力”虽看似消极，却因减去修行者对自身功夫的焦虑执念，使人能以更从容平和心态践行善法——这或许是两系在实践效果上可互补的一面。

（四）印光路线与三系格局的重塑

印光通过“家庭佛教”为善导系专修法门提供稳固的社会伦理底座，弥补其历来易被诟病的弱点——过于强调“绝对他力”可能导致轻视世间伦理责任。其解决方案极为巧妙：将善导系“绝对他力”与慧远系隐含的戒律道德要求、慈愍系重视的世间伦理部分，以“净业三福”经典形态统合为一体。善导系在保持他力救度绝对性前提下，同时获得社会伦理合法性和实践可操作性——世间善行不是往生条件，而是信仰者被救度感恩心中自然流露的行为。印光思想的传播对三系格局影响深远。他与虚云、太虚、谛闲等为好友，弘一大师更拜其为师。“释演觉记载，弘一以华严为境界、律宗为行持、净土为归宿，其净土信仰直接触动来自印光，为入其门墙多次上书被婉拒后“于佛前燃臂香祈祷，终以诚心打动大师”。^[32]弘一赞其“禀善导专修之旨，阐永明料简之微……三百年来，一人而已”，此评价透露出印光虽主专修却“密护诸宗”，对诸宗保持应有尊重，这是获得跨宗派尊敬的关键。据《苏州灵岩山志》^[33]记载，弘化社

历年流通经书善书达数百万册,遍及全国各省乃至南洋。这一传播革命使善导持名法门从文人案头文本变为千万信众口中佛号。“孙勇才指出,灵岩山寺在印光主持下成为近代净土宗专修念佛根本道场,“十方丛林、专修净土”的定位独树一帜。^[34]”善导系从明清边缘状态一跃成为最具号召力的主流。虚云评价他“不标新,不玄奇,所谓道在平常日用间”。尽管近代三系理论上仍各守边界,在印光人格感召和实践示范下,善导系获得前所未有的中心地位——没有消灭慧远系和慈愍系,却使两者在实践层面越来越多地受到善导持名模式的渗透和影响。

六、结论

印光大师及其代表的善导系近现代复兴,是净土宗应对时代剧变的系统性自我更新。“凡夫为本”的根机论将受众扩展到全体众生,净土宗群众基础获得前所未有的广度,每个挣扎于烦恼中的普通人都被赋予当生成就的确信。“敦伦尽分”的家庭佛教建构,使持名念佛嵌入日常生活,成为可离开寺院体系独立运作的修行模式,这是善导系扎根千年来最成功的制度化创新,为佛教在世俗化浪潮中的生存提供可资借鉴的范式。专修与杂修之争、禅净关系之辩,重新厘定三系边界与重心:慧远系侧重观想与义学的精英路线影响范围收缩至专业修行者群体;慈愍系“禅净双修、万善同归”的圆融路线在大众层面继续发挥调和作用,但在“专修”话语冲击下不得不更明确界定“净土为归”的立场;善导系在保持“凡夫为本、持名为宗、他力绝对”根本特质的同时,通过吸纳慧远系和慈愍系的伦理与戒律要素,补强社会伦理和实践可操作性短板。

这次碰撞未宣告任何一派的绝对胜利或消亡,但深刻改变了净土宗整体生态:此后不论何种修行路径,都不能回避“凡夫能否当生成就”“持名是否为正定业”“他力与自力如何定位”这些善导系提出的根本问题。印光在坚守善导法脉同时所做的儒佛融合与人间化建构,使善导系从看似“极端他力”的宗派传统,转变为既有坚固义理核心、又有广泛社会适应性的综合性教化体系。这一格局为当代净土宗发展奠定新基础,东林寺大安法师体系对善导思想的弘扬,正是印光开创的善导系复兴在新时代的延续与深化。同时,印光的“家庭佛教”模式也为理解佛教中国化的近现代路径提供关键案例——它表明,佛教应对现代性挑战时,并非只能在“彻底世俗化”与“封闭山林化”之间二选一,而是可以走出一条“以出世心行入世事、以入世事养出世心”的中道之路。

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]善导.观无量寿佛经疏[M]//大正藏(第47册).东京:大正一切经刊行会,1924:247.
- [2]释印光.增广印光法师文钞[M].苏州:弘化社,1927.
- [3]释印光.印光法师文钞续编[M].苏州:弘化社,1939.
- [4]释印光.印光法师文钞三编[M].苏州:弘化社,1990.
- [5][唐]善导.观无量寿佛经疏[M]//大正藏(第47册).东京:大正一切经刊行会,1924:247-278.
- [6][曹魏]康僧铠译.佛说无量寿经[M]//大正藏(第12册).东京:大正一切经刊行会,1924:265.
- [7][宋]晁良耶舍译.佛说观无量寿佛经[M]//大正藏(第12册).东京:大正一切经刊行会,1924:340.
- [8][姚秦]鸠摩罗什译.佛说阿弥陀经[M]//大正藏(第12册).东京:大正一切经刊行会,1924:346.
- [9][姚秦]鸠摩罗什译.妙法莲华经[M]//大正藏(第9册).东京:大正一切经刊行会,1924:1.
- [10][唐]善导.观无量寿佛经疏[M]//大正藏(第47册).东京:大正一切经刊行会,1924:247.

- [11][唐]善导.法事赞[M]//大正藏(第47册).东京:大正一切经刊行会,1924:424.
- [12][唐]善导.观念法门[M]//大正藏(第47册).东京:大正一切经刊行会,1924:22.
- [13][唐]善导.往生礼赞[M]//大正藏(第47册).东京:大正一切经刊行会,1924:438.
- [14][唐]善导.般舟赞[M]//大正藏(第47册).东京:大正一切经刊行会,1924:448.
- [15]释印光.与徐福贤女士书[M]//增广印光法师文钞.苏州:弘化社,1927:22上.
- [16]释印光.复汤慧振居士书[M]//印光法师文钞续编.苏州:弘化社,1939:18-19.
- [17][唐]善导.观无量寿佛经疏[M]//大正藏(第47册).东京:大正一切经刊行会,1924:247-278.
- [18][唐]善导.观无量寿佛经疏[M]//大正藏(第47册).东京:大正一切经刊行会,1924:272-273.
- [19]印光.复邓伯诚居士书二[M]//增广印光法师文钞:卷一.苏州:弘化社,1927:17-18.
- [20]释印光.复周群铮居士书[M]//增广印光法师文钞.苏州:弘化社,1927:26-27.
- [21]释印光.复林介生居士书[M]//增广印光法师文钞.苏州:弘化社,1927:29-30.
- [22]佚名.佛报恩经[M]//大正藏(第3册).东京:大正一切经刊行会,1924.
- [23][唐]实叉难陀译.地藏菩萨本愿经[M]//大正藏(第13册).东京:大正一切经刊行会,1924.
- [24][姚秦]鸠摩罗什译.梵网经[M]//大正藏(第24册).东京:大正一切经刊行会,1924.
- [25]释印光.示净土法门及对治瞋恚等义[M]//印光法师文钞续编.苏州:弘化社,1939:111.
- [26]周军.印光法师研究[D].成都:四川大学,2004:15-17.
- [27]虚云.虚云和尚全集(第6册)[M].郑州:中州古籍出版社,2010:62.转引自:周军.印光法师研究[D].成都:四川大学,2004:52.
- [28][后汉]支娄迦谶译.般舟三昧经[M]//大正藏(第13册).东京:大正一切经刊行会,1924.
- [29][宋]永明延寿.万善同归集[M]//大正藏(第48册).东京:大正一切经刊行会,1924.
- [30]释印光.复永嘉某居士书五[M]//增广印光法师文钞.苏州:弘化社,1927:50-51.
- [31]释印光.复周群铮居士书[M]//增广印光法师文钞.苏州:弘化社,1927:84-85.
- [32]释演觉.持名千载光耀人间——浅谈善导大师与净土祖庭[J].法音,2016(12):24-29.
- [33]王允圆,吴宗运.苏州灵岩山志[M].苏州:苏州灵岩山寺,1994:123-127.
- [34]孙勇才.苏州灵岩山寺的佛教文化特征[J].苏州科技学院学报(社会科学版),2008(4):74

略探唯识学及其中国化社会应用

释妙空 释竞慧 释庆缘 释能诚 释计然

(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: 唯识学因缜密逻辑与精微心识分析被誉为“佛教心理学”。本文系统梳理其在中国的传入、嬗变与融合历程, 从个体心性修养与集体文化建设维度探讨其当代应用潜力。研究认为, 唯识学的现代价值在于创造性转化, 以精密的“心智操作系统”为今人安顿生命、和谐社会提供理论资源。

关键词: 唯识学; 阿赖耶识; 中国化; 社会应用; 转识成智

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i3.1511>

一、引言

唯识学以“万法唯识”“唯识无境”为核心, 构建了精密的认知与心识分析体系。它不仅是印度大乘佛教哲学发展的巅峰, 传入中国后更历经本土化重构, 成为汉传佛教思想史的关键环节。“曹忠指出, “我”“法”等概念及所执实体皆为心识变现, 无法脱离心识而存在, 这一立场使唯识学独树一帜。^[1]”当代社会精神困境凸显, 唯识学关于意识层次、认知模式转换及业力心理互动的理论, 为化解意义危机与心理困顿提供了独特视角。本文综合运用文献考据与义理诠释方法, 探索唯识学在当代语境下的“活化”路径。

二、研究现状与研究方法

(一) 研究现状

当前唯识学研究已形成多维度并进的格局, 集中在佛性心性论、认识论、近现代转型及跨学科应用等领域。

在佛性论方面, “孔垂凯系统梳理了从东晋慧远、道生至初唐唯识宗的佛性思想流变, 指出中国佛性思想自东晋发端, 经地论师“本有”“始有”之争, 至天台、三论、华严、禅宗诸说, 形成庞大体系; 唯识宗以“五姓各别”独树一帜。^[2]”“张庆熊则探讨了八识心性学说对宋明儒学心性论的深远影响。^[3]”

在认识论领域, “邱妮媛分析了唯识宗“根一识一境”的认知框架, 认为个体认知能力的差异源于业力, 直接影响认知结果。^[4]”“曹忠从符号学视角辨析了唯识古学“一切即识性”(唯表象)与今学“一切不离识”(唯识)的核心分歧。^[5]”

在近现代转型方面,“覃江指出近代唯识学研究形成了不同学派,推动了学术繁荣。^[6]”“李广良聚焦太虚的“新唯识论^[7]”,认为太虚以唯识教理为基础,建立了植根现观的佛陀现实主义哲学体系。此外,“王荣益论证了禅宗发展的唯识学背景,^[8]”“黄家庭探讨了唯识“三自性”“三量”对意境理论的建构作用。^[9]”

(二) 研究内容与方法

本研究以唯识学为对象,重点探讨其理论体系及在佛教中国化进程中的现实意义。内容分三方面:唯识学派的形成与传播;唯识学与中国本土文化的互动融合;核心义理对个体心理与社会实践的启示。研究方法采用文献考据与义理分析,以原典及前人成果为依托。

三、唯识学派的形成与传播

(一) 核心义理:三自性与八识

“万法唯识”与“唯识无境”是唯识学最为核心理论宗旨,构成了该学说解释宇宙本源与本体规律的总体准则。相较于两大根本性命题对宇宙本质的宏观界定,三自性理论则聚焦现象世界,是对诸法存在形态的系统性剖析与价值界定。“学者华方田对三自性理论作出了系统阐释:三自性亦名三性、三相,包含遍计所执性、依他起性、圆成实性三类核心范畴。‘《解深密经》^[10]’是首部对三性思想作出系统化阐释的佛教经典,经中将其定义为三相,明确世间诸法的存在形态主要分为遍计所执相、依他起相与圆成实相三类。^[11]”

其中,遍计所执性指代大众普遍存在的虚妄认知,人们凭借主观分别心看待万事万物,错误执着于诸法拥有真实不变的实体与自性。依他起性指向世间一切现象的存在本质,所有事物均依托因缘和合而生,无独立恒存的自性。圆成实性代表诸法最本真、最圆满的真实体性,是对宇宙实相的究竟认知,属于恒久不变的终极真理。这套三相理论由表及里拆解虚妄的现象世界,最终帮助修行者勘破假象、证得真实法性。

在心识结构层面,唯识学构建了完整的八识体系,将人的认知心识划分为眼、耳、鼻、舌、身前五识,以及第六意识、第七末那识、第八阿赖耶识,八种心识依据功能属性可划分为三大体系。“罗威重点研究了阿赖耶识的本体地位,明确其为万法生成的根本依托。其研究援引‘《显扬圣教论》^[12]’的记载,指出阿赖耶识是众生世间生成的根源,能够孕育众生的感官根器与各类衍生心识,同时也是物质器世间得以生成的本源。^[13]”

《成唯识论》^[14]进一步归纳了阿赖耶识的三重核心义理:“自相层面,该识兼具能藏、所藏、执藏三大特质,统摄一切因果;果相层面,它能够牵引众生善恶业力,形成不同维度的生命果报,因此被称作异熟识;因相层面,其核心功能为执持万物种子,令一切业种、法种恒久不失,故而得名一切种识。^[15]”阿赖耶识的三相义理,搭建起唯识学解释宇宙生成、诸法缘起与生命轮回相续的核心理论框架。

(二) 形成与传播三阶段

唯识学派起源于古印度,公元四世纪的佛学巨匠无著、世亲兄弟,是该学派的奠基人与开创者。“据孔垂凯的研究,世亲菩萨创作‘《唯识三十颂》^[16]’的核心初衷,是破除世人根深蒂固的我执与法执,揭示诸法唯识所变的核心真谛。^[17]”“《成唯识论》的立论核心同样以破执为核心,系统梳理了各类我执、法执的表现形式,论证了所有执着认知的虚妄本质,引导众生破除固有偏见,认清“我”与“外物”皆无真实实体,世间一切认知对象,本质都是主体心识的变现产物。^[18]”

《唯识三十颂》问世后,护法等十位印度论师先后为其注解释义。唐代高僧玄奘西行求法归国后,整合十位论师的学说要义,编译成《成唯识论》,该书也正式成为汉传唯识宗的核心根本典籍。

唯识学传入中国之后,历经长期本土化发展,整体可划分为三个关键发展阶段。“曹忠梳理了唯识学在中土的传播脉络:公元六世纪为地论学派发展阶段,菩提流支、勒那摩提、佛陀善多等印度译僧来华传法,翻译‘《十地经论》^[19]’等唯识经典,首次将印度唯识思想系统引入中土。南北朝梁、陈时期为摄论学派兴盛阶段,译师真谛翻译无著所著的‘《摄大乘论》^[20]’,极大丰富了国内唯识研究体系,推动中土唯识学迈入全新发展阶段。^[21]”

唐代是唯识学的鼎盛阶段,玄奘西行求取大量原版唯识典籍,归国后与弟子窥基等人通力协作,完成经典的翻译、校勘与义理阐释工作。二人融合十大论师的注解编撰而成的《成唯识论》及配套疏释文本,是整合中印唯识义理、体系最为完备的权威著作

“因玄奘、窥基师徒长期驻锡长安大慈恩寺,该宗派也被后世称作慈恩宗,大慈恩寺由此成为唯识宗祖庭。玄奘弘法期间,门下聚集了大批优秀僧才,窥基、圆测、普光、辩机、神昉、嘉尚、神泰、法宝、玄应、玄范等均为当时研习唯识学的核心代表。其中,窥基作为玄奘的嫡系传人,承袭师门法脉,于大慈恩寺大力弘扬唯识教义,正式创立唐代八大佛教宗派之一的唯识宗,奠定了汉传唯识学的发展根基。^[22]”

四、唯识学与中国化社会

(一) 本土文化环境与融合机制

唐代法相唯识宗的正式创立,标志着唯识思想正式以独立佛教宗派的身份,被纳入汉传佛教的整体发展体系当中。“曹振明、王翠在相关研究中指出,历代学界对法相唯识宗的称谓并不统一,古代文献中多见“慈恩教”“慈恩宗”“相宗”“法相显理宗”等名称,近现代学术界也曾针对“法相宗”与“唯识宗”的概念界定展开讨论。尽管称谓多样,但各名称所指代的宗派主体高度一致,均指代唐代以玄奘、窥基为祖师所创立的唯识法系。^[23]”

这一现象足以证明,无论法相唯识宗在历代的兴衰流变、法脉传承是否出现短暂断层、宗派称谓是否统一,该宗派自唐代创立以来便获得了学界与教界的普遍认可,始终存续于中国历代佛教发展进程中,并未出现彻底消亡或终结的情况。唐代之后,慈恩宗虽整体声势渐微,但历朝历代始终有僧人接续法脉、弘扬唯识义理。例如宋代典籍中便有京城仍存续慈恩宗门人的记载;元代涌现出大批传承慈恩教法的高僧,其中英辩师从柏林潭公研习唯识教理,为当时慈恩宗的核心弘法者;明代依旧保有慈恩宗法脉,道衍曾明确提及慈恩宗绵延不绝,而僧人绍觉精通唯识核心义理,广收弟子、接续传承,使慈恩教法一直延续至清代。

唯识学能够顺利完成中国化转型,核心在于其与中国传统宗法伦理思想实现了创造性融合。中国传统文化素来崇尚尊祖敬宗、敬奉先贤,重视道统传承与思想正统性,而中国佛教所构建的祖统法脉体系,恰好承接并发扬了这一本土文化特质。唯识宗高度认可中土祖师的思想创见,将历代法脉传承视为自身的精神根脉,极大强化了法脉正统传承的唯一性与延续性。

在坚守佛教核心教义不变的基础上,唯识宗从思想理论、信仰体系、宗门制度等多个维度完成了本土化改造,形成了独具中国特色的佛学体系,彰显了传统文化融合过程中的内在文化底蕴。“孔垂凯的研究也佐证了这一发展脉络,随着《成唯识论》及各类疏释典籍的广泛流传,依托玄奘、窥基师徒的大力弘扬,唐代唯识学迎来发展鼎盛期,唯识宗也正式确立为汉地唯识思想传承的核心宗派。^[24]”

(二) 与本土思想的互动

唯识学精微细密的心识分析理论,深度渗透到中国传统学术、文艺与佛学体系之中,对本土思想发展产生了深远影响。“明末清初著名学者王夫之,将唯识学理论融入古典诗学研究,其著作‘《姜斋诗话》^[25]’借鉴唯识学三自性与三量的核心义理,倡导诗歌创作立足当下实景、摒弃主观刻意雕琢的创作

理念,实现了唯识义理与中国诗学理论的有机结合。^[26]”“黄家庭对此展开专项研究,认为王夫之的诗学理论吸纳了唯识认知思想,为后世依托唯识学解读中国古典意境理论,提供了全新的研究思路与理论参考。^[27]”

“续祥则以禅宗法眼宗为研究样本,厘清了唯识学向中国禅宗渗透的具体路径。其研究表明,法眼宗秉持“禅教合一”的核心理念,以‘《景德传灯录》^[28]’为文本载体,深度吸纳、融合唯识学义理。这种思想融合并非简单的理论堆砌与概念嫁接,而是在禅宗固有心性论的框架下,对唯识学的核心范畴、认知逻辑进行本土化创新转化,让晦涩精深的唯识义理,以更贴合中国佛教特质的形式,融入汉传禅宗的主流思想体系与修行实践之中。^[29]”这也印证了唯识学通过义理渗透,深度参与了中国古典美学范畴建构与禅宗思想体系的发展完善。

除此之外,“王荣益的研究进一步揭示了唯识学在中国化佛教宗派发展中的基础性作用。其研究指出,禅宗自萌芽至成熟的发展全过程,始终贯穿着心性如来藏思想,而该思想源自印度瑜伽行派唯识体系。从达摩依‘《楞伽经》^[30]’传法、开启中土禅宗雏形,到‘惠能《坛经》^[31]’问世、标志中国禅宗体系成熟,禅宗的发展本质是佛家本体论与认识论持续融合、中印佛学理论不断交融创新的中国化进程。^[32]”

可见,唯识学不仅是独立佛教宗派的理论根基,更为禅宗这一最具本土特色的中国化佛教宗派,提供了核心的思想资源与理论支撑,是推动汉传佛教整体本土化发展的关键理论源头。

五、唯识学的现代化应用

(一) 八识理论与心理疏导

近代唯识思想的再度兴盛,是中国近现代思想史转型阶段极具代表性的学术现象。“覃江从近代学术变革的整体背景出发,剖析了唯识学复兴的内在动因。他提出,清末以来,西方分科治学的模式逐步成为国内学界的主流共识,传统学术的价值评判标准随之发生转变。彼时学界普遍认为,只有能够契合西方学科分类体系的传统学问,才能获得现代学术体制的认可,进而在高校学科体系中获得合法的学术地位,成为具备研究价值的正规知识体系。^[33]”在这一学术变革浪潮中,太虚所构建的新唯识思想体系,成为传统佛学对接现代学术的典型成果。

“李广良系统梳理了太虚新唯识论的思想建构脉络。太虚由浅入深,逐层阐释虚实关系、现象与实质、个体与共相、自我与他者、心境关联、因果规律、存在与消亡、异同辩证、生死奥义、空有思辨、真幻界定、凡圣差异及修行证悟等唯识核心议题。其以唯识经典义理为核心根基,依托直观实证的现观思维模式,尝试建构契合现实规律的佛陀现实主义哲学体系,从研究方法与存在论维度,系统阐释了体悟真实世界、践行真理之道的理论逻辑与实践路径。^[34]”

“沈庭则聚焦微观概念演变,探究了唯识学理论的近代本土化革新。其以唯识学“刹那”概念为研究切入点,梳理该概念在近代的再诠释与再中国化进程。研究发现,近代学界对“刹那”的全新解读,实现了唯识时间观、西方现代时间哲学与儒家修身工夫论的多维对话与融合。这一思想交融过程,直观展现了近代语境下佛学、儒学与西学的互动关系,也是唯识学完成现代转型的典型范例。这也充分证明,唯识学中看似抽象晦涩的核心概念,能够通过与现代西方学术的交流对话,焕发出全新的理论活力与时代价值。^[35]”

从现代心理科学视角审视,唯识八识体系构建了一套层次分明、逻辑严密的人类心理运行模型,可为现代心理疏导提供重要理论参考。“邱妮媛指出,唯识学所阐释的认知活动具备阶段性、层次性的核心特征,人类对事物的认知并非一蹴而就,而是循序渐进、逐步深化的动态过程。这意味着人们在看待人、事、物时,应当摒弃主观武断的片面判断,不能凭借单次认知结果定性事物本质。尤其面对关键事物与

人际关系,更需多角度、多层次持续观察、反复审视,综合多方认知后再得出结论,避免片面认知带来的判断偏差。^[36]”

除此之外,“冉茂娥专门针对第六意识的功能价值展开专项研究。在唯识体系中,眼、耳、鼻、舌、身前五识与第六意识合称为前六识,区别于深层的第七末那识与第八阿赖耶识。前六识依托生理根器而生,具备辨识外境的基础功能,且需依附第七识方可运作。依据《成唯识论》的记载,前五识无法独立运作,必须依托第六意识的配合才能完成对外境的感知与分辨。《摄大乘论》及世亲的相关释论进一步佐证了二者的依存关系:第六意识本体统一,可依托眼、耳、鼻、舌、身不同根器展现为对应五识,前五识本质是意识作用于不同感官的具体显现,二者密不可分。^[37]”

这一理论揭示了人类认知的本质特征:个体对外界的感知并非纯粹客观的镜像反映,始终会受到主观意识的加工、评判与情绪染着。这一认知规律,正是现代心理学认知重构疗法的核心理论基础,为当代心理干预与情绪疏导提供了传统思想支撑。

(二) 业力因果与道德责任

唯识学依托八识体系,构建了完整的缘起思想与业力流转理论,从心识变现的核心视角,解读了诸法性空、万法唯识的宇宙规律,同时清晰阐释了业力运作、因果轮回与生命相续的内在机制。冉茂娥在研究第六意识的伦理属性时,深入探讨了业力染净的生成逻辑。她提出,前五识本身无绝对善恶,其清净或杂染的性质完全依附于同步运作的第六意识。唯识今学认为,前五识运作过程中,会伴随遍行心所、别境心所、善心所及各类烦恼心所,其最终的伦理属性,由与之匹配的意识状态决定。这一义理落地于现代社会,形成了最基础的道德准则:个体的一切言行举止,皆由自身心念主导,人必须为自我选择承担全部责任。

“邱妮媛从实践维度阐释了业力因果思想的现代价值。唯识学主张,个体的善恶行为都会形成对应的业力积淀,恶行终将阻碍自身福报的积累,善行则会为人生发展积累正向势能。因果业报并非即时显现,但所有行为结果都会持续累积、因缘成熟后必然显现。即便现代大众未必全然接受轮回业报的传统认知,但善恶有报的现实规律依然适用:良善自律之人往往收获正向的社会评价与人际环境,肆意妄为、损人利己者终将被社会规则约束。^[38]”唯识学的业力理论,本质是引导个体敬畏规则、坚守本心,摒弃侥幸心理。将这一理念融入现代道德教育,能够培育个体内在的自律意识,构建稳固的自我道德约束体系。

(三) 转识成智与我执消解

唯识学的理论价值绝非局限于心识现象的解读与阐释,其终极宗旨是指导修行者实现转识成智,完成心智升华与生命超越。“赖贤宗以《成唯识论》‘《辩中边论》^[39]’、‘《瑜伽师地论》^[40]’三大核心典籍为依据,深度诠释了唯识学的“转依”理论。他指出,转依说是唯识修行体系的核心,核心内涵为转舍烦恼障、所知障两种执念障碍,证得涅槃寂静与菩提智慧的终极境界。^[41]”同时他将这一生命转化过程细化为五个循序渐进的修行位次,即资粮位、加行位、通达位、修习位与究竟位,每个阶段都对应着特定的心理蜕变、执念破除与智慧增长过程。赖贤宗的研究证实,转依理论不仅是传统的宗教修行法门,更蕴含着人格完善、心智成长、自我超越的普适性实践智慧,具备极强的现代借鉴价值

“王翔群则从空有辩证的角度,解析了唯识缘起理论的思想张力。唯识学一方面以“唯识无境”破除世人对外在万物的实体执着,彰显诸法性空的核心特质;另一方面又构建了八识、种子、业力等完整的理论体系,确立因果修行的实有之义。这种空有相融、不执两边的理论架构,是唯识学的独特思想特质:既能够破除众生的虚妄执念,避免落入空执误区,又可以为因果法则、修行实践提供坚实的理论支撑。正是这种精密的理论平衡,让唯识学在众多佛学流派中形成了独一无二的思想魅力。^[42]”

（四）近代转型与科学对话

近代唯识学的复兴，不只是汉传佛教内部的思想革新，更是中国传统学术直面西学冲击、主动实现现代化转型的重要探索。“覃江在研究近代唯识学研究范式时指出，20世纪初唯识学的再度兴盛，一方面源于西方哲学、现代心理学等理性学科的外部刺激，另一方面源自近代学者传承中华学术、重塑民族文化自信的内在追求。^[43]”

近代学界在重构唯识学价值的过程中，需要解答两大核心问题：其一，源自印度的唯识思想经过本土化融合后，是否能够代表中国传统学术体系；其二，唯识学是否具备西方学术的逻辑性、思辨性与科学性，能否与现代学科实现平等对话、互补阐释。

经过近代学者的系统论证，学界形成共识：佛教自传入中土以来，便持续与本土儒道思想交融互鉴，历经千年本土化发展，已然成为中国传统哲学与文化的核心组成部分，具备纯正的中国学术属性。

“孔垂凯的研究也印证了这一观点，20世纪初唯识学的复苏，是现代科学理性思潮推动与近代学人文化自觉共同作用的结果。^[44]”这段近代学术转型的历史实践充分证明，唯识学具备严谨的逻辑体系与思辨特征，完全能够对接现代科学与人文理论，拥有与现代学术平等对话、创新发展的巨大潜力。

六、结论

唯识学在中国的传播与发展历程，本质是外来佛学理论逐步本土化、深度融入中华思想体系的融合演变过程。在当代社会语境下，面对现代人普遍存在的精神迷茫、心理焦虑等个体心灵困境，以及当代文化体系建构、社会道德建设的整体需求，唯识学依旧展现出经久不衰的理论价值与现实意义。唯识学的现代发展，并不在于恢复传统宗派的外在形式，而在于挖掘其内在的实践精神，实现传统义理的现代转译与创新性活用。唯识学构建的系统性心识理论，可视为一套成熟完备的心智认知体系，能够为现代人修身静心、安顿身心、实现自我成长提供思想支撑，同时也可为社会建设提供传统文化层面的理论助力。

具体而言，在心理调适与精神疏导领域，唯识学层次分明的认知结构理论，能够补充和丰富现代认知行为治疗的理论体系，为心理干预提供全新的思考维度；在社会道德培育层面，唯识学业力因果、自作自受的责任伦理思想，能够引导个体树立自律自省的行为准则，助力培育正向、自觉的现代公民道德素养；在文化与精神建设层面，唯识学“转识成智”的终极修行追求，能够平衡现代社会过度推崇技术理性的弊端，引导大众关注生命本质、探寻人生终极价值，弥补现代社会的精神空缺。跳出传统宗教修行的局限，立足现代社会视角完成义理活化与社会化应用，是唯识学在中国发展进程中最具深度、最具广阔前景的发展方向，也充分彰显了中华优秀传统文化兼容并蓄、历久弥新的独特生命力。

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] 曹忠. 唯识学派符号理论研究 [D]. 成都: 四川大学, 2023: 2.
- [2] 孔垂凯. 法相唯识宗佛性思想研究 [D]. 长春: 吉林大学, 2024: 32-35.
- [3] 张庆熊. 八识与心性——唯识宗的心性学说及其对宋明以来儒学的影响 [J]. 复旦学报(社会科学版), 2022, 64(5): 95-97.
- [4] 邱妮媛. 唯识宗认识论 [D]. 南宁: 广西师范学院, 2015: 30, 31, 32, 33.
- [5] 曹忠. 唯识学派符号理论研究 [D]. 成都: 四川大学, 2023: 3

- [6] 覃江. 中国近代唯识学研究的范式与进路 [D]. 南京: 南京大学, 2020: 1,105-111.
- [7] 李广良. 太虚唯识学思想研究 [D]. 北京: 中国社会科学院研究生院, 2001: 1.
- [8] 王荣益. 禅宗发展的唯识学背景研究 [D]. 成都: 四川省社会科学院, 2008: 1-13.
- [9] 黄家庭. 古印度唯识学视域下的中国意境说 [J]. 浙江海洋大学学报 (人文科学版), 2023, 40(1): 50-53.
- [10] [唐] 玄奘译. 解深密经 [M]//《大正新修大藏经》第 16 册, 东京: 大藏出版株式会社, 1988: 688.
- [11] 华方田. 中国佛教宗派——唯识宗 [J]. 佛教文化, 2005(3): 10.
- [12] 无著菩萨造, 玄奘译. 显扬圣教论 [M]//《大正新修大藏经》第 31 册, No. 1602. 东京: 大藏出版株式会社, 1988.
- [13] 罗威. 四缘说与佛教缘起论研究——以《俱舍论》《中论》《成唯识论》为考察对象 [D]. 西安: 西北大学, 2023: 73-75.
- [14] [唐] 世亲菩萨造, 玄奘译. 唯识三十论颂 [M]//《大正新修大藏经》第 31 册, 东京: 大藏出版株式会社, 1988.
- [15] 孔垂凯. 法相唯识宗佛性思想研究 [D]. 吉林: 吉林大学, 2024:3
- [16] [唐] 护法等造, 玄奘译. 成唯识论 [M]//《大正藏》第 31 册, 东京: 大藏出版株式会社, 1988.
- [17] 孔垂凯. 法相唯识宗佛性思想研究 [D]. 吉林: 吉林大学, 2024:4
- [18] 孔垂凯. 法相唯识宗佛性思想研究 [D]. 吉林: 吉林大学, 2024:7-8
- [19] [唐] 天亲菩萨造, 菩提流支等译. 十地经论 [M]//《大正新修大藏经》第 26 册, 东京: 大藏出版株式会社, 1988: 123.
- [20] [唐] 无著菩萨造, 佛陀扇多译. 摄大乘论 [M]//《大正新修大藏经》第 31 册, 东京: 大藏出版株式会社, 1988.
- [21] 曹忠. 唯识学派符号理论研究 [D]. 成都: 四川大学, 2023: 3.
- [22] 曹忠. 唯识学派符号理论研究 [D]. 成都: 四川大学, 2023: 4-6.
- [23] 曹振明, 王翠. 法相唯识宗祖统法脉建构钩沉及启示 [J]. 唯识研究, 2025: 327-336.
- [24] 曹振明, 王翠. 法相唯识宗祖统法脉建构钩沉及启示 [J]. 唯识研究, 2025: 328-329.
- [25] 王夫之撰. 姜斋诗话 [M]《续修四库全书》上海: 上海古籍出版社, 1995 - 1999.
- [26] 黄家庭. 古印度唯识学视域下的中国意境说 [J]. 浙江海洋大学学报 (人文科学版), 2023, 40(1): 53.
- [27] 黄家庭. 古印度唯识学视域下的中国意境说 [J]. 浙江海洋大学学报 (人文科学版), 2023,:54-56.
- [28] [宋] 道原纂. 景德传灯录 [M]//《大正新修大藏经》第 51 册, No. 2076. 东京: 大藏出版株式会社, 1988: 196.
- [29] 续祥. 法眼宗“禅教一致”立场下的唯识渗透——以《景德传灯录》为中心 [J]. 法音, 2025(6): 22-24.
- [30] [唐] 求那跋陀罗译. 楞伽阿跋多罗宝经 [M]//《大正新修大藏经》第 16 册, 东京: 大藏出版株式会社, 1988: 479.
- [31] [南宋] 法海集记. 南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经 [M]//《大正新修大藏经》第 48 册, 东京: 大藏出版株式会社, 1988.
- [32] 王荣益. 禅宗发展的唯识学背景研究 [D]. 成都: 四川省社会科学院, 2008:5.

- [33] 覃江. 中国近代唯识学研究的范式构建 [J]. 宗教学研究, 2023(1):106-108
- [34] 李广良. 太虚唯识学思想研究 [D]. 北京: 中国社会科学院研究生院, 2001:5-8
- [35] 沈庭. 唯识学“刹那”义在近代的再中国化——兼论唯识学、儒学与西方哲学的交融 [J]. 人文杂志, 2022(2): 19.
- [36] 邱妮媛. 唯识宗认识论 [D]. 广西: 广西师范学院, 2015:32-33
- [37] 冉茂娥. 论唯识学中第六意识的地位和作用 [J]. 宗教学研究, 2024(6): 105.
- [38] 邱妮媛. 唯识宗认识论 [D]. 广西: 广西师范学院, 2015:32-33
- [39] [唐] 弥勒菩萨说, 玄奘译. 瑜伽师地论 [M]//《大正新修大藏经》第30册, 东京: 大藏出版株式会社, 1988.
- [40] [唐] 世亲造释论, 玄奘译. 辩中边论 [M]//《大正藏》第31册, 东京: 大藏出版株式会社, 1988.
- [41] 赖贤宗. 玄奘译《成唯识论》《辩中边论》《瑜伽师地论》的转依说之诠释 [C]// 唯识研究 (第七辑). 北京: 商务印书馆, 2025: 269-284.
- [42] 王翔群. 唯识缘起论中的“空”“有”之辨 [J]. 唯识研究, 2025(1): 78-94.
- [43] 覃江. 中国近代唯识学研究的范式构建 [J]. 宗教学研究, 2023(1):106-108.
- [44] 孔垂凯. 法相唯识宗佛性思想研究 [D]. 长春: 吉林大学, 2024: 35.

期刊简介

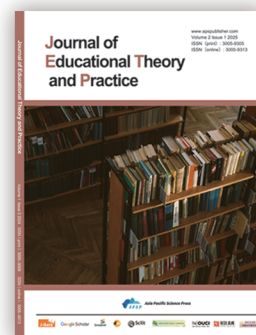
Asia Pacific Economic and Management Review（亚太经济与管理评论）是一本国际化的、同行评审的开放获取期刊，双月刊（英文）。专注于企业行为和金融行为的理论与应用研究。该期刊旨在推动商业经济学和管理领域的研究，主要涵盖但不限于以下领域：会计与财务管理、经济学、人力资源管理与组织行为、信息管理、国际商务、战略与创新、管理科学与运营管理、市场营销与零售、绿色金融。



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。

