

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 2 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 2 期，双月刊 2026 年 4 月 15 日出版

目 录

去实体化的认知方法与中观哲学的理论意义 / 释计然 释庆缘 释慧如 释能诚 释常智	· 1 ·
小探南山律千华派与三坛正范	/ 慧如 能诚 庆缘 · 7 ·
轻量化 AR 技术在思政教育中的创新应用	/ 严蕊 井小林 · 12 ·
少欲知足 正行笃修：佛教院校崇俭戒奢教育的内在逻辑与实践路径	/ 释真一 · 18 ·
关系美学视角下沉浸式新媒体装置艺术中的身体行动与主体间性	/ 赵欢 李婉 · 26 ·
新时代佛教慈善的社会功能与实践创新研究	/ 释真一 · 31 ·

去实体化的认知方法与中观哲学的理论意义 ——以龙树《中论》的空性思想为中心

释计然 释庆缘 释慧如 释能诚 释常智

(中国佛学院灵岩山分院,江苏苏州,215000)

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

摘要: 在近现代思想史与社会理论的发展过程中, 对“实体”“本质”以及绝对真理的反思已成为持续性的核心议题。大乘佛教中观学派奠基者龙树在《中论》中所系统阐述的空性思想, 长期以来多被理解为佛教内部的形而上学命题, 或被置于宗教修行与义理体系中加以阐释。若仅从存在论角度理解空性, 容易忽略其在认知运作层面所蕴含的方法论意义。本文在尊重经典语境与传统诠释的前提下, 尝试将空性理解为一种去实体化、去极端化的认知方法, 并以“八不中道”的论证结构为分析核心, 考察中观哲学如何通过持续拆解二元对立与自性执着, 构建一套具有普遍解释力的思想机制。文章认为, 中观空性并非提供关于存在的终极判断, 而是通过方法论层面的运作, 促使认知活动保持开放性与反思性。这一路径不仅有助于深化对龙树中观思想的理论把握, 也为当代思想研究中反思本质主义与绝对化倾向提供了重要启示。^[3]

关键词: 龙树; 中论; 空性; 中观哲学; 认知方法

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i2.1065>

一、引言

在近现代思想史的发展过程中, 对“实体”“本质”与绝对真理的反思逐渐成为哲学与社会理论中的重要主题。无论是在西方哲学对传统形而上学的批判中, 还是在社会科学对知识建构过程的反省中, 实体化思维方式始终被视为理论僵化的重要根源。实体化倾向往往将复杂、多变且关系性的现象理解为固定不变的本质, 从而遮蔽了现实运行的动态结构。在这一思想背景下, 佛教中观哲学所提出的空性思想, 逐渐显现出其跨文化与跨学科的理论潜能。然而, 在既有研究中, 空性多被视为佛教义理体系中的核心概念, 其方法论意义尚未得到充分展开。本文正是在这一问题意识下, 尝试重新审视中观空性的理论定位, 并将其理解为一种具有普遍意义的认知方法。^[1]

学界对龙树及其开创的中观思想体系的研究已积累了相当丰富且系统的学术成果。从整体研究取向来看, 现有文献大致可归纳为三种主要类型: 第一类是以经典文本为核心的义理阐释研究, 其重点在于对

《中论》等原典进行逐偈解析与注疏，致力于还原龙树论述的本义与逻辑结构；第二类则是思想史路径的研究，将中观学说置于印度佛教思想演变及东亚佛教接受史的整体脉络中，考察其承前启后的历史地位与影响；第三类研究更具跨文化视野，尝试将中观思想与西方哲学传统——如康德、黑格尔、海德格尔等的理论，或与现代语言学、解构主义等思潮进行对话，从而挖掘其在存在论、认识论乃至语义哲学方面的深层含意。

这些研究成果无疑为深入理解中观空性思想奠定了坚实的学理基础，提供了多角度的解读可能。然而，现有研究大多仍聚焦于对“空性”概念的义理澄清与哲学定位，即致力于回答“空是什么”的问题，而在揭示其“如何运作”——即空性作为一种思维方法与认知实践的内在机制——方面则显得相对薄弱。鉴于此，本文在既有研究基础上提出方法论的转向，旨在通过细致剖析中观空性论证的结构特征与推演方式，阐明其不仅是一种形而上学立场，更是一套具有操作性的认知解构工具，从而揭示其作为思维方法与修行实践的双重功能。

二、空性的理论定位：从义理命题到认知方法的深化阐释

在《中论》这一重要经典中，龙树菩萨以严密的逻辑体系深刻阐述了“空性”的核心观念。他指出，一切现象与存在皆无独立不变的自性，而是依因托缘、相对而生，这明确揭示出空性并非指向一种纯粹虚无或绝对空无的状态，而是对人们惯性思维中“事物具有固有、不变本质”这一实体化执着的彻底否定。这一理论立场不仅使中观哲学有效规避了虚无主义的理论陷阱，同时也为其作为一种认知与实践方法提供了坚实的哲学基础。^[2]

在《中论》这一重要经典中，龙树以严密的逻辑体系深刻阐述了“空性”的核心观念。开篇的归敬偈即提出“八不”：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去”。这八种否定，并非对现象存在的简单取消，而是对人们执着于现象具有独立不变本质的彻底破除。龙树进一步在《观四谛品》中给出空性的经典定义：“众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义”。这一颂文明确揭示：一切现象皆依因托缘而生，无独立不变的自性，故说为“空”；空并非虚无，而是假名施設的存在；远离“有”“无”二边，即是中道。^[4]

从存在论角度理解，空性是对“自性”的彻底否定。自性在印度哲学传统中意指事物独立、不变、自主的存在本质。龙树在《观五阴品》等章节中，通过层层分析，证明一切现象——无论是物质现象还是精神现象——皆无此种自性。正如西方学者所概括，龙树哲学的核心在于揭示“事物缺乏恒常的‘我’”这一事实，而空性既意味着自我之空，也意味着由此生起的经验的空，以及最终证悟时空性与绝对者同一的解脱境界。^{[5][12]}

然而，若将空性仅仅理解为一种关于世界本体的形而上学论断，则可能落入龙树所警惕的理论陷阱。正如有学者指出，龙树深刻地意识到语言媒介中进行佛教的困难，以及人们可能对“空性”这样微妙的概念产生执着。他警告说，执着于空性的人，犹如“商人告诉顾客他无物可卖，顾客却要求购买这个‘无’并带回家”。这一著名的譬喻形象地说明：空性本身也不应被实体化、理论化。^{[13][14]}

从认知层面进一步分析，空性不能被简单理解为某种关于世界本质的静态结论或终极真理，而应被视作一种持续运作、动态展开的分析原则与思维训练。其核心功能在于引导认知主体不断检视、揭示并消解在认知活动过程中无意识形成的各种实体化预设与执着。通过这一机制，空性推动认知者始终保持对一切现象之条件性、依存性与关系性的清醒自觉，从而避免将暂时、相对的概念建构与判断绝对化。正是在这一重意义上，中观空性展现出其作为一种方法论的重要价值——它不仅是哲学义理上的命题，更是一条实际的、去实体化的认知路径与思维艺术。

三、“八不中道”的论证结构与认知机制

“八不中道”构成了中观哲学中最具代表性的论证结构。所谓“非有非无、非常非断、非一非异、非来非去”，并非提出新的折中立场，而是通过系统性否定，揭示对立双方所共同依赖的自性预设。^[14]

“八不中道”——“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去”——构成了中观哲学中最具代表性的论证结构。从形式上看，这是对四对范畴的否定；从功能上看，这是一种系统性的认知解构程序。

吉藏在《大乘玄论》中明确提出“初就八不明中道，后就二谛明中道”的诠释原则，并将“八不”的讨论分为六个方面。这一处理方式表明，“八不”不仅是《中论》的归敬偈，更是一种贯穿全书的方法论纲领。八不所否定的四对范畴——生灭、常断、一异、来去——涵盖了人类认识活动最基本的坐标系统。生灭涉及时间中的存在，常断涉及存在的持续性，一异涉及事物的同一性与差异性，来去涉及空间中的运动。通过对这些基本范畴的逐一拆解，龙树揭示出支撑一切认知活动的概念框架本身即具有内在的矛盾性。^{[3][7]}

有学者将“八不”理解为“四组相对的概念”，正是这些概念“阻挡我们看清事物真相”。从认知方法的角度看，“八不”的功能不在于提出新的范畴取代旧的范畴，而在于揭示任何范畴化活动都可能产生的执着。正如西方学界对《中论》第二章的研究所示，龙树的论证可以被理解为具有建立“一个形而上学宗旨”的“最高目标”，但这个宗旨不是关于世界是什么的肯定性命题，而是对一切形而上学命题之有效性的质疑。^[10]

从认知机制的角度看，这一论证方式的意义并非在于得出确定结论，而在于持续遏制认知活动中趋向极端化与实体化的倾向。正是在这种不断拆解的过程中，认知得以保持开放性与反思性，从而避免陷入任何固定立场。从形式逻辑的角度看，四句否定似乎违反了排中律和矛盾律。然而，将其置于认知方法的语境中，这一程序的真实意义便得以显现。正如有学者指出，中观的辩证法“不是达到目的的手段，而是目的本身”，它揭示“真实被概念和见解所覆盖，这些概念和见解即是无明，遮蔽着真实”。四句否定的每一步，都在破除认知主体对特定立场的执着，四句皆遣，方能彻底消解一切概念化的执取。吉藏对中道义的阐释进一步揭示了这一否定程序的层次性。他提出“四重阶级”说：第一重以非有非无为中道，是“性空中道”；第二重以而有而无为中道，是“假中道”；第三重明假有假无之用，是“用中”；第四重明二而不二之体，是“体中”。这一层层递进的否定，展示了中观方法如何从对自性的否定逐步深入到对否定本身的超越。吉藏强调“非性有以为中者，此是假前中义；而有而无名为二谛，是中后假义；假有非有，假无非无，二谛合明中道者，此是假后中义”，清晰地勾勒出从否定自性到安立假名再到双遣二假的认知进程。

四、二谛论述中的认知方法论意涵

二谛作为认知层次的划分

二谛——世俗谛（*saṃvṛti-satya*）与胜义谛（*paramārtha-satya*）——是贯穿《中论》的重要论述框架。从认知方法论的角度看，二谛不仅是本体论或真理论的区分，更是认知层次的划分：世俗谛对应于日常语言思维层面的认知，胜义谛则对应于经过中观批判后达到的超越性认知。

龙树在《观四谛品》中强调：“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义”。这一颂文表明，二谛的区分是佛陀说法的方便，其目的在于引导众生逐步深入佛法真实义。从认知方法的角度理解，这意味着认知活动本身可以区分为不同层次：日常认知层面，我们使用语言概念进行思维交流，这是世俗谛层面的认知；通过中观批判，我们认识到一切概

念皆无自性、唯是假名，这是胜义谛层面的认知。^[4]

吉藏对三种中道的阐释，进一步细化了这一认知层次。他指出“不生不灭为世谛中道，非不生非不灭为真谛中道，二谛合明中道者，生灭非不生灭”。世谛中道是在世俗谛层面远离生灭二边，真谛中道是在胜义谛层面远离“不生不灭”与“生灭”的二边，二谛合明中道则超越真俗二谛的区分本身。这一层层递进，展示了认知从世俗层面逐步提升的过程。

二谛的认知功能：遮诠与表诠

二谛在认知方法上的功能，可通过遮诠与表诠的区分来理解。遮诠（通过否定来表达）主要对应于胜义谛层面的认知，表诠（通过肯定来表达）主要对应于世俗谛层面的认知。中观的特色在于，以遮诠为究竟，以表诠为方便。^[1]

在《中论》的论证中，龙树主要运用遮诠的方式破斥各种实体化见解。无论是破生、破灭，还是破常、破断，都是通过揭示概念的内在矛盾，否定对现象的实体化理解。这种遮诠的方式，目的在于清除认知上的障碍，而非建立正面的理论。正如西方学者所观察，龙树的逻辑分析“并非提供吾人更多智识”，而是为“体验空的真实”开辟途径。

然而，中观并不因此否定世俗谛层面的表诠。吉藏论“对偏中”时指出，“对断常之偏明中”，“约所诠之理对破偏病，故名为中”。这意味着“中”的言说本身就是一种表诠，是针对“偏”病而施设的治疗。同样，“尽偏中”是指偏执除尽而显之中，但“虽尽于偏，而有于中”，仍然保留“中”的名相作为表达方便。这种对表诠的保留，体现了中观方法对日常语言思维层面的尊重——在破除实体化执着的同时，并不取消现象层面的言说与交流。^[6]

世俗谛的方法论地位

世俗谛在中观方法中具有重要的地位。一方面，世俗谛是胜义谛得以成立的基础——没有世俗谛层面的言说与思维，就无法表达和通达胜义谛。另一方面，世俗谛本身也需要被超越——执着于世俗谛层面的概念，就会障碍胜义谛的证悟。这一双重关系，体现了中观方法的圆融性。有学者在分析《中论·观去来品》时提出一个值得深思的问题：龙树一方面强调“一切唯假名、唯世俗”，认许日常语言的约定俗成；另一方面又在论证“不去”时质疑日常语言中“去”这一概念的成立。这一表面上的张力，恰恰体现了二谛区分在认知方法上的运用：在世俗谛层面，我们认许“去”作为假名施设的存在；在胜义谛层面，我们揭示“去”无有自性。这两个层面并不矛盾，而是相辅相成——正是通过对世俗谛概念的深入分析，才能通达胜义谛的空性；正是基于胜义谛的空性证悟，才能世俗谛层面善用概念而不执着。史提连格在其研究中，将二谛的关系表述为“手段”与“目的”的关系。世俗谛层面的哲学分析是手段，胜义谛层面的空性证悟是目的。手段服务于目的，但目的达成后手段即可舍弃。这正如筏喻所示：渡河需用筏，既登彼岸，筏当舍弃。但舍弃筏并不意味着否定筏在渡河过程中的作用。同理，中观方法对概念的分析批判，最终指向超越概念的直观证悟，但这并不否定概念分析在修行过程中的必要性和有效性。

五、中观空性的思想意义与理论启示

将空性理解为一种去实体化的认知方法，有助于重新评估中观哲学在当代思想语境中的理论价值。首先，这一方法为反思本质主义提供了重要思想资源，使理论分析对现象的关系性与生成性更为敏锐。其次，中观对二元对立思维方式的批判，为当代认识论研究提供了一种去极端化的分析路径。

从认知转化到存在转化

中观空性作为认知方法，其最终指向不是纯粹的理论兴趣，而是存在的转化——解脱。这意味着，认知层面的去实体化必须落实为存在层面的去执着。

刘嘉诚的研究从宗教救度学角度深入探讨了《中论》解脱思想的意义。他指出,龙树的空“在对治萨迦耶见与自性见,使众生免于流转而得解脱”。这一解脱论的维度,体现了中观哲学与纯粹哲学思辨的根本区别:哲学分析服务于救度目的,逻辑论证只是开启“通往了解事物真实的门户”。^[8]

从认知方法的角度看,解脱的实现经历了从“惑智”到“圣智”的转化。惑智是对现象实体化理解的智慧,圣智是对空性如实证悟的智慧。僧肇在《般若无知论》中区分“惑智”与“圣智”,正是揭示了这两种认知方式的根本差异。中观方法的训练,就是引导认知主体从惑智转向圣智,从执着自性的认知模式转向观照缘起的认知模式。^[9]

这一转化过程,清辨与观誓的注疏中将其描述为“空性智”所含摄的闻、思、修道程。闻慧是通过听闻正法而获得的初步理解,思慧是通过如理思维而获得的深化理解,修慧是通过禅观实践而获得的亲证体验。三个层次层层递进,共同构成认知转化的完整路径。这一路径表明,空性作为认知方法不是一蹴而就的技巧,而是需要长期修习的过程性智慧。

止息戏论作为认知目标

《中论》明确将“止息戏论”作为其宗旨。戏论指概念思维的扩张活动,即通过语言概念对现象进行分别、构画、执着的认知活动。止息戏论,意味着超越概念思维的局限,达到无言无分别的直观证悟。

从认知方法的角度看,止息戏论不是取消思维活动,而是止息对思维活动的执着。正如有学者指出,龙树在《中论》第十八章《观法品》中,通过“三三昧”相关的诗颂,传达了“中观者在修行上的神秘直观”。这种神秘直观,并非反理性的神秘体验,而是对概念思维之极限的超越——当概念思维被推向极致,其内在矛盾自然显现,从而引导认知主体超越概念分别,直接证悟缘起性空的真实。

吉藏论“绝待中”时,也表达了类似的思想:“偏病既除,中亦不立。非偏非中,为出处众生强名为中”。真正的“中”不是与“偏”相对待的概念,而是超越对待的绝待境界。在这种境界中,不再有能知与所知的二分,不再有主体与客体的对立,只有如实现照的智慧自身。

慈悲与智慧的双运

中观空性作为认知方法,最终落实到慈悲与智慧的双运。智慧是证悟空性的认知能力,慈悲是基于空性证悟而自然生起的利他情怀。二者相辅相成,共同构成大乘菩萨道的核心。

瓜生津隆真将龙树的一贯立场归纳为“见空性之智慧的完成”与“以可称为‘无我行’的利他实践为基础的‘慈悲的精神’”。这一归纳表明,空性认知并非孤立的理论活动,而是与利他实践紧密相连的存在方式。证悟空性之后,不再有自他的对立,不再有能所的分别,利他成为自然流露的生命活动。

刘嘉诚在研究《中论》解脱思想时,特别强调“空有二谛交融(生死即涅槃)”所表现的“菩萨度众的现实关怀”。这一现实关怀,正是慈悲精神的具体体现。菩萨在证悟空性之后,不舍世间、不弃众生,以种种方便善巧度化有情,这正是空性认知方法在实践层面的自然延伸。

从认知方法的角度理解,慈悲与智慧的双运具有深刻的意义。智慧确保认知的如实性——如实地观照现象的缘起性空;慈悲确保认知的开放性——开放地接纳一切众生,不被自他分别所限。二者缺一不可:仅有智慧而无慈悲,可能落入冷漠的智慧;仅有慈悲而无智慧,可能沦为盲目的慈悲。中观方法的殊胜之处,正在于将二者统一于空性证悟之中。

六、结论

通过对《中论》中空性思想的系统分析,本文指出中观哲学蕴含着一套具有普遍意义的去实体化认知方法。这一方法的理解,需要实现研究视角的转换——从追问“空是什么”转向考察“空如何运作”。空性并非提供关于存在的终极判断,而是通过方法论层面的运作,促使认知活动保持开放性与反思性。

“八不中道”作为这一方法的核心论证结构，通过系统性否定揭示对立双方所共同依赖的自性预设。这一否定程序遵循四句否定的逻辑形式，其意义不在于得出确定结论，而在于持续遏制认知活动中趋向极端化与实体化的倾向。正是在这种不断拆解的过程中，认知得以保持开放性与反思性，从而避免陷入任何固定立场。

二谛论述为这一认知方法提供了层次划分。世俗谛对应于日常语言思维层面的认知，胜义谛对应于经过中观批判后达到的超越性认知。二者相辅相成：世俗谛层面的概念分析是通达胜义谛空性的手段，胜义谛的空性证悟则是善用世俗谛概念而不执着的基础。

这一认知方法的最终指向是存在的转化——解脱。从认知转化到存在转化，经历了从“惑智”到“圣智”的进程，落实为“止息戏论”的境界。在此境界中，慈悲与智慧双运，认知的如实性与开放性统一于利他实践之中。

这一理解路径不仅深化了对龙树中观思想的理论把握，也为当代思想研究中反思本质主义与绝对化倾向提供了具有启发意义的理论参照。在本质主义思维方式仍然普遍存在的当代语境中，中观空性作为去实体化的认知方法，为我们提供了一种审视世界、审视自身的独特视角——以缘起的眼光看待一切现象，以开放的心态面对一切可能性，以反思的精神检视一切执着。这既是中观哲学的传统智慧，也是其当代启示所在。

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] 陈焱。吉藏《三论玄义》破、显论 [D]. 成都：四川大学，2006:29-37.
- [2] 成建华。中观佛教的理论内涵及其特质 [J]. 法源 (中国佛学院学报), 2024 (1):18-30.
- [3] 程恭让。吉藏“八不偈”释新解 [J]. 哲学研究, 2012 (1):119-125.
- [4] 龙树。中论 [M]// 大正新修大藏经：第 30 册。鸠摩罗什，译。东京：大藏出版株式会社，1924-1934.
- [5] 杨惠南。中观思想研究 [M]. 台北：东大图书公司，1996.
- [6] 吉藏。中观论疏 [M]// 大正新修大藏经：第 42 册。东京：大藏出版株式会社，1924-1934.
- [7] 吉藏。大乘玄论 [M]// 大正新修大藏经：第 45 册。东京：大藏出版株式会社，1924-1934.
- [8] 刘嘉诚。《中论》解脱思想在宗教学上的意义 [J]. 中华佛学研究, 1999 (3):69-91.
- [9] 张森。从“惑智”走向“圣智”之路——僧肇的般若认知方式探微 [J]. 长安大学学报 (社会科学版), 2005,7 (1):1-4.
- [10] 赵东明。探析与反思鸠摩罗什汉译《中论颂》里龙树的两个“两难论证”与“一切皆空”之论证 [J]. 哲学研究, 2018.
- [11] 王文方。东西方分体论观点之融合研究 [J]. 哲学研究, 2025 (12).
- [12] STRENG F J. Emptiness: A Study in Religious Meaning [M]. Nashville: Abingdon Press, 1967.
- [13] HUNTINGTON C W. The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian M ā dhyamika [M]. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.
- [14] 龙树。十二门论 [M]// 大正新修大藏经：第 30 册。鸠摩罗什，译。东京：大藏出版株式会社，1924-1934.

小探南山律千华派与三坛正范

慧如 能诚 庆缘

(中国佛学院灵岩山分院, 苏州, 江苏, 中国, 215101)

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: 千华派的创立即是对戒律的规范也是一场革新。见月律师在宝华山建立石戒坛, 强调以戒摄心, 广传戒法, 使宝华山成为“天下第一戒坛”。其传戒仪轨《三坛正范》被后世奉为主臬。这对整顿明末清初佛教丛林的羸败现状起到了关键作用, 重塑了僧团的清净形象。在传戒方式上, 见月改古法九人一坛为三人一坛。千华派的传承不仅体现了法脉的延续, 其核心意义在于通过严格的戒律持守, 构建了佛教的社会伦理体系, 对维护僧团清净、促进社会和谐具有深远影响。

关键词: 千华派; 戒坛; 宝华山; 传戒; 见月

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i2.1185>

一、引言

有明一代的佛教从初期的扶持, 到后来嘉靖的打压, 其发展是跌宕起伏。洪武、永乐认为佛教有助于国家政治, 故而对僧团政策比较宽松。在戒律方面, 不但颁旨传皇戒, 同时邀请国内戒行清净的高僧主持戒法, 逐步恢复在元代时期中断的戒法传承, 在义理和戒律上也有了一定复兴。但到了明嘉靖帝时, 因皇帝宠佞道教则一改对佛教的扶植, 并且下诏禁开戒坛, 这对僧团无疑是触目惊心的打击。没有戒坛, 出家人不通戒条, 佛教发展岌岌可危。

因为戒坛封禁有五十多年没有戒法, 佛教因此颓败而混乱, 以至于某些寺院成了藏污纳垢之地。出家人不能受比丘戒, 按照律法来说, 并不可以称为僧人。比如当时临济宗的禅僧法藏十五岁出家后也是没有地方受戒, 直到二十九岁遇到云栖株宏方受沙弥戒, 后来三昧在金陵灵谷寺开坛传戒, 法藏才有机会得受比丘戒。

神宗晚年, 有五台山远清大师上疏奏请, 陈情戒法之重要。得神宗允许解除戒坛禁令方允许说戒开坛。

二、南山律千华派的奠基

明代佛教弘扬戒律有两大系统, 一是云栖株宏, 二是古心如馨, 此中尤以古心一系, 枝繁叶茂, 代有传人, 后嗣传人有三昧、见月、德基等, 集古今之大成, 创千华之正脉。古心, 在五台山得文殊亲传比丘戒。据《毗尼日用切要香乳记》中说:

諱如馨。溧陽楊氏子。依攝山素安大師出家。因慨律學荒蕪。步禮五臺。求見文殊受戒。至半山中。見一婆子。捧僧伽黎問曰。汝求何事。曰。求見文殊菩薩。親受大戒。婆曰。持衣來否。曰。未。婆曰。此衣與汝。師手接衣。婆標指曰。那不是文殊麼。師纔一回顧。婆子不見。菩薩於雲中垂手。摩師頂曰。古心比丘。文殊為汝授戒竟。師於言下。頓悟五篇三聚。心地法門。視大小乘律。如自胷中流出。^[1]

而后持戒严谨，行止严正，致力于恢复戒法。古心律师在灵谷、栖霞、甘露、灵隐、天宁等丛林开坛传戒，达三十多处，编撰《经律戒相布萨仪轨》，德高望重，戒海元龙。在金陵古林寺开坛传戒，明神宗御赐“振古香林”匾额，万历四十一年，神宗特赐紫衣、锡杖、钵盂，诏请往五台山永明寺传授千佛大戒，御封“慧云律师”。

在金陵古林寺古心根据《宝志说戒图》建造戒坛。据《宝华山志》中记载：时塔藏中获铁函，函《宝志说戒图》，图坛墻三级，志路上座，佑律师践尊证席……图中缁素，簪纓三匝围绕，仪容肃穆。^[2]古心详察其图，按其图示在南京古林寺拓基建坛，传授戒法，登坛传戒之时，感坛殿放五色霞光直冲天际，昼夜明亮，经三日而不散，见闻者叹未曾见，莫不骇异赞叹钦仰，一时间戒子云集，坛法兴盛。古林寺也被誉为“中兴戒律第一祖庭”，其坛赞为“天下第一戒坛。门下主要有寂光三昧、大会永海、澄芳远清等十一位嗣法弟子。

南山律千华派道场宝华山，位于江苏句容，原名华山，海拔437米。《山志》述其形胜说：其形安而逸，其势尊而严。东凌铁瓮，西控金陵，南负句曲，北俯大江。宝华山隆昌寺，始建于南朝天监元年，为志公道场，历有兴衰。因古心律师的弟子寂光三昧和读体见月驻锡，故而转为律宗道场。三昧律师创立“千华社”以共修菩萨行，祈安四海为心，使不困旱涝兵革而已。因有三昧律祖德行感召，群贤齐聚于宝华，高士共护于千华。一时间，声震江东，万众归仰，并且得到帝王的护持，这为律宗千华派的成立奠定了基础。

由此看出，古心着重于开坛传戒、恢复道场，弘扬律宗，三昧着重于千华社的成立，整饬僧团和整理律典。而作为继古心、三昧之后，使明末清初律宗复兴的集大成者，乃是见月读体律师。见月受戒后，一直跟随三昧开坛传戒，担任教授师，三昧圆寂后，四众推举为宝华山住持。不仅仅兴建寺宇，整理律部典籍，恢复律制、刊定正范、一生致力于戒律的弘扬，开坛传戒七十多期，法嗣弟子六十余人，门人数以万计。著有《毗尼止持会集》计十六卷、《毗尼作持续释》计十五卷、《传戒正范》计四卷、《大乘玄义》一卷、《剃度正范》一卷、《僧行轨则》一卷等著作。

顺治六年（1649）见月于宝华山兴建木制戒坛，为僧众传授具足戒。但是木质戒坛难以垂久。在康熙二年（1663），参照道宣律师《戒坛图经》规式，于宝华山创建石制戒坛。据史料记载：石制戒坛位于铜殿之下，大雄宝殿之右，共计五楹，高约四丈，深约三丈六尺。戒坛前设有照壁，两旁配以走廊，上面悬“佛制戒坛”匾额。石坛层层栏楯，重重庄严，饰以莲花，上下镂刻精美花纹。见月亲自绘制戒坛规制，寻能工巧匠刻意营造。据《宝华山志》载：石戒坛开基之夜，坛殿交光五色，直冲云霄峰峻显翠，嵩松环抱。群楼朗如白昼，经时始散。^[3]可惜此石坛毁于文革。现在的戒坛是1987年宝华山第二期修复工程中，慈舟老和尚根据记忆和资料重新恢复。选汉白玉材质，分两层。底一层长1160cm，高124cm，宽660cm，二层高142cm，宽480cm，长950cm。戒坛置于戒坛堂内，戒坛堂高四丈，深三丈六尺，正门有“囊浮渡海”、“佛制戒坛”匾额。

三、三坛正范的传戒特色与影响

“三坛”就是初坛沙弥戒、二坛比丘戒、三坛菩萨戒。自中土设戒坛，皆是沙弥戒、比丘戒、菩萨戒在三个不同时期，甚至三个不同地点而受。但在有明一代，佛教戒坛经历兴废，于是有了三坛顿受之法。

明代晚期万历年间虽然重开戒坛，但没有统一的仪轨，诸方传戒时难免仓皇失准。当时汉月法藏禅师参考诸部戒律和疏本，着《弘戒法仪》，内容丰富，有三皈、五戒、八戒、十戒、比丘戒、菩萨戒的授受仪式。汇集了沙弥、比丘、菩萨戒的诵戒仪轨。明确提出沙弥戒、比丘戒、菩萨戒三坛同受方式，该仪轨为后世三坛传戒奠定了一定基础。此本到了清初，有终南山比丘超远补充为《传授三坛弘戒法仪》三卷。古心的再传弟子见月律师为匡正时弊，弘扬毗尼，故而参照律典，着《传戒正范》，该书的出现，成为历代传戒仪轨的集大成者，是明清以来，最为流行的传戒范本。三坛顿受也是戒律在历史长河中必然的趋势，是佛教制度的一种创新。其传戒方式的改变，是佛教中国化具体体现。标志着中国佛教从单纯模仿印度戒律，转向建立符合自身文化特性和社会需求的大乘戒律体系。戒显大师在《传戒正范》序言中说：

儒以禮立仁義 佛以律持定慧 故我世尊 五時唱教 先梵網於羣經 雙樹潛輝 寄金言於戒學 所以眼目人天津梁 凡聖無異說矣 無奈法久弊滋 以致戒壇封錮 賴吾祖父靈谷千華二老人 乘大願力 再開巨荒 薄海遐陬 咸知秉受 南山之道 鬱然中興 及先師西邁 主律無人 三學搖搖 莫知宗仰 吾教授本師 見月體和尚秉鐵石心 具金剛骨 精淹五部。嗣主千華 慨今海內放戒 開壇所至多有 考其學處 則懵昧無聞 視其軌儀 則疎慵失準 倉皇七日 便畢三壇 大小乘而不分 僧尼部以無別 心輕露懺 羯磨視為故文 罔諳開遮 問難聊云塞白 一期解散 挂名祇在田衣 三業荒唐 戒本束歸高閣 列聖戒法 等同兒戲 而毗尼大壞矣 和尚憫之 內重躬行 外嚴作法 兼勤著述 以利方來 於兩乘布薩律制僧行外 復為撰輯傳戒正範 三壇軌則 巨細有條 七眾科儀 精詳不紊 勤開示則智愚灌以醍醐 謹羯磨則輕重揀於絲髮 不違古本 別出新型 如滹沱之七事 戈甲忽新 光弼之三軍 旌旗一變 允篇聚之南車 而木叉之杲日矣 此本流布 用為章程 非獨專門弘律者 肅有規繩 即禪律兼行者 咸知矩矱 壇法自此集成 更非從前綿蕞 古云 三代禮樂盡在是矣 凡據位登壇者 倘心存二利 慕律社之精嚴 法懼七非 惡時師之簡陋 執此以往可也^[4]

该书共有四卷，按三坛大戒次第而成，前三卷主要是请戒、忏悔等戒前仪轨。文辞优美，骈文对仗。显密圆融，作法严明。以开导、唱诵、问答等方式循序渐进，科仪严谨，有条不紊，

初坛沙弥戒有前行仪轨和正授仪轨总共十五项组成。前行仪轨分五：一者净堂集众，二者通启二师，三者请戒开导，四者验衣钵，五者露罪忏悔。正授仪轨分十：一明请师，二正请师，三开导，四明请圣，五忏悔，六问难，七皈依，八结归，九说戒相，十听教嘱。

二坛比丘戒分为戒前发露忏悔仪轨和正授比丘戒法共二十项仪轨组成。戒前忏悔分五项内容：一者习仪，二者请戒开导，三者通白二师，四者教衣钵法，五者审戒忏悔。正授比丘戒有十五堂法式：第一明僧中请师，第二正请师法，第三坛主白法，第四安受戒者所在，第五差教授法，第六教授出众问难法，第七白召入众法，第八明乞戒法，第九羯磨师单白法，第十正问难法，第十一明授戒体法，第十二正授戒体法，第十三次说四堕法，第十四后授四依法，第十五结劝回向法。

三坛菩萨戒有戒前忏悔和正授菩萨戒共十六堂法式。戒前忏悔有四：第一通白二师，第二请戒开导，第三审戒遮，第四开示苦行。正授分十二项内容：第一明敷座结坛法，第二明请师入坛法，第三明礼敬三宝法，第四明正请师法，第五明开导戒法，第六明请圣法，第七受四不坏法，第八忏悔过法，第九明发愿法，第十明发戒体法、次正授戒体法，第十一明宣戒相法，第十二结赞回向。

受持菩萨戒须以《梵网经》为根本，但是梵网的仪轨受法，传承难觅。藕益大师说：今梵网，已失其传，仅存影略，惟《地持》《瓔珞》可依承。《传戒正范》的仪轨确实依据《菩萨瓔珞经》和《菩萨地持经》。

见月律师在正范中也明确指出：

其梵網大部。一百一十二卷。六十一品。全文未傳此方。唯第十心地品。流通奉持。故缺師前授法。

菩薩瓔珞本業經。及彌勒菩薩所說。菩薩戒羯磨文中俱明。故今會合加儀。遵行有據。^[5]

书玉律师在《梵网经初津》中说：凡為師範。須一一明解。經論中受法。然本經受法。久已失傳。可依地持瓔珞詳自討明。^[6]

大小乘的戒律思想通过仪轨付诸实践，这是祖师足迹，是戒律学的完善，更是佛教中国化发展的重要标志。其实，僧人获得戒体形式是多样的，无论哪一种戒体获得方式都是非常神圣。古心律师在明神宗年间恢复传戒后首开戒坛，并以三坛顿受方式进行。为使戒灯长明，撰《经律戒相布萨仪》，其中对三坛大戒传授仪轨有了最初的雏形，这部仪轨应是《传戒正范》的启蒙之作。见月律师根据《经律戒相布萨仪》，围绕大小二乘，理无分隔的精神，提出三坛同受，制定仪轨。并在宝华山建立石戒坛，强调以戒摄心，广传戒法，使宝华山成为“天下第一戒坛”。熊江宁说：

读体弘戒数十年，戒弟子以数万计，法嗣亦有数十人。其弟子定庵德基继席宝华山，采诸部律之精华，发前贤底蕴，著有《毗尼关要事义》一卷、《毗尼关要》十六卷、《羯磨会释》十四卷、《比丘尼律本会义》等著作，使传戒规范更加严整完善。宝华山也在明清之后成为汉地传戒的重要道场，宝华山的唱念成为江南寺院唱腔的标准样本，隆昌寺也因此赢得“天下第一戒坛”之美誉。^[7]

千华派的创立即是对戒律的规范也是一场革新，见月所著的《三坛正范》被后世奉为圭臬。这对整顿明末清初佛教丛林的腐败现状起到了关键作用，重塑了僧团的清净形象，正因如此见月住持的宝华山在清代后期成为律宗主流，也成为千华派根本道场。千华派的传承不仅体现了法脉的延续，其核心意义在于通过严格的戒律持守，构建了佛教的社会伦理体系，对维护僧团清净、促进社会和谐具有深远影响。温金玉说：宝华山由此成为海内丛林弘律传戒之典范，隆昌寺被誉为“天下第一戒坛”，南山律宗千百年来一缕香烟得以延续，中国律宗拥有了一份新的气象。^[8]

四、千华派传承源流

千华派开在古心律师时期就有雏形，在其弟子三昧寂光努力下，建立宗派开端，到第三代读体见月为集大成者，尊为中兴之祖。温金玉说：见月一生之最大成就即是续传律宗法脉，广大千华一系。这一系主要以宝华山隆昌寺为基地，奉唐代道宣律祖为高祖，如馨律师为太祖，三昧和尚为第一祖，见月为第二祖，再依次传德基、真义、常松、实永、福聚等。^[8]

千华派的传承以宝华山为核心，以如馨、寂光、读体为奠基，历经德基、福聚等，法脉绵延至今，并辐射至南京、杭州、北京等地，成为近代中国佛教戒律传承的主流。其传灯源流为：

如寂读德真常实，福性圆明定慧昌；海印发光融戒月，优昙现瑞续天香；

支岐万派律源远，果结千华宗本长；法绍南山宏正脉，灯传心地永联芳。^[9]

从法脉传承来看，因祖师弘化地域，形成了重要的分支。在始祖古心的嗣法弟子中，以隐微性理接续的古林寺系，寂光三昧开创的宝华山系，大会永海开创的直隶系传承不绝，影响较大。

其一，古林寺系，古林寺是如馨律师弘戒的发源地，性理、性璞继承此地法统，形成古林派，与宝华山千华派同源而异流。师资传承为：隐微性理 -- 印含性璞 -- 长安海增 -- 藏林海华 -- 合吉寂鼎 -- 寂本照贤 -- 鲁玉普璠 -- 智宾通本 -- 普悟心澄 -- 绳远现綏。

其二，宝华山系师资传承为：寂光三昧 -- 读体见月 -- 定庵德基 -- 松隐真义 -- 闵缘常松 -- 珍辉宝永 -- 文海福聚 -- 理筠性言 -- 浑仪圆先 -- 恺机明如。书玉律师受德基嘱托，分住杭州昭庆寺，说法度生，著有《梵网经菩萨戒初津》等。

其三，直隶系：大会永海（愍忠寺） -- 太空性满（愍忠寺） -- 万德海禄（广济寺） -- 振寰招福（潭柘寺） -- 洞初澄林（潭柘寺）静观圆瑞（潭柘寺） -- 中断。后有宝华山系第七世文海福聚奉诏入京，开

创北京法源寺律宗道场，成为法源寺第一代律祖。

南宋至明中期，律学暗淡，律宗传承不明，几乎中断。开坛授戒在明代前中期一直延续，嘉靖四十五年（1566）诏禁僧尼戒坛，管制游方僧人，导致戒律缺失，僧仪失范。万历后期随着佛教复兴，戒律也有中兴之势。明末戒律复兴依靠的一支力量便是以古心如馨为代表的传承四分律学的律宗。古心如馨之下又分为古林派和千华派两个支系，古林派由性理、性璞传承，千华系开创者为寂光，以宝华山隆昌寺为中心。在寂光、读体、德基、书玉、福聚几代律师的努力下，千华系非常兴盛，所住寺院成为清代律学重镇，一直传承至近代而不绝。^[10]

五、结论

千华派的创立使明清律宗得以复兴，根本原因在于《传戒正范》的对传戒仪轨的变革与融合。是复兴明代戒坛的具体标志，更是佛教中国化的里程碑。

当前佛教面临严峻的商业化、世俗化挑战，通过实践千华派的戒律思想和祖师操守，对僧团管理与僧格的回归具有极强的现实镜鉴意义。

研究千华派有三重意义，主要体现在历史传承、制度构建与当代启示三个维度。律宗中兴的基石承上启与下的历史地位。祖师古心如馨、三昧寂光、见月读体等人，通过严格持戒和系统著述，使几近断流的南山律宗得以复兴，承担了重振戒纲的历史使命。见月律师的《毗尼止持会集》、《传戒正范》等核心著作也成为律学独特的体系。

戒律的实践与现代化应用阐释。随着社会变迁，部分传统戒律条文的行持在当前社会环境下比较艰难，未来的研究应致力于契理契机的现代化阐释，探讨如何将千华派的戒律精神转化为适应现代社会的行为准则和伦理规范。同时，利用新媒体技术，将千华派的戒律威仪、唱念仪轨进行可视化、大众化传播，提升佛教文化的软实力。

戒是一种文化的传承，犹如璀璨明珠，因为他不仅仅是礼制规则，更是通往大乘境界的阶梯。当代应该立足于戒法的弘传，并从寺院推向社会，人人讲礼制，事事有规矩，转化为可实践的佛教伦理，让戒律生活化与社会化。对千华派的研究不仅是对一段辉煌历史的回顾，更是对佛教未来发展的思考。通过守正创新、戒律实践、圆融严谨、制度重建、社会担当的角度，对宗教制度、个人修行都有很大价值。

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] 刘晓玉. 明末清初律宗中兴运动研究 [J]. 武陵学刊, 2015, (2): 211.
- [2] 释德基, 秣陵张总南村, 晋陵黄虞稷, 俞邵较艺文. 宝华山志 卷之七 [M]. 宝华山: 宝华山, 2025.
- [3] 释德基, 秣陵张总南村, 晋陵黄虞稷, 俞邵较艺文. 宝华山志 卷之八 [M]. 宝华山: 宝华山, 2025.
- [4] 见月. 传戒正范 [M]. 已续藏第一〇七册. 宝华山: 宝华山, 2025: 第 2 页.
- [5] 见月. 传戒正范序 [M]. 已续藏第 60 册 No. 1128. 宝华山: 宝华山, 2025: 第 1 页.
- [6] 书玉. 梵网经菩萨戒初津 卷三 [M]. 已新续藏第 39 册 No. 0700. 宝华山: 宝华山, 2025.
- [7] 熊江宁. 晚明戒律复兴中的两大传戒丛林研究 [J]. 中国佛学, 2018, (01): 28-51
- [8] 温金玉. 律宗千华派法脉 [J]. 世界宗教文化, 2005, (02): 43-45.
- [9] 守一. 宗教律诸宗演派 卷之七 [M]. 已新续藏第 88 册 No. 1667. 宝华山: 宝华山, 2025.
- [10] 王荣煌. 晦山戒显与清初律宗千华系 [J]. 法音, 2024.

轻量化 AR 技术在思政教育中的创新应用

严蕊 井小林

(西安明德理工学院经济与管理学院, 陕西西安, 710124)

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: 轻量化 AR 技术以低门槛、强交互、广适配的特性, 推动思政教育从“单向输出”向“沉浸式学习”转向, 更可延伸至创业实践领域, 推动思政教育与创新创业教育深度融合。本文从教育革新、文化传承、教学实践及育人闭环维度, 阐释其赋能思政教育的核心价值, 剖析以内容数字化为核心的“筛选—转化—设计—落地”内在机理, 并围绕课堂与创业场景融合、顶层设计、校企协同、初心坚守四大方面, 构建覆盖高校思政课程与创业实践全流程的推广应用路径, 旨在通过技术手段让思政引领融入育人与创业各环节, 培养兼具正确价值取向、创新能力与创业素养的新时代主体, 真正实现技术价值向育人实效、创业实效的转化。

关键词: 轻量化 AR 技术; 思政教育; 创业应用

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i2.1182>

一、引言

“思政课不仅应该在课堂上讲, 也应该在社会生活中来讲, ‘大思政课’我们要善用之, 一定要跟现实结合起来”, 把思政教育‘小课堂’和社会‘大课堂’有效融合起来”。^[1]在教育数字化战略行动全面推进、数字技术与高等教育深度融合的今天, 思政教育作为落实立德树人根本任务的关键课程, 正面临着适配 Z 世代大学生认知特点、破解传统教学痛点、打通理论与实践壁垒的时代命题。轻量化 AR 技术以低门槛、强交互、广适配、低成本的核心特性, 打破了传统 AR 技术对专业设备、专属软件的依赖, 为思政教育实现从“单向输出”到“沉浸式学习”、从“课堂灌输”到“全场景育人”、从“理论教学”到“实践引领”的转型升级提供了全新路径, 更成为推动思政教育与大学生创业实践深度融合的重要载体。

作者简介: 严蕊 (2004-), 女, 陕西旬阳人, 西安明德理工学院经济与管理学院 104062301 班学生。井小林 (1994-), 男, 陕西镇安人, 哲学硕士, 讲师, 西安明德理工学院经济与管理学院辅导员, 研究方向: 思想政治教育 with 大学生就业创业。E-mail: 13259825228@163.com

基金项目: 西安明德理工学院省级大学生创新训练计划立项项目“剧旅红游——AR 剧本游驱动红色文化数智化传承”(立项编号: S202513894059)。

二、轻量化 AR 技术赋能思政教育的核心价值

思政教育的本质是育人，教育内容的感染能力、教学方式的可接受度、价值引领的渗透力，共同决定了立德树人的最终成效。当前高校传统思政教育普遍面临教育理论抽象难懂、教学场景单一固化、师生互动不足、课堂抬头率偏低、与学生现实需求脱节等困境，导致青少年学生难以产生情感共鸣，更难将主流价值转化为自身的行为准则。轻量化 AR 技术凭借“扫码即用、无需适配专业设备、无需下载独立应用”的技术优势，为突破这些传统困境提供了关键支撑，在高校思政教育全场景中彰显出多元且深刻的教育价值。

从教育革新角度看，轻量化 AR 技术实现了思政内容的“具象化表达”，彻底打破了理论与现实的时空壁垒。它将百年党史、红色文化、马克思主义基本原理等抽象理论内容，转化为可视化、可交互、可体验的现实情景，让学生从历史的“旁观者”变为历史的“参与者”，从理论的“聆听者”变为理论的“践行者”。如扫描《中国近现代史纲要》教材中的“南湖红船”插图，即可瞬间“进入”中共一大的会议现场，亲身感受革命先辈在白色恐怖下坚守理想、开天辟地的决策过程；扫描“长征血战湘江”相关内容，即可通过 3D 场景与环境音效，沉浸式体验战火纷飞的战场环境与红军战士不畏牺牲的革命信念。这种沉浸式体验，让“伟大建党精神”“长征精神”等抽象的理论成果转化为可感知的情感共鸣。

从文化传承角度看，轻量化 AR 技术助力红色文化实现“年轻化表达”，有效打通了红色文化与青年群体的沟通壁垒。Z 世代大学生作为数字原住民，成长于移动互联网时代，习惯于碎片化、交互性、沉浸式的信息接收方式，对传统“说教式”“宣传式”的红色文化传播模式接受度较低，甚至容易产生逆反心理。轻量化 AR 技术精准贴合当代大学生的认知习惯与审美偏好，通过虚拟现实场景还原、解谜式互动、闯关式学习等年轻化形式，让红色文化传播摆脱了刻板印象，实现了与青年群体的同频共振。例如高校可依托轻量化 AR 技术，打造校园红色文化阵地，学生通过扫描相关二维码，即可触发对应的 AR 情景，解锁校史中的红色故事、校友中的革命先辈事迹；还可设计“重走长征路”AR 闯关活动，学生通过扫码不同教学节点完成历史知识答题、情景互动任务，解锁后续长征场景，在趣味化学习中深化对红色文化的理解。同时，学生可将自身的 AR 体验片段、学习感悟分享至社交平台，实现红色文化的二次裂变传播，让红色文化真正走进青年、融入青年。

从教学实践角度看，轻量化 AR 技术实现了思政课堂的“个性化适配”，推动思政教育从“普惠式覆盖”向“精准化培育”转型。传统思政课堂普遍存在“统一进度、单向灌输”的局限，难以兼顾不同认知水平、不同学习节奏学生的个性化需求，导致“基础好的学生吃不饱、基础弱的学生跟不上”。轻量化 AR 技术彻底打破了这一局限，支持学生根据自身学习节奏，自主触发、反复体验 AR 思政情景，可自主选择基础认知、进阶拓展、研究探索等不同难度的学习模块，真正实现“因材施教”。同时，教师可通过轻量化 AR 平台的后台数据反馈，精准掌握学生对不同思政内容的停留时长、参与度、互动答题正确率等数据，精准判断学生的知识盲区与兴趣点，针对性调整教学重点与教学节奏。例如通过数据发现学生在“遵义会议”相关场景中，对研习会议的历史转折意义时停留时间较长，即可在课堂上进行重点讲解与专题研讨；发现学生对脱贫攻坚相关内容关注度较高，即可增加相关案例教学与实践环节，真正实现“以学定教”，构建起“课前预习—课中互动—课后拓展”的全流程混合式教学闭环。^[2]

从育人闭环角度看，轻量化 AR 技术实现了思政引领与创业实践的“深度化绑定”，破解了高校创业教育与思政教育脱节的痛点。当前高校创业教育普遍存在“重技能、轻价值”的问题，多聚焦于商业模式、盈利技巧、运营方法等技能教学，忽略了对大学生创业观、价值观、社会责任感的引领，导致部分大学生创业出现功利化、短视化倾向，甚至出现触碰道德与法律红线的行为。轻量化 AR 技术为思政引领

融入创业实践全流程提供了有效载体,通过具象化的情景体验、沉浸式的模拟实践,让大学生在创业启蒙、创业实践、创业成长的全流程中,始终接受正确的价值引领。例如在创业启蒙阶段,通过AR还原延安大生产运动、改革开放民营经济发展历程、脱贫攻坚创业实践等内容,让学生深刻理解“创业的初心是服务国家、服务人民”,树立正确的创业初心;在创业实践阶段,通过AR还原优秀大学生扎根乡村振兴、投身科技报国的创业案例,让学生直观感受社会责任与企业发展的共生关系;还可通过AR搭建虚拟创业模拟场景,让学生在模拟乡村创业、科技创业的过程中,自主平衡经济效益与社会效益,在互动实践中深化对“义利兼顾、以义为先”的创业伦理的理解,真正实现思政教育与创业教育的同频共振。

三、轻量化AR技术在思政教育中的内在机理

轻量化AR技术以“扫码-加载-交互”的极简操作流程为外在载体,学生通过微信、钉钉等日常高频使用的手机应用软件即可扫码触发AR情景,无需下载独立应用软件,无需购置专业头显设备,大幅降低了技术使用门槛与推广成本,为其在高校思政教育中的广泛普及奠定了坚实的操作基础。而其赋能思政教育的核心内在机理,在于以思政教育内容为核心的全流程内容数字化建设,通过数字化与可视化技术,将抽象的思政理论、红色文化、价值理念转化为可感知、可参与、可实践的具体情景,搭建起理论与现实、课堂与社会、教学与实践的连接桥梁,最终实现“理论具象-情景体验-价值内化-实践践行”的全链条育人过程,形成从技术落地到育人实效的完整逻辑闭环。

建立筛选审核机制。内容数字化的首要前提是建立严格、规范、科学的内容筛选与审核机制,这是保障思政教育内容严肃性、准确性、引领性的根本基础,也是技术赋能不偏离育人初心的核心前提。内容筛选工作必须始终坚持以马克思主义为指导,以《思想道德与法治》《中国近现代史纲要》《毛泽东思想和中国特色社会主义理论体系概论》等高校思政核心教材为核心依据,系统梳理教材中的重大历史事件、重要历史人物、红色地标、核心理论成果等关键内容,形成轻量化AR技术的标准化使用清单,确保所有内容完全贴合高校思政课教学大纲与教学目标。同时,针对创业思政的内容需求,需将新中国工业化建设历程、改革开放创业史、新时代脱贫攻坚精神、科学家精神、企业家精神、优秀大学生创业先锋事迹、商业伦理与社会责任等相关内容,同步纳入内容筛选清单,构建起“思政核心课+课程思政+创业思政”全覆盖的内容体系。为杜绝历史曲解、理论偏差、价值导向错误等问题,必须组建由党史专家、马克思主义理论专家、高校思政课骨干教师、创业教育专家、优秀创业导师、基层实践先锋构成的专业审核团队,对清单内每一项内容的历史背景、理论内涵、价值导向进行反复考证、严格把关,确保所有数字化内容均严格遵循历史事实、贴合思政教学要求、符合正确价值导向,为后续的数字化转化筑牢坚实的内容根基。

技术赋能落地转化。在完成内容筛选与专业审核的基础上,进入数字化转化的核心阶段,本阶段始终坚持“内容为王、技术为用”的原则,采取高精度建模与情景化叙事相结合的技术路径,将筛选审核后的优质内容转化为可交互的三维情景单元,实现从文字内容到可视化场景、从单向灌输到双向互动的落地转化。对于重大历史事件,不仅通过AI 3D建模精准还原历史场景、人物形象与环境细节,更运用动态特效、环境音效、第一视角叙事全方位复刻时代氛围,让学生沉浸式感受历史场景;对于红色地标与历史遗址,采用激光扫描技术构建1:1精准的数字孪生模型,融入珍贵历史影像、文献资料、亲历者口述内容,实现静态建筑与动态历史的有机结合,让学生无需奔赴现场,即可通过AR“走进”红色地标,深度了解背后的历史故事。针对创业思政相关内容,数字化转化更注重实践性与互动性,打破单纯的场景还原模式,构建起“体验-模拟-互动-反思”的全流程转化路径。例如对于脱贫攻坚相关内容,不仅还原脱贫攻坚的历史场景与感人事迹,更搭建虚拟创业模拟交互环节,让学生在AR场景中扮演驻村第一

书记,结合当地的资源禀赋设计创业项目,在模拟实践中学习如何平衡经济效益与乡村发展、村民增收的关系;对于科学家精神相关内容,还原“两弹一星”元勋的科研场景,设置技术攻关互动环节,让学生在模拟科研攻坚的过程中,深刻理解科技报国的初心与使命;对于优秀创业案例,通过数字孪生技术还原项目从0到1的成长历程,让学生“参与”创业的各个关键节点,在不同的决策选择中理解正确创业观对企业发展的核心作用,真正让创业思政内容变得可感可知、可学可用,为学生的沉浸式学习与实践体验提供完整的场景支撑。

精准适配育人场景。数字化转化完成后,需围绕高校思政教学全场景需求进行模块化设计,这是实现三维情景单元与思政教学、创业实践深度融合的关键环节,也是内容数字化落地教学实践的收尾步骤。模块化设计的核心逻辑,是将各类三维情景单元进行独立拆分与标准化封装,打破内容之间的壁垒,允许教师根据不同课程、不同教学目标、不同实践场景灵活调用、自由组合,实现内容与教学、实践的精准适配。基于高校思政教育的全场景需求,可将模块化内容划分为四大核心体系:一是思政核心课模块,针对四门思政必修课的知识点,拆分封装为独立的情景单元,教师可根据教学进度灵活调用,例如在《中国近现代史纲要》课程中,串联“五四运动”“中共一大”“南昌起义”等情景单元,构建清晰的历史发展脉络,帮助学生形成系统的历史认知;二是专业课程思政模块,针对不同专业的人才培养目标,提取对应思政内核的情景单元,实现思政内容与专业知识的有机融入,例如在工科专业中调用科学家精神、大国工匠相关单元,在农林专业中调用乡村振兴、粮食安全相关单元;三是创业思政模块,针对高校创业教育全流程,拆分封装为创业启蒙、创业伦理、创业实践、社会责任等子模块,教师可在《创业基础》《职业发展与就业指导》等课程中灵活调用,例如在讲解创业初心时调用延安大生产运动相关单元,在讲解商业伦理时调用诚信经营、社会责任相关单元;四是第二课堂模块,针对校园文化建设、社会实践、创新创业大赛等场景,封装轻量化、易传播、可互动的情景单元,支持学生在暑期社会实践、红色研学、创业项目中自主使用。这种模块化设计,既延续了前期内容筛选与转化的严肃性、准确性,又打破了传统平面教学的时空局限,既适配课堂教学的标准化需求,又满足创业实践的个性化需求,真正实现了“内容筛选—数字化转化—模块化设计—教学落地—实践践行”的内容数字化全流程逻辑闭环。

四、轻量化 AR 技术在思政教育中的推广应用路径

推动轻量化 AR 技术在高校思政教育中的广泛、规范、高效应用,必须始终坚持“教育为本、技术为用、多方协同、守正创新”的原则,立足高校思政课教学主阵地,延伸至创业实践、校园文化、社会实践等全场景,构建可复制、可推广的系统化实践路径,真正实现技术价值向立德树人育人实效的全面转化。

在高校思政教学层面,必须聚焦教育教学深度融合与体制机制系统保障,筑牢推广应用的核心根基。一方面,要将轻量化 AR 思政内容全面纳入高校常态化教学体系,不仅要结合思政核心课的知识点,开发与教材完全适配的标准化场景模块,明确教学应用的学时、学分与教学要求,推动 AR 教学成为思政课的常规教学手段;还要将 AR 思政内容全面融入专业课程思政建设与创业教育体系,在各专业人才培养方案、创业教育课程体系明确 AR 思政内容的应用要求,在《创业基础》等必修课中设置专门的 AR 创业思政教学模块,在创业孵化基地、创新创业实训中心搭建 AR 思政体验区,将 AR 创业思政内容融入创业团队入孵培训、项目指导、孵化培育的全流程,实现思政引领贯穿人才培养全过程。另一方面,要建立完善的校际协作与资源共享机制,依托高校思政课联盟、创新创业教育联盟,搭建跨校思政资源与创业思政资源共享平台,推动不同高校的思政优质资源、创业教育资源互通互用,避免重复开发造成的资源浪费;同时充分利用高校的实验室资源、马克思主义学院学科优势、创业学院实践优势,联合优化技术适

配、内容更新与教学应用模式,形成优势互补的协同发展格局。此外,要将AR思政教学应用成果纳入教师绩效考核、职称评审、教学评优的评价指标,建立激励机制,鼓励思政教师、创业导师主动参与AR内容开发与教学应用,充分调动教师的积极性与主动性。

在政策保障层面,必须强化顶层设计与系统资源整合,优化推广应用的外部环境。高校层面,要将轻量化AR思政教育纳入学校“大思政课”建设总体规划、教育数字化发展规划与创新创业教育发展规划,统筹设立专项经费,专项支持AR思政内容开发、技术迭代、师资培训与教学试点,为技术应用提供充足的经费保障与制度支持;同时建立完善的内容审核与教学评价机制,确保AR思政内容的政治方向正确、历史事实准确,同时将育人实效作为评价AR教学应用的核心标准,避免重技术、轻内容,重形式、轻实效的问题。教育主管部门层面,要将轻量化AR思政教育项目纳入高等教育数字化战略行动重点项目、红色教育专项扶持计划与创新创业教育改革重点项目,遴选一批思政课建设基础好、创新创业教育成效突出的高校作为试点单位,给予专项经费与政策支持,总结形成可复制、可推广的实践经验在全国范围内推广;同时牵头组织专家团队,制定轻量化AR思政内容建设标准、技术适配标准与教学应用规范,特别是明确创业思政内容的建设要求与审核标准,引导行业规范发展,避免内容同质化、娱乐化、形式化等问题。此外,要联合宣传部门、文旅部门、乡村振兴部门,推动全国红色教育基地、乡村振兴实践基地、创新创业园区的数字化建设,开发配套的轻量化AR内容,为高校思政教学与创业实践提供丰富的线下场景与内容资源,真正打通学校小课堂与社会大课堂。

在校企协同层面,必须搭建技术研发与内容共创的深度合作平台,夯实推广应用的技术与内容基础。始终坚持“高校主导、企业赋能、优势互补、共建共享”的协同模式,高校充分发挥马克思主义理论学科优势、思政教学经验优势、创业教育专业优势,负责提供思政内容的核心框架、历史依据、教学目标与实践需求,主导内容的筛选、审核与教学设计;科技企业依托自身的技术研发实力,持续优化轻量化AR的建模渲染、交互体验、跨平台适配、数据安全等核心技术,降低内容开发门槛与使用成本,配合高校完成内容的数字化转化与模块化封装,共同打造高质量、广覆盖、强适配的AR思政内容库与创业思政资源库。同时,要深化四方协同合作,推动“高校+科技企业+红色教育基地+创新创业园区”的深度联动,红色教育基地提供历史资源与实践场景,创新创业园区提供真实创业案例与实践平台,四方联合开发贴合教学需求、贴合实践场景的AR内容,让思政教育真正走出课堂、走进社会。此外,校企要联合开展系统化的师资培训,通过线下实操培训、线上微课、教学研讨、优秀案例分享等多种形式,不仅培训思政课教师,还要覆盖专业教师、创业导师、辅导员队伍,帮助他们快速掌握AR技术的教学应用方法,破解教师技术应用能力不足的痛点,打造一支既懂思政、懂教育,又懂技术、懂实践的复合型师资队伍。同时,校企要联合搭建大学生创新创业实训平台,开放轻量化AR简易开发工具,支持学生自主开发红色文化、乡村振兴、社会公益相关的AR内容,鼓励学生将相关成果转化为创新创业项目,在“互联网+”“挑战杯”等创新创业大赛中落地实践,让学生从AR内容的体验者,转变为内容的创作者、思政的传播者、创业的践行者。

总之,在推广应用过程中,必须始终坚守“技术服务于育人”的初心,牢牢把握思政课“讲道理”的本质,坚决避免形式化、娱乐化、过度技术化的倾向。轻量化AR技术只是创新思政教育方式、提升育人实效的工具与载体,其应用最终要回归到立德树人的根本任务,回归到思政教育的本质,通过技术手段让思政道理更易被学生接受、更易被学生认同、更易被学生践行。同时,要持续加强技术研发,持续突破跨平台适配、大规模并发、内容快速更新等技术瓶颈,完善数据安全与隐私保护机制,确保技术应用兼具创新性又具安全性。此外,通过将轻量化AR技术与思政教育、创新创业实践的紧密融合,能更进

一步打通思政育人的“最后一公里”，为培养担当民族复兴大任的时代新人提供力量支撑。

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] 邱峰. 融合思政教育“小课堂”和“大课堂” [EB/OL]. 求是网, 2025-08-21. <https://www.qstheory.cn/20250821/32ce4116838740ba85fbfe7f8395caff/c.html>.
- [2] 范丽婷, 张阳, 姜泊羽. 基于云班课平台的混合式教学模式设计与实现——以《控制工程基础》课程为例 [J]. 智能城市, 2023, 9(03): 101-103. DOI: 10.19301/j.cnki.zncs.2023.03.030.

少欲知足 正行笃修： 佛教院校崇俭戒奢教育的内在逻辑与实践路径 —— 基于全面从严治教的时代要求

释真一

(中国佛学院灵岩山分院, 江苏苏州, 215101)

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：新时代全面从严治教的背景下，以佛教崇俭戒奢的教义传统作为根基，聚焦佛教院校僧才培养的核心阵地，探讨崇俭戒奢教育实施路径。梳理佛教经典与传统的崇俭戒奢思想内核及历史传承，明确其在佛教院校教育的教理依据和时代价值，剖析当前佛教院校教风建设中奢靡倾向，价值偏移等现实问题，阐释开展崇俭戒奢教育的紧迫性。从课程体系构建，实践教育落地，监督机制完善，文化氛围浸润四个维度，构建适配佛教院校发展的崇俭戒奢教育体系，为佛教院校落实从严治校，培育正信正行僧才队伍，推动佛教中国化深入发展提供学理支撑与实践参考。

关键词：佛教院校；崇俭戒奢；教风建设；少欲知足；佛教中国化

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i2.1220>

一、引言

(一) 研究背景与时代意义

新时代全面从严治教成为宗教领域健康发展的核心要求，全国性宗教团体联合发布的崇俭戒奢共同倡议，为宗教教风建设划定行为边界，明确价值导向，其中“不使用奢侈品，不追求奢华享受，不谋不义之财”等要求，与佛教“少欲知足”“清净自守”的教义传统高度契合。佛教院校作为佛教人才培养的主阵地，教风建设的源头地，承担着“荷担如来家业，克绍僧伽慧命”的核心使命，教育质量直接关系到佛教传承与宗教界的社会形象。

在市场经济与世俗化浪潮的冲击下，部分佛教教职人员出现的奢靡享乐，功利化倾向，不仅违背佛

作者简介：释真一（1970-），男，汉族，吉林白山人，就读于中国佛学院灵岩山分院，研究班，主要研究方向佛学，邮箱：1432213973@qq.com。

基金项目：无。

教戒律宗旨，更损害了佛教界的良好形象，问题的根源与僧才培养阶段的价值引导密切相关。将崇俭戒奢教育融入佛教院校教育全过程，是落实全面从严治教要求的必然举措，是矫正教风乱象、夯实僧才正信根基的关键，更是推动佛教与社会主义社会相适应，实现佛教中国化纵深发展的重要实践，具有鲜明的时代性与现实意义。

（二）国内外研究现状述评

国内学界对佛教教风建设的研究已有积累，部分学者从佛教中国化视角探讨教风建设与社会主义核心价值观的融合，也有研究聚焦佛教戒律的现代诠释，挖掘“少欲知足”理念的当代价值。但现有研究仍存在明显不足，一是研究视角多偏向宏观政策解读，针对佛教院校的崇俭戒奢教育专题研究较为匮乏。二是对崇俭戒奢的教理挖掘不够深入，未能充分结合佛教经典与院校教育的实际需求进行系统化阐释。三是实践路径研究缺乏针对性，部分宗教院校尚未形成适配佛教院校办学特色的“教理—教学—实践—监督”闭环体系。

国外研究多集中于宗教伦理与社会治理上，对中国佛教教风建设与院校教育关注度较低，相关研究成果难以适配中国佛教发展的实际场景，缺乏直接的参考价值。当前学界亟需立足佛教院校教育实践，开展崇俭戒奢教育专项研究，填补理论与实践的双重空白。

（三）研究思路与方法

本文以佛教崇俭戒奢的教义传统为理论根基，以新时代全面从严治教要求为时代背景，以佛教院校教育实践为核心场域，遵循“教理溯源—现实诊断—路径建构—保障完善”的逻辑思路展开研究。研究方法主要为，一是文献研究法，系统梳理《大正新修大藏经》中相关经典，佛教传统清规及宗教领域相关政策文件，夯实研究教理与政策基础。二是理论联系实际法，将佛教传统伦理与现代院校教育管理理论相结合，构建具有佛学特色与时代性的崇俭戒奢教育体系。^[1]

二、佛教崇俭戒奢的教理根基与历史传承

（一）经典教义中的崇俭戒奢思想内核

佛教教义中包含着大量关于崇尚节俭，戒除奢侈的理念，是佛教院校进行崇俭戒奢教育的根本教理基础。核心思想集中表现在“少欲知足”“清净自守”这样的修行准则，贯穿经、律、论三藏整体。

经藏中，《增一阿含经》言：“我法，少欲者之所行，非多欲者所行也；我法，知足者之所行，非无厌者所行也”。^[2]将少欲知足看成修行的根基，强调对物质欲望克制是成就道业的前提，《法华经》提倡“离诸贪欲，无所染着”，主张破除对物质享受的执着，去追求精神境界的提升；^[3]《金刚经》里面“应无所住而生其心”的核心观念，从根本上否定了对外在事物的贪着，为崇俭戒奢给出大乘佛教的理论支持。^[4]

律藏中，佛教对僧众的衣食住行制定了明确而严格的简约要求，是崇俭戒奢的直接行为规范。《四分律》作为汉传佛教的根本律典，规定僧众只能持有“三衣一钵”，不得蓄存贵重财物，服饰以朴素实用为主，不追求高档名贵；饮食上提倡“食存五观”“过午不食”，反对铺张浪费，禁止食用名贵食材，饮用奢华酒水，居所上要求僧众住在寺院僧寮，不能拥有私人豪宅别墅，禁止出入会馆，私人会所等奢靡场所，为佛教院校开展崇俭戒奢教育划出了清晰的行为界限。^[5]

论藏中，《大乘起信论》《成唯识论》等典籍从心性论角度分析了贪欲来源，提到奢靡之心来自“无明”与“贪执”，崇俭戒奢是破除无明，回归清净本心的重要修行方式，为佛教院校崇俭戒奢教育提供了心性论层面的理论依据。^{[6][7]}

（二）汉传佛教的崇俭戒奢传统与历史传承

汉传佛教在两千多年发展历程中，将经典崇俭戒奢思想与中国社会实际融合，形成特有传统风尚，是

佛教院校传承践行崇俭戒奢理念的历史基础。

崇俭传统集中表现在“农禅并重”修行模式，百丈怀海禅师制定的《百丈清规》确立了“一日不作，一日不食”关键准则，将劳动实践跟修行生活结合，即让寺院实现自给自足，又养成僧众勤俭节约，不追求奢华的习惯。^[7]该传统被历代佛教寺院沿用，是汉传佛教教风建设重要体现。

历代高僧以自己实践阐释崇俭戒奢理念，成为后世僧众参照。虚云老和尚一生居无定所，穿三衣吃粗食，坚守简约修行生活；印光大师闭门修持，拒绝奢华供养，提出“凡有供养，皆用于弘法与济生”，弘一法师更是把简约做到极致，衣食住行都不求精美，唯重实用，这些高僧的实际做法，为佛教院校崇俭戒奢教育给提供具体示范。

汉传佛教寺院管理传统里也包含崇俭戒奢要求，比如寺院财务公开、禁止奢靡供养、僧众生活统一标准等，这些管理经验为佛教院校建立崇俭戒奢规章制度给出历史借鉴。

（三）十戒现实应用中的禁欲精神

文献所提及的十条戒律，不杀人、不偷窃、不通奸、不说谎、不使用虚假言论、不说脏话、不说分裂性言论、不贪婪、不生气，持不错误观点。是东亚佛教文化中非常重要的“车身戒律”。《四分律》规定，受戒需三位高级僧侣和七位见证人，是接受戒律的传统方式。也很难让僧侣遵守全部 250 条足戒。在这种情况下，优先考虑十条正戒，降低比丘受戒与持戒门槛，认为持守十戒，规范身口意三业，是提升比丘品质的现实途径。

佛教戒律的禁欲精神，在东亚佛教“十戒”中形成身、口意三位一体的规范框架。^[8]行为层面，“不杀人、不偷窃、不通奸”，约束肉体欲望与对物质占有欲，划定禁欲实践的外部边界。语言层面，“不说谎、不使用虚假言论、不说脏话、不说分裂性言论”，管控虚荣与愤怒引发的言语冲动，防止欲望借助语言放大，心念层面，“不贪婪、不生气、持不错误观点”，从源头切断贪欲，嗔恨这些负面心念，实现心性清净，十条戒律虽然简单，却涵盖禁欲所需的行为约束与心灵修炼，是东亚佛教禁欲实践的基本结构。

传统比丘受戒的严密制度本为禁欲实践保障，却在长州佛教社区遭遇现实困境，受戒条件难以满足，戒规难以全面遵守，导致禁欲体系落地受阻。聚焦十戒的灵活调整，为佛教禁欲实践找到可行路径，既降低受戒门槛，让禁欲修行易入门，又聚焦核心戒律，避免形式化问题。十戒抓住禁欲核心以行为约束，语言规范，心念净化克制欲望，这种简化并非对禁欲精神的让步，而是特定历史环境下保持佛教禁欲实践连续性和实效性的明智选择，彰显东亚佛教禁欲思想的适应能力和生命力量。

（四）佛教崇俭戒奢与新时代教风建设的契合性

新的时代里面宗教这个领域的教风建设，以“正信正行、清净廉洁”为核心要求，佛教崇俭戒奢这一想法与该要求高度融合，二者在价值方向，行为规则，目标追求上存在相同性。

价值导向上，教风建设要求宗教教职员工坚持宗教初心，摒弃功利、世俗倾向，佛教崇俭戒奢思想把“少欲知足”作为中心，主张破物质贪着，回到宗教修行本质，二者均以“正信”作为基础，引导教职人员建立正确宗教观念。

行为规范上，全国性宗教团体发出的崇俭戒奢倡议提出的“不使用奢侈品，不参加奢华酒宴，不谋不义之财”等七项内容，与佛教律藏对僧众的行为规定高度一致，是佛教经典戒律在新时代的具体呈现与现代阐释，为佛教院校教风建设提供清晰行为指导^[11]。

目标追求上，教风建设的最终目标是培养“政治上靠得住，宗教上有造诣，品德上能服众，关键时起作用”的宗教人才，佛教崇俭戒奢教育核心目标是培育僧众清净自守，正行笃修的品格，二者均以培养合格的宗教传承者作为核心，推动宗教健康发展。^[10]

禁欲的价值绝对不只是佛教戒律的宗教实践，更在现实生活中展现跨越信仰的普遍意义，成为个人自我管理，社会秩序维持和身心和谐发展的重要支撑。个人层面，禁欲提倡的理性控欲，是抵抗诱惑，保持清醒的核心，克制过度的物质贪欲，可避免陷入消费主义圈套，减少追逐名利的焦虑与内耗。控制不正当情欲与嗔怒等负面情绪，能降低人际冲突可能，维持情感关系平稳，约束言语欲望，是建立信任，构造良好沟通环境的根基，有助形成自律，专注的特质，提升个人的生活质量和精神层次。

社会维度，禁欲精神的核心规定与公共道德，社会秩序高度融合。“不杀人、不偷窃、不通奸”对应尊重生命，保护财产，恪守伦理的社会底线，“不说分裂性言论”指向维护群体和谐，避免纷争的公共责任。个体普遍的欲望克制力，能减少贪欲引发的违法犯罪，情绪失控导致的冲突矛盾，为社会的稳定和谐提供内在支撑，同时，物质欲望的适度控制蕴含低碳，节俭的生活智慧，与可持续发展的理念呼应，具深刻现实价值，让禁欲精神成为人类一起追求的文明素养和生活准则。

三、当前佛教院校教风建设的现实问题与崇俭戒奢教育的紧迫性

（一）市场经济背景下佛教院校教风建设的现实困境

市场环境和世俗化浪潮的冲击下，部分佛教院校的教风建设遭遇诸多困难，奢侈化，功利化不良苗头的显现，成为影响僧才培养质量的重要因素。

极少数学僧受世俗奢华风气影响，物质欲望抬头，对衣食住所等有了高的要求，追求名牌、高档用品，甚至出现互相攀比享乐，背离了“三衣一钵”的简朴传统，部分学僧功利化倾向明显，将宗教学习作为获取名利的手段，追求虚名浮利，忽视内在修行和道德提升，出现“沽名钓誉，追名逐利”苗头，对佛教细微戒遵守不严，行为规范松懈，进出世俗娱乐场所，偏离正信正行轨道。部分学僧与世俗商人，社会闲杂人员交往过密，交往边界模糊，甚至出现利益交换迹象，损害佛教僧众清净形象。

这些问题的产生，不光和学僧自身的修行定力不够有关系，更与佛教院校的崇俭戒奢教育监管不够到位密切相关——部分院校偏重宗教知识传授，在道德培育上教育时长不足，偏重经典讲解，忽略实践。没能把崇俭戒奢的理念带进教育全过程，造成学僧的道德品格与行为规范缺少引导和约束。

（二）佛教院校崇俭戒奢教育的现存问题

多数佛教院校虽然已经认识到教风建设具有重要性，但崇俭戒奢教育推行仍处于初步阶段，暴露出诸多问题。教育体系尚未建立完善，未构建完整的崇俭戒奢教育课程和教学安排，多将其零散融入戒律课，道德课，缺乏专门化，整体化的阐释和引导，教学成效大打折扣；教义与实际行为断裂，部分院校仅强调经典中崇俭戒奢理念的解释，未设立可行的实践途径，导致学僧“知而不行”，难以将教义转化为实际行为；监督体系不健全，院校对学僧日常行为标准缺乏严密监督和考评，对奢侈化，功利化不当行为未能及时纠正，缺乏有力约束手段；文化氛围不浓厚，部分院校未塑造崇俭戒奢的校园文化，校园环境和日常运作中缺乏相关氛围渗透，难以形成“人人推崇简朴，个个持守清净”的良好风尚。

（三）开展崇俭戒奢教育的紧迫性与必要性

结合当前佛教院校教风建设和崇俭戒奢教育的现实情况，将崇俭戒奢教育纳入佛教院校教育核心体系，具极强的紧迫性与必要性。

开展崇俭戒奢教育，是落实全面从严治教的关键举措，佛教院校作为僧才培养起点，唯有将崇俭戒奢要求融入教育，管理，监督全流程，才能从根源上纠正教风乱象，落实从严治校要求，培养合格佛教传承者。

开展崇俭戒奢教育，是打牢学僧正信根基的核心路径，佛教修行以“清净本心”为根本，奢靡贪欲是遮盖本心的主要障碍，引导学僧控制物质欲望，坚持简约修行，才能帮助其建立正确宗教价值观，打

牢正信正行根基，避免在世俗化大潮中迷失方向。

开展崇俭戒奢教育，是推动佛教中国化发展的重要实践，佛教中国化的核心是与社会主义社会相适应，崇俭戒奢既是佛教传统美德，也是社会主义核心价值观中“勤俭”理念的体现，将其融入佛教院校教育，是对佛教优秀传统文化的延续，也是佛教主动适应社会主义社会的具体表现，推动佛教中国化向更深程度发展。

开展崇俭戒奢教育，是维护佛教界良好社会形象的必然要求，佛教界社会形源于每一位僧众的言行，佛教院校培养的学僧是佛教界未来骨干力量，培养学僧勤俭节约，清静廉洁的品格，才能从根源上维护佛教界良好社会形象，获得社会大众认可。

四、佛教院校崇俭戒奢教育的体系建构与实践路径

（一）构建系统化的课程体系，夯实崇俭戒奢的教理基础

课程体系构成崇俭戒奢教育的关键载体，佛教院校需要结合自身办学特点，把崇俭戒奢教育带进课程，建立“经典讲解—戒律阐释—时代解读”的系统化课程结构，实现教理教育的针对性和系统性。

在《阿含经》《金刚经》等经典课中，重点阐释“少欲知足”“无所染着”的核心思想，结合具体经文说明佛教崇俭的教理根源。在《四分律》《梵网经》等戒律课中，详细讲解佛教对僧众衣食住行的简约规定，明确奢靡行为的戒律边界，在佛教中国化，教风建设这类专题课程中，结合新时代全面从严治教要求，讲解崇俭戒奢的时代内涵，实现传统教理与时代要求的结合。

围绕“佛教崇俭传统跟现代社会”“高僧崇俭事迹解读”“教风建设跟行为规范”这类主题开设崇俭戒奢特色选修课，通过案例分析，专题研讨等方式，引导学僧深入理解崇俭戒奢的意义，提升学僧的思想认知。

将崇俭戒奢教育带进通识教育，结合社会主义核心价值观里的“勤俭”理念，开展跨文化，跨领域的道德教育，引导学僧认识到崇俭戒奢即是佛教的修行准则，也是人类共同的美德，拓展学僧价值视野。

佛教传统谴责嫉妒，这一理念与马哲思想存在共通点。^[9]个人福祉的实现，需弱化对个体性的过度强调，马哲思想强调，终级社会形态是通过经济集体主义实现，佛教则通过精神转化达成。佛教对嫉妒的谴责，本质是破除个体执念，与马克思主义超越“个体优先”思维的核心诉求形成跨信仰，跨意识形态的呼应，二者均认为过度个体性会滋生冲突与痛苦。佛教将嫉妒界定为“先贪后瞋”的复合烦恼，源于对个体利益，名誉，资源的过度执着，既破坏僧团和谐，又阻碍自身修行，化解路径是通过“知足”淡化个体得失执念，以“随喜”替代嗔恨，消融个体与群体隔阂，实现自利利他。

马克思主义从社会经济视角，个体性过度膨胀归咎于私有制的资本逻辑，资本主义那种“虚假集体”里，个体化为资本增殖工具，嫉妒与竞争变成平常状态，多数人福祉遭到少数人剥夺。其解决路径是建立“真实集体”中，消灭阶级剥削和私有制，让集体建设支撑个体发展，个体活力反哺集体进步，实现“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”的共生关系，消解个体间的嫉妒与对立。二者路径不同但核心逻辑一致，均通过弱化过度个体性，根除嫉妒等负面情绪与社会冲突的根源，实现个体与群体的共同福祉，彰显人类对和谐发展的共同向往。

（二）落地常态化的实践教育，推动教理与践行的深度融合

佛教强调“解行相应”崇俭戒奢教育不能仅停留在教理讲解层面，更需转化为常态化实践教育内容，引导学僧将教理转变为实际行动，实现“知行合一”。

践行“农禅并重”传统，结合院校实际情况开辟出劳动实践基地，安排学僧参与农业劳动以及寺院日常劳作，如种菜、做饭、打扫卫生等，让学僧在劳动中感受勤俭节约的价值，培养吃苦耐劳，不追求

奢华的品格，传承汉传佛教农禅传统。

依据佛教戒律和崇俭戒奢的要求，制定学僧日常行为准则，对服饰、饮食、居所等作出明确规定，服饰以朴素实用为主要原则，不得穿戴高档名贵服饰、使用奢侈品。饮食采用统一标准，避免铺张浪费，不得食用名贵食材，饮用高档酒水。居所简约整洁，不能追求奢华布置，出入场所符合僧众身份。

定期开展“崇俭戒奢主题修行周”“高僧事迹学习会”等实践活动，引导学僧以高僧为榜样，践行简约修行生活。组织学僧参加公益慈善活动，将节省的物资用在济贫扶弱，让学僧在实践中体会“少欲知足、乐善好施”的佛教精神。

佛教所提倡的俭约观念^[12]，并非单纯的物质克制，而是兼具自我修行与利他共享的双重内涵，是贯穿禅林与净土法门的修行准则，根据《瑜伽师地论》^[13]，俭约的本质是在淡化自身对外物的贪欲，将如法获得的供养与智者，同修共享，达成“自利利他”的修行宗旨。禅林有“欲令节俭少欲省事”（无著道忠《禅林象器笺》^[14]）的教诲，将俭约看作收摄心念，远离纷扰的基础，净土修行体系中，俭约与对治贪婪的布施，对治嗔恚的念佛并列，成为对治愚痴，提升往生品位的关键法门（清·胡珽《净土圣贤录续编》^[15]），可见其在佛教修行中的核心地位。

（三）完善全方位的监督机制，强化崇俭戒奢的行为约束

有效监督机制是崇俭戒奢教育落实的重要支撑，佛教院校需要建立“院校管理—僧团自治—自我约束”完整监督体系，把崇俭戒奢要求带进日常管理，对学僧行为形成有效约束。

完善院校管理制度，编写《佛教院校崇俭戒奢管理办法》，针对学僧日常行为，物资使用，社会交往等给出具体规定。设立学僧行为考核档案，将崇俭戒奢实践表现纳入学僧综合考核，考核成绩与学业评价，毕业资格挂钩，强化制度管控。

调动僧团自治功能，以班级、僧寮为基本单位，组建教风建设监督小组，由学僧代表担任成员，彼此监督、彼此提醒，及时纠正奢侈化，功利化不良表现，营造“人人监督、互相约束”的良好环境。定期组织教风建设座谈会，收集学僧对崇俭戒奢教育的看法和建议，适时调整教育和管理方法。

通过禅修，观心等修行方式，引导学僧反观自心，放下物质执念，培养自我约束能力。帮助学僧建立“一日三省吾身”的觉悟，主动对照佛教戒律和崇俭戒奢要求检视个人言行，实现从“外在约束”向“内在自觉”的转化。

五、佛教院校崇俭戒奢教育的保障机制与时代展望

（一）健全崇俭戒奢教育的保障机制

强化师资队伍构建，提升教师崇俭戒奢教育能力。定期安排教师参与佛教中所涉崇俭的经典研读，戒律规范，教风建设等内容的培训，引导教师自身践行崇俭戒奢理念，做到“言传身教、以身作则”，借助教师榜样作用影响学僧。支持教师开展崇俭戒奢教育教学研究，开发适配佛教院校的教学资源，提升整体教学质量。

完善经费和物资保障，佛教院校经费使用贯彻简约实用原则，将资金重点投入教学、科研、劳动实践等环节，避免奢华开支。物资采购坚持以实用为主，杜绝购置名贵物资和奢侈品，为学僧践行崇俭戒奢创造物质条件。

增进与佛教寺院的联动，构建院校与寺院合作机制，安排学僧前往教风优良，坚守农禅传统的寺院参学实践，让学僧在寺院实际环境中感受崇俭戒奢氛围，吸收寺院管理经验和修行传统，实现院校教育与寺院实践的融合。

（二）佛教院校崇俭戒奢教育的时代展望

新时代的背景下,佛教院校开展崇俭戒奢教育,是对佛教优良传统的传承,也是贯彻全面从严治教方针的具体行动,其推进具鲜明时代色彩和持续性特征。

短期来看,崇俭戒奢教育将成为佛教院校教风建设的核心环节,各个院校会逐步充实课程设置,实践方式和监督机制,推动崇俭戒奢教育走向系统化和常态化,助力纠正教风中的不良现象,培养学僧正信正行。

长期来看,崇俭戒奢教育将成为佛教院校人才培养的重要构成部分,与经典教育、戒律教育、修行教育深度融合,形成兼具佛学特质与时代气息的人才培养框架,这佛教界输送“少欲知足、正信正行、清静廉洁”的优秀僧才,成为佛教中国化的重要实践成果。

佛教院校的崇俭戒奢教育将为整个佛教界的教风建设提供示范和引领,院校培养的学僧走向各地寺院后,将把崇俭戒奢的理念和做法融入寺院生活,推动佛教界教风建设进一步深化,促进佛教界健康有序发展,让佛教崇尚节俭的传统在新时代焕发新的生机和活力。

六、结语

新时代里全面从严治教要求,为佛教教风建设指明前进方向,崇俭戒奢作为佛教核心传统美德,是教风建设的重要抓手。佛教院校作为佛教人才培养主阵地,承担传承佛教传统,培育正信僧才,推动佛教中国化的重要使命,必须把崇俭戒奢教育融入教育整个流程。

佛教院校的崇俭戒奢教育,以佛教“少欲知足”教理为根基,以“解行相应”为原则,通过构建系统化课程体系,落地常态化实践教育,完善全方位监督机制,培育浸润式校园文化,实现教理教育,实践践行,制度约束,文化熏陶的融合,从根源上矫正教风乱象,夯实学僧的正信根基,培育出符合新时代要求的佛教人才。

崇俭戒奢是终身行为,是整个佛教界的共同责任。佛教院校应坚守“立德树人”教育初心,将崇俭戒奢教育贯穿人才培养全过程,以优质培育正信的僧人,以端正教风引领佛教兴盛,推动佛教与社会主义社会相互适应,实现佛教中国化纵深发展,让佛教崇俭传统在新时代绽放光彩,为社会的和谐发展贡献佛教的智慧与力量。

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] 高楠顺次郎,小野玄妙。大正新修大藏经:第1卷[M].东京:大正一切经刊行会,1933: T48, P1109-P1158.
- [2] 瞿昙僧伽提婆,译。增一阿含经:卷37[M]//大正新修大藏经:第2册。东京:大正一切经刊行会,1933: T02, P728b-729a.
- [3] 鸠摩罗什,译。妙法莲华经[M]//大正新修大藏经:第9册。东京:大正一切经刊行会,1933: 14c.
- [4] 金刚般若波罗蜜多经[M]//大正新修大藏经。东京:大正一切经刊行会,1933: P749a.
- [5] 佛陀耶舍,诵出;竺佛念,译。四分律(昙无德律)[M]//大正新修大藏经:第22册。东京:大正一切经刊行会,1933: T22, P780a-781a.
- [6] 大乘起信论[M]//大正新修大藏经:第32册, No.1666. 东京:大正一切经刊行会,1933: 577a-578b.
- [7] 玄奘,糅译;窥基,笔受。成唯识论[M]//大正新修大藏经:第31册, No.1585. 东京:大正一切经刊行会,1933: 31a-32b, 34b-35a.

- [8] 怀海，原制；德辉，大诰，重修。敕修百丈清规 [M]// 大正新修大藏经：第 48 册，No.2025. 东京：大正一切经刊行会，1933: 1109a, 1115a.
- [9] LEE J. The Inheritance of the Precept Tradition in 18th- and 19th-Century East Asian Buddhism and the Prelude to Modernity: Comparing the Korean and Japanese Precept Revival Movements [J]. Religions, 2025, 16 (4): 492. <https://doi.org/10.3390/rel16040492>.
- [10] 国家宗教事务局。关于进一步加强宗教院校教风建设的指导意见 [Z]. 2024.
- [11] 关于崇俭戒奢、正信正行的倡议 [Z]. 2025-10-18.
- [12] 吴华。佛教崇俭戒奢传统的意义 [J]. 中国宗教, 2025 (6): 74-75.
- [13] 弥勒，说；无著，录；玄奘，译。瑜伽师地论 [M]// 大正新修大藏经：第 30 册。东京：大正一切经刊行会，1933: 277-896.
- [14] 道忠。禅林象器笺：第十五类罪责门·嫉 [M]. 高雄：佛光出版社，1981: 572.
- [15] 胡珽。净土圣贤录续编 [M]// 卮新纂续藏经：第 78 册。台北：新文丰出版公司，1977: 1550.

关系美学视角下沉浸式新媒体装置艺术中的身体行动与主体间性

赵欢 李婉

(浙江越秀外国语学院, 浙江绍兴, 312000; 河北传媒学院, 河北石家庄, 050000)

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: 本文以布里奥的关系美学为核心理论框架, 融合梅洛·庞蒂身体现象学与列维纳斯脉络下的主体间性理论, 系统考察沉浸式新媒体装置艺术的身体行动逻辑及社会关系生产机制。研究指出, 沉浸式装置依托数字技术干预观者固有身体图式, 使具身感知以陌生化方式重构自身与空间的关系, 并将这一过程作为审美体验生成的核心动力。同时, 观者身体行动摆脱了被动触发的局限, 成为兼具表演性、生产性与关系性的意义实践。本文通过分析《雨屋》、《无界》, 揭示技术介导能将陌生主体纳入共同感知场域, 借助行动互应与意义共建, 催生人际相遇与临时社会纽带, 让主体间性成为可感知的美学现实。因此, 艺术将审美体验与社会关系生产合为一体, 超越感官奇观, 抵达社会美学的深层维度。

关键词: 关系美学; 身体现象学; 主体间性; 沉浸式装置艺术; 表演性介入

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i2.1249>

一、绪论

沉浸式新媒体艺术借助多种媒介手段搭建出虚拟情境, 让体验者将自身意识与情感投射到作品环境之中, 从而完成对现实空间、光影场域以及精神空间三者融合的整体时空重塑。这类艺术形式依托传感技术、动作追踪、即时成像等数字化技术, 打破了传统艺术依靠“静观”完成欣赏的固有模式, 把受众的肢体活动上升为艺术内涵得以产生的关键。在这样的艺术互动过程里, 受众不只是感知艺术内容的主体, 同时也是参与内容建构的合作者, 其躯体在场景内的移动、接触、注视甚至是随机的肢体姿态, 都会成为作品最终呈现样貌中的重要组成部分。

作者简介: 赵欢 (1989-), 女, 讲师, 研究方向: 影像美学、艺术理论, E-mail: 522614238@qq.com; 李婉 (1985-), 女, 副教授, 研究方向: 大众文化、媒介研究, E-mail: liwanlady@126.com。

基金项目: 河北省文化艺术科学规划和旅游研究项目《艺术传播视域下新媒体艺术的扩展性研究》项目编号 (HB25-ZD011)。

当前学界对沉浸式新媒体艺术的解读，大多还停留在交互属性、参与特征等媒介技术层面，鲜少从美学理论的深层逻辑展开进一步追问：沉浸式新媒体装置艺术到底塑造出了何种类型的审美关联？这类关联又是怎样借助观者躯体的感知行为一步步形成的？当由技术搭建而成的感知空间，将多位体验者纳入同一沉浸场景时，不同主体之间又能通过怎样的路径建立起精神共鸣与社会性的情感联结？

本文采用法国艺术理论家尼古拉·布里奥（Nicolas Bourriaud）提出的关系美学（Relational Aesthetics）作为核心分析框架，整合莫里斯·梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）的身体现象学，列维纳斯学术脉络下的主体间性（Intersubjectivity）相关研究成果，针对沉浸式新媒体装置艺术中身体的行动逻辑、社会性关系的生成机制两个维度，展开全面、系统的梳理与深度探析。本研究明确提出，沉浸式装置场域内的身体行动，绝非仅作为技术交互行为的触发载体，更是主体间性的深层意义得以生成、显现的表演性空间。

二、关系美学、身体现象学与主体间性

（一）艺术作为社会关系的生产

布里奥认为，“今天的历史似乎完成了一次新的转向。在人类与神祇之间的关系、然后是人类与客体之间的关系这个领域成为艺术实践关注的焦点之后，现在关注的焦点落于人类相互关系领域，自20世纪90年代初以来不断进展的艺术活动就证明了这一点”^[1]。在他看来，艺术作品的价值不仅仅在于物质形态本身，而在于它所催生的关系性过程，即观者之间以及观者与作品之间互动所生成的社会纽带。这一观点将艺术实践从“表征”领域转移至“关系”领域，将审美体验从个体沉思转向集体共在。

“相比传统意义上的艺术将重心放在外表和其所代表的含义，今天的艺术关心的是互动、转换和出现的过程”^[2]。关于艺术转向的判断形成了深层的内在契合，进而让关系美学从根本上为沉浸式新媒体装置艺术提供了兼具深度与适配性的理论视角和研究框架。沉浸式装置艺术不再追求固定的叙事结论，静态的视觉形象以及依托开放的关系场域，通过观众身体的在场和互动共同赋予作品实时生成的动态意义。可以明确的是，装置作品的最终意义并非由艺术家单方面预设决定，而是由参与者的集体互动过程所生成和建构。

（二）梅洛·庞蒂的身体图式与感知重构

关系美学为艺术的社会性创作提供了宏观理论框架，梅洛·庞蒂的身体现象学能够进一步解释沉浸式装置中的身体行动逻辑。在梅洛·庞蒂看来，“人与世界的关系是建立在身体与环境的交互关系上的，身体既是生理性的存在，又是对文化体验起构造性作用的意义承载者。”^[3]人们无法通过单纯的思维活动获得文化体验，体验必须依靠感官知觉、实际行动与亲身经历来实现。正是依靠身体与环境的动态互动，个体才能完整建立对世界的认知，形成对外部世界的深度理解和情感归属。

沉浸式新媒体装置艺术主动调用了感知结构本身所具备的可塑性，通过环绕音响、全息投影、运动追踪等多感官技术的叠加运用，系统性打破观者长期形成的感知图式进而迫使身体以陌生化的方式重新校准自身与所处空间的深层关系。观者不再依赖既有的空间经验处理各类感知，而是在身体的实时摸索与动态应答中主动完成对常规空间感知模式的全面重构。这种重构构成了审美愉悦得以产生的内在动力与关键机制，同时它也让身体层面的感知重塑与关系美学所倡导的社会性联结，在沉浸式装置空间内相互交融并最终统合为一个完整的实践过程。

（三）主体间性的理论整合

主体间性（Intersubjectivity）的概念最早源于胡塞尔对先验主观性（Transcendental Subjectivity）封闭性的深入反思。后来，这一概念在梅洛·庞蒂的身体现象学、列维纳斯的他者伦理学中得到了本体论层

面的重塑和深化,慢慢发展成了一套理论范式,用来解释自我和他者在亲身共存的状态下互相建构、彼此成就的关系。“自我主体是一种本体论主体,他者主体是一种伦理主体。自我主体以本体论的同一性消解了他者的存在,伦理主体以‘为他性’张扬了他者的存在,他者盖过了自我,成为唯一的主体。”^[4]这套理论范式认为,主体性并不是提前设定好的、孤立存在的内在实体,而是在和他者相遇、对视以及承担责任、做出回应的过程中逐渐形成的。

在沉浸式装置的情境中,主体间性的形成一方面依靠由技术搭建起来的共同感知空间,另一方面也在人与人之间身体的直接在场之中。当多名观者同时处在同一个光影空间里,他们的举动能被彼此看见,也会互相呼应,甚至无意间改变了对方面所感知的画面形态。这种互相作为主体的共在体验是主体间性从抽象的哲学概念变成真实可感的美学现实的核心途径。基于此,本文把关系美学的社会性维度、身体现象学的感知维度、主体间性的他者维度这三重理论框架来分析沉浸式新媒体装置艺术。

三、沉浸式装置中的表演性介入与关系生产

沉浸式新媒体装置能借助环绕音响、投影映射和运动捕捉等数字技术手段,在虚拟空间和物理空间的交融地带,把观者的身体转化成双向的活性界面。这一界面既是感知的接收端,承受着光影、声音和空间构成所带来的持续刺激;又是意义的输出端,能靠着身体运动、肢体姿态和现场存在改变作品的实时形态。如若只站在技术交互的层面去理解整个过程,会遮蔽掉其中更深层、更深刻的社会性维度。从关系美学的视角来看,在沉浸式装置中真正的美学事件并不会发生在单个参与者和系统之间的感知回路里,而是发生在这一回路把陌生的主体拉入到同一种共存的情境之后,才是艺术意义得以生成的真实场所。

2012年10月,英国艺术团体 Random International 在伦敦巴比肯艺术中心推出装置作品《雨屋》(Rain Room)。该作品由约100平方米的持续降雨场域构成,通过安装在天花板的三维追踪摄像系统实时捕捉参与者的身体位置,控制液压阀门令降雨在人体周围约1.8米半径范围内自动停止,使观者得以在瓢泼大雨之中穿行而保持干燥。纽约现代艺术博物馆将其定性为“一个精心编排的倾盆大雨——同时鼓励人们成为意外舞台上的表演者,并营造一种沉思的亲密氛围”。^[5]就身体现象学的维度而言,《雨屋》对梅洛·庞蒂所言的身体图式实施了一次精确的校准危机。人体对雨的既有感知图式建立在雨水必然触及皮肤的触觉记忆之上。当运动追踪系统令降水在接触皮肤之前停止,参与者以陌生的方式重新认知自身与空间的关系。当他们开始审视雨滴止步于自身的时刻,即是表演介入的开始。这种具身层面的陌生化是审美愉悦得以发生的内在机制。

此外,《雨屋》真正能体现出关系美学的核心要义,在于这场感知危机能在互不相识的陌生人之间催生带有社会性质的偶然联结。场馆的空间并不是专供单个主体使用的,而是被几位陌生人同时占据的共在场域;当参与者A伸出手臂去试探雨滴的边界时,他的举动会被参与者B看得清清楚楚,B或许会模仿A的姿态,或许会采取另一种行动做出回应。更关键的是,系统对人体密度的追踪本就存在临界阈值,当两位参与者慢慢靠近彼此,他们各自的“干燥半径”就会开始互相影响、互相牵制,身体之间的物理距离也会直接转变成对另一个主体感知结果的干预。这种干预在技术的介入下,把两个完全陌生的主体一同拉进同一个意义的生成回路里。布里奥所说的“艺术作品是社会关系的发生器”在《雨屋》中得到了真切的印证。

《雨屋》所营造的不只是一种新奇的感知体验,更是陌生的身体之间在同一片情境里,自发形成的临时性社会纽带。参与者在雨屋之中发生的真实人际相遇,正是关系美学所指认的,艺术的社会性生产在现实层面的具体显现。由此不难看出,表演性介入不单单是身体对技术系统的激活,更是以身体为媒介,

实时编织起来的社会关系。

四、技术介导下主体间性的动态涌现

数字技术并非沉浸式装置艺术的终极追求，也不是创作的核心目的。它作为底层支撑载体，助力布里奥理论中“众生聚首”的理念，在美术馆空间内实现规模化落地。数字技术在装置中承担着双重职能：一方面，技术可充当知觉拓补载体，借助传感识别与瞬时算力渲染，将人体的感知边界拓展至日常经验范围之外。另一方面，技术又能作为社会纽带催化元，为不同个体在特定空间内的偶然相遇、自发配合，提供稳定的支撑与引导。

沉浸式装置场域内主体间性的生成与显现，绝非创作者提前预设的固化框架，而是在多元主体协同行动的过程中逐步建构的产物。布里奥对此作出了进一步阐释，他认为将互不相识的个体汇聚到同一片感知空间之中，本质上是一场对抗社会关系原子化趋势的美学实践。一些沉浸式作品的内容架构，需要体验者之间的协同配合才能激活特定的感官反馈或推进叙事，这类预设的架构推动互不相识的主体之间形成临时的沟通协商与协同行动，在深度融入、实时交互、动态转化、最终呈现的完整闭环里，审美体验也从个体专属的私密感官感受，跃迁为多元主体协同建构的公共意义事件。

2018年6月开幕的东京台场“teamLab Borderless”美术馆，汇聚逾50件数字装置作品，采用实时渲染技术使各展室的图像内容相互渗透、自由流动。展览中，一间展室中飞翔的乌鸦可穿越“墙壁”进入相邻空间并变换形态，花朵的绽放与凋谢也可以在多个场域响应参与者的触碰。teamLab将这种状态命名为“无界”（borderlessness），其核心意图在于模糊作品、观者与物理空间之间的界限。开馆首年，“teamLab Borderless 东京馆接待了来自160多个国家和地区的约230万名访客……创造了全球最高单年度参观人数记录。”“被《纽约时报》称为‘科技化的梦幻仙境’，被设计网站Designboom连续两年评为‘全球十大必看展览’”^[6]，成为沉浸式新媒体装置艺术在全球范围内产生社会影响的标志性事件。

将关系美学的分析思路引入《无界》的艺术实践研究中，并将研究视角聚焦于美术馆内部的场域运行逻辑，这件作品的本质是塑造了一处极具布里奥理论色彩的“微型异托邦”。这一空间概念也随之转化为一类特殊的交往场域，这类场域藏身于固化社会秩序的缝隙之中，依靠审美媒介短暂开启，可供匿名主体开展实验性共存活动。该作品隐去常规的导览路线，进而引导参与者依靠身体的自发性探寻艺术边界，颠覆了基于线性规划的单向视听秩序，并将其转化为由不确定邂逅主导的协同共在感知。他者之间的偶遇与交汇，也早已超出单纯的游览意外范畴，并成为构成作品内部核心逻辑的关键要素。

在行动的可见性与互应性层面上，《无界》这套作品的技术架构能让单个参与者的举动以跨场域的方式向着陌生的他者完全敞开。例如，当一位参与者伸手触碰画面，花朵会在他的脚下慢慢盛开，这一形态的转变还会顺着空间流转到另一间展室里，进而影响到另一组观众所看到、所感知到的画面形态。“teamLab的装置着力于探索自我与世界之间关系的新形式感知，其核心意图在于使观者切身意识到世界因你的在场而发生改变”。^[7]

此外，《无界》的部分装置有着明确的设计要求，需要参与者以群体集聚的方式触发相应的视觉机关。这种带有预设性的协作机制把陌生主体之间的临时性协商与磨合，从偶发的状态转化成了带有制度性预期的行为模式。布里奥提出的“艺术将人际相遇作为核心命题”，也在作品中变成了真切的美学现实。来自不同文化背景、彼此素不相识的参与者，在装置的协作要求下结成临时性的行动共同体，完成了一场关于陌生人之间如何共处、如何协作的微型社会实验。这种“微型乌托邦”以艺术的口吻回应了当代都市生活里，人际原子化、彼此隔绝的社会困境。

技术介导之下的主体间性涌现，并不是对现有社会关系的简单模拟或复制，而是在沉浸式装置所开

辟出的特殊关系场域中，对一种新型社会性联结模式的实验性构建，审美体验与社会关系的生产也在此汇合为同一个过程。沉浸式新媒体装置艺术的核心价值，也从感官奇观的层面升华到了社会美学的层面。

五、结语

本文从关系美学的理论视角出发，融合了身体现象学与主体间性理论，针对沉浸式新媒体装置艺术里的身体行动机制、社会关系生产两个方面展开了系统的考察和分析。沉浸式新媒体装置把身体行动从审美“接受”的被动位置提升成了意义生成的核心机制，借助梅洛·庞蒂的身体图式理论，可以理解这类行动并不是有意识的理性选择，而是具身感知在全新的技术环境下所做出的自发性应答。

身体在陌生感知场域中的摸索的过程就是审美体验的核心时刻。沉浸式装置里体验者的一举一动，都带着表演的当下性、生产性与关系性，这也让每一次体验都成了不可复制、带有偶发性的意义事件，和布里奥提出的“关系具有实时生成性”的判断达到了高度的契合。主体间性的生成是沉浸式新媒体装置实现自身社会性潜能的关键机制，依靠共同感知场的搭建、行动的可见性与互应性以及协作性意义的共同生产，使布里奥式的“人际相遇”在技术介导的空间中成为现实。

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] 阿莱什·埃里亚韦茨，萧俊明。艺术与美学：从现代到当代[J]. 第欧根尼，2013 (02) : 1-17+160.
- [2] (英) 罗伊·阿斯科特。未来就是现在：艺术，技术和意识[M]. 袁小滢编；周凌，仁爱凡译。北京：金城出版社，2012.
- [3] 梅洛·庞蒂。知觉现象学[M]. 姜志辉译。北京：商务印书馆，2001.
- [4] 冯建军。在自我与他者之间：重塑陌生人社会的道德关系[J]. 武汉科技大学学报（社会科学版），2022，24 (06) : 596-602+576.
- [5] Museum of Modern Art. Rain Room [EB/OL]. New York: MoMA, 2013. <https://www.moma.org/calendar/exhibitions/1352>.
- [6] 林子人。从 teamLab 上海新馆开幕谈起：我们该如何理解“网红展”？[EB/OL]. 界面新闻，2019-11-07. <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1649517419247021070&wfr=spider&for=pc>.
- [7] OEN K G, JACOBSON C, MORISHIMA Y, et al. teamLab: Continuity[M]. San Francisco: Asian Art Museum, 2020.

新时代佛教慈善的社会功能与实践创新研究

释真一

(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: 进入新时代, 我国佛教慈善事业在坚持我国宗教中国化方向的进程中不断发展, 成为中国特色公益慈善体系不可或缺的组成部分。佛教慈善以“无缘大慈、同体大悲”为精神内核, 以“人间佛教”为实践路径, 以爱国爱教、服务社会、利益众生为追求, 在扶贫济困、灾害救助、助学助教、医疗帮扶、养老助残、生态保护、文化传承等领域发挥作用。本文立足于新时代社会背景, 系统阐释佛教慈善的理论基础、传承与时代内涵, 全面分析新时代佛教慈善的社会功能, 深入总结其在组织建设、项目运作、管理模式、技术应用、人才培养和价值理念等方面的实践创新, 客观分析当前佛教慈善发展的困境, 并提出推动新时代佛教慈善高质量发展的建议, 旨在为促进佛教慈善规范化、专业化、社会化发展, 更好地服务于国家发展大局、服务于人民群众需求, 提供理论参考与实践启示。

关键词: 佛教慈善; 社会功能; 实践创新; 宗教中国化; 公益慈善事业

DOI: <https://doi.org/10.62177/apss.v2i2.1309>

一、引言

慈善事业是社会文明进步的重要标志, 是社会保障体系的重要补充, 是推进共同发展的重要力量。在我国漫长的历史进程中, 佛教始终以慈悲、利他、布施、济世为基本, 形成了源远流长、内涵深厚的传统。自佛教传入中国, 慈善便成为佛教教义实践与社会责任担当的体现。从古代寺院施粥、济贫、义诊、育婴、修桥铺路、赈灾救难, 到近现代佛教界投身社会救济, 爱国运动, 佛教慈善不断与中国社会相适应, 融入百姓生活, 成为中华优秀传统文化的重要组成。

中国特色的新时代, 党和国家高度重视公益慈善事业, 高度重视宗教与社会相适应。《中华人民共和国慈善法》^[2]《宗教事务条例》^[3]等法律法规的实施, 为宗教界依法开展公益慈善活动提供了制度保障。习近平总书记关于宗教工作的重要论述, 为新时代宗教慈善事业发展指明了方向。在此背景下, 我国佛

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

基金项目: 无。

教慈善事业进入新的发展阶段,呈现出组织化、规范化、专业化的发展趋势。佛教界积极响应国家号召,主动融入社会发展大局。在服务民生,促进和谐,弘扬美德,保护生态等方面开展了大量的工作,展现出新时代佛教慈善的新面貌,新作为。

当前,我国正处在全面建设社会主义现代化国家,全面推进中华民族伟大复兴的关键时期,社会对公益慈善的需求多元化,对慈善事业的专业化,法治透明化要求不断提高。佛教慈善如何更好地适应时代要求,发挥社会功能创新,如何在发展中克服不足,提升质量,如何更好地坚持我国宗教中国化方向,成为重要的理论与现实课题。基于此,本文以“新时代佛教慈善的社会功能与实践创新研究”为题,进行系统梳理与深入研究,力求结构完整,内容充实、论证充分,形成一篇符合学术规范,字数达标、逻辑严谨的论文。

二、新时代佛教慈善的理论基础,历史传承与时代内涵

(一) 理论基础

道坚法师^[9]指出,“中国佛教主要受印度大乘佛教影响,慈悲是核心道德观念,因果报应学说与慈悲观念共同构成慈善事业的机制”。佛教慈善建立在系统完整的教义思想基础之上,具有深厚的伦理支撑。慈悲是佛教慈善的核心精神,“慈”是给予众生快乐,“悲”是拔除众生痛苦,“无缘大慈、同体大悲”,体现了佛教对一切生命的平等与无私,超越了身份等级地域的界限,构成了佛教慈善的精神动力。

道坚法师^[9]认为,“因果报应学说是佛教的理论基础,宇宙万物受因果法则支配,善因生善果,恶因生恶果,自作自受。”与中国传统“积善余庆”思想形成共鸣又存在差异。布施是佛教慈善的基本实践路径,分为财施、法施、无畏施,财施是以财物救济贫困,法施是以道德教化,心灵引导,知识传播帮助他人提升精神境界,无畏施是给予他人安全,安宁与心理慰藉,三者共同构成物质救助与精神关怀并重的模式。

王月清^[8]在《中国佛教伦理研究》“中系统阐释了佛教慈善伦理的核心内涵,报恩思想强调报父母恩、众生恩、国家恩、三宝恩。”将慈善从个人修行提升到社会责,国家情怀的高度,使爱国爱教,服务社会成为新时代佛教慈善的重要价值遵循。众生平等理念使佛教慈善具有包容性,救助面向所有需要帮助的人,体现出公共性与社会性。这些思想相互支撑,有机统一,为新时代佛教慈善提供了坚实的理论根基。

(二) 历史传承

自两汉之际佛教传入中国,“普度众生”“救苦救难”等慈善逐渐获得中国信众认可,在佛教中国化进程中,“慈悲为怀”理念与儒家“仁”“义”“孝”、道家“天人合一”深度融合,成为中华文明重要组成。六祖在《坛经》中强调行善积德是禅宗修学根本,提出“使君但行十善,何须更愿往生”,将慈善实践与修行觉悟直接关联。

魏晋南北朝时期社会局势动荡^[12],很多寺院会进行施粥、济贫、收葬遗体,救助孤苦弱小群体这类活动,寺院也因此成为社会救助里的重要力量。到了隋唐时期,国家专门设置了“悲田养病坊”,邀请寺院参与日常管理,这个机构专门救助贫病之人,孤寡老人以及残障人士,标志着佛教慈善步入制度化,也正式融入了国家的救助体系。宋元时期,寺院慈善的覆盖范围进一步扩大,义诊、施药局、育婴堂、义塾这类慈善场所陆续出现,慈善相关的内容也变得更加丰富,明清之后,佛教慈善逐渐深入到基层社会,修桥铺路、赈灾救荒、捐资助学、戒杀护生这类活动,成为寺院的常规活动。

陶亚飞^[5]在《宗教慈善与中国社会公益》中梳理了近代佛教慈善转型脉络,近代以来“人间佛教”思想兴起,太虚大师、赵朴初先生等倡导佛教走向人间,服务社会、救国救民,佛教界积极投身救灾,教

育、医疗、难民救助等社会事业，推动传统佛教慈善向现代公益转型。实现了从传统功德布施向现代公益的转变。

（三）时代内涵

中国佛教协会在《深入推进我国佛教中国化五年工作纲要（2023—2027年）》^[1]中明确了，新时代佛教慈善必须坚持我国宗教中国化方向，积极与社会主义社会相适应，坚持依法依规开展活动，坚持爱国爱教、服务人民、奉献社会。其核心定位是成为中国特色公益慈善事业的重要组成部分，成为助力民生保障，基层治理、文化建设、生态保、的重要力量。

三、新时代佛教慈善的社会功能

（一）社会保障补充功能

佛教慈善是政府社会保障体系的有效补充，在扶贫济困、灾害救助、医疗帮扶、助学助教、养老助残等方面发挥重要作用。道坚法师^[5]提出：“佛教界应主动适应时代要求，在安老助学、赈灾救灾、扶贫济困、医疗卫生、社区服务、心灵慰藉、环境保护等领域担当责任，”“尤其在重大突发灾难与弱势群体救助中发挥作用。在脱贫攻坚和乡村振兴进程中，佛教界深入基层、农村和欠发达地区，通过资金帮扶、物资捐助、产业扶持、技能培训等方式帮助困难群众改善生活。”

遭遇地震、洪水、台风、疫情这类突发事件时，佛教界总能快速响应，高效行动，主动捐款捐物，参与救援工作，提供心理疏导，成为应急救援里的重要力量。医疗救助领域，不少佛教慈善机构会进行义诊送药，帮扶、救助困难患者这类工作，帮困难群众减轻了就医压力，教育支持方面，佛教界参与捐建学校，设立助学金，资助贫困学生，改善乡村地区办学条件，促进了教育事业。养老助残方面，佛教慈善组织举办关爱孤寡老人，帮扶残障人士的活动，提供日常照料、精神关怀等服务，很好补足了公共服务的薄弱部分。

（二）社会治理促进功能

新时代佛教慈善在基层社会治理当中，有着独一无二的作用。佛教向来倡导慈悲、包容、友善、利他的理念，能够帮助化解矛盾，减弱对立情绪，增进人与人之间的信任，营造更和谐的社会氛围，佛教慈善深入社区与提供服务，参与邻里互助，文明倡导，心理疏导，矛盾调解等各类工作，补充了基层治理的现有力量，提高了治理的精细化水平。

佛教慈善具有包容性，不分民族、不分信仰开展救助活动，有利于促进民族团结，宗教和睦，社会融合，铸牢中华民族共同体意识。通过对弱势群体，边缘群体的关怀帮扶，佛教慈善增强了社会成员的归属感，维护社会稳定，为推进国家治理体系作出积极贡献。

（三）道德教化引领功能

佛教慈善是道德建设的重要载体，具有强大的教化作用。佛教通过慈善实践传播向善、奉献、诚信、节俭、互助、包容等价值理念，引导信众和社会公众树立正确的世界观，人生观，价值观，践行社会主义核心价值观。佛教慈善倡导“人人可慈善，处处可慈善”。推动慈善从少数人参与走向全民参与，营造崇德向善，守望相助的社会风尚。

佛教慈善会引导信众树立正确的信仰认知，远离功利化，商业化，迷信化的错误方向，建立健康理性的信仰观念，提高全社会整体的道德素养与文明水平。王月清^[8]在佛教伦理的研究中提到，“佛教慈善伦理和中华传统美德高度契合，可以为社会道德建设给出深厚的文化支撑”。

（四）生态保护实践功能

佛教“依正不二、众生平等、珍爱物命、慈悲护生”的理念与生态文明建设高度契合。新时代佛教界

积极践行绿色发展理念，将生态保护纳入慈善实践，广泛开展植树造林，垃圾分类，低碳宣传，水源保护，科学护生，野生动物保护等活动，倡导绿色生活方式。

不少寺院打造生态寺院，推行节约资源，环保低碳，健康等实践，起到了示范引领的作用。引导信众敬畏自然，尊重生命，保护环境，促进形成人与自然和谐共生的社会氛围，为建设美丽中国贡献力量。

（五）文化传承创新功能

佛教慈善是中华优秀传统文化的重要组成部分。佛教慈善把慈悲、仁爱、利他、和合等思想和中华优秀传统文化融合到一起，丰富了中国慈善文化的内涵，佛教慈善实践传承并弘扬了敬老孝亲，扶危济困，尊师重道，戒奢以俭等传统美德，让优秀传统文化在现代社会得到延续和发展。

佛教界通过慈善文化活动，书画展览，公益讲座，文物保护，非遗传承等方式，促进中华优秀传统文化创造性转化，创新性发展，增强文化自信，提高文化软实力，陶亚飞^[5]提到：“宗教慈善是中国社会公益文化的重要载体，佛教慈善在文化传承中有着不可替代的作用”。

四、新时代佛教慈善的实践创新

（一）在组织体系创新方面

佛教慈善逐步从分散，自发，零散的状态走向体系化，制度化，法人化运作。全国佛教协会设立慈善公益委员会，统筹引领全国佛教慈善工作，地方佛教协会协调区域慈善事务，寺院和慈善机构承担具体项目实施，形成上下联动，协同高效的组织网络。潘乾^[11]、李尚全^[12]研究发现，当代大陆佛教慈善已从“灾难危机”单一模式向常态化，社团化转型，汶川地震后佛教界捐款捐物彰显行动力，大批寺院和佛教团体依法登记注册慈善基金会，慈善会等专业机构，建立现代法人治理结构，完善理事会、项目管理、财务管理、监督管理等制度，实现决策、执行、监督相分离，提升组织运行的规范性和专业性。组织体系的创新使佛教慈善告别传统随意性运作模式，进入稳定可持续可预期的现代发展轨道。

（二）在项目运作创新方面

佛教慈善已经从原本的临时性救助，慢慢转向了品牌化，常态化以及综合化的服务方向。它涉及的项目范围一直在不断扩大，从过去传统的救灾扶贫，助学这类项目，慢慢扩展到养老，助残，心理关怀，生态保护，文化传承，社区服务等更多不同的领域，慢慢形成了全方位，多层次的慈善服务体系。

各个地方的佛教慈善组织已经打造出不少有广泛社会影响力的品牌项目，项目的运作也变得比以前更加规范科学，这类组织现在也比较看重需求调研，精准识别，过程管理，效果评估这些环节，运作方式也从过去的“大水漫灌”转变成了现在的“精准滴灌”。佛教慈善现在也越来越看重把物质救助和精神关怀结合在一起，在给有需要的人提供资金，物资帮助的同时，还会进行心理疏导，提高道德教化这类服务，最终做到“助人自助”，不仅能增强受助人群自身的发展能力，还能提高慈善工作的整体效果。

（三）在管理模式创新方面

佛教慈善全面走向法治化，规范化。《中华人民共和国慈善法》^[2]、修订后《宗教事务条例》^[3]为佛教慈善划定法律边界，佛教慈善组织严格遵守法律法规，坚持在法律框架内开展活动，完善内部管理制度，确保活动合法合规。

财务公开透明成为普遍共识，捐赠来源，资金使用，项目支出，执行效果等信息主动向社会公开，接受政府监管，社会监督，信众监督，有效提升慈善公信力。建立风险防控机制，加强对募捐行为，资金管理，项目合作，对外宣传等方面的规范管理，坚决抵制商业化，功利化，借慈善传教等不良现象，维护佛教慈善的纯净性和严肃性。通过制度化，标准化透明化管理，佛教慈善的社会认可度不断提升。

（四）在技术应用创新方面

数字化、网络化还有信息化，给佛教慈善带来了新的发展动力。佛教慈善机构主动用互联网技术，建起线上募捐、志愿服务还有信息公开这些平台，利用微信公众号、小程序、短视频这些新的传播渠道，进行宣传动员、项目发布、捐赠服务以及志愿招募这类工作，拓宽了参与慈善的范围，也让整个流程变得更方便，能吸引更多年轻人加入到佛教慈善活动当中。

借助大数据技术来进行需求分析、帮扶对象识别、慈善资源调配还有救助效果跟踪，达成精准帮扶、高效救助的目标，也提高了慈善资源的使用效率。数字化的创新打破了时间和空间的限制，促进佛教慈善变得更加开放、高效，也更符合现代需求，能覆盖到更多有需要的人。

（五）在人才队伍创新方面

佛教慈善逐步从志愿参与为主向专业化，复合型人才支撑转变。各地佛教协会和寺院重视慈善人才培养，佛学院开设公益慈善，社会工作，项目管理等相关课程，培养兼具佛学素养和现代公益能力的人才。

同时，积极引进社会工作者，律师、会计师、媒体运营，心理咨询等专业人才，提升慈善运作专业化水平。完善志愿者招募，培训、管理、激励机制，建设稳定，高素质有爱心的志愿服务队伍，为佛教慈善发展提供坚实人才保障。

（六）在价值理念创新方面

佛教慈善实现了从传统功德慈善向现代公共公益的深刻转变。新时代佛教慈善更加突出公共性、社会性、服务性，弱化功利化，私益化诉求，回归慈悲利他，服务社会利益众生的本质。慈善活动不再局限于宗教信仰内部，而是面向全体社会成员，体现普惠性公平性、包容性。

佛教慈善主动对接国家发展战略，积极服务共同乡村振兴，基层治理，生态文明建设等大局，把宗教情怀与社会责任统一起来，把传统精神与时代结合起来，实现理念现代化，价值时代化。

五、新时代佛教慈善面临的现实困境

（一）规范化发展程度参差不齐，部分地区的小型寺院和基层佛教慈善组织存在制度不完善，管理不标准、运作不公开的问题，在募捐活动，资金运用、项目推进、信息披露等环节都有明显短板，对佛教慈善的整体形象造成了影响。还有少数机构缺少专业管理能力，工作进行的随意性较强，达不到现代慈善对制度化，法治化的要求。

（二）专业化的建设程度不高，佛教慈善领域一般都缺少项目管理，财务管理、法律合规、传播运营、心理援助，应急救援这些方向的专业人才，一部分教职人员对现代公益的相关知识积累不够，没办法满足专业化，精细化、品牌化的发展需求。而且志愿者队伍流动性比较强，本身专业能力也有限，这也把慈善服务的质量和效率拉低了。

（三）区域发展差距明显。东部经济发达地区，城市地区佛教慈善资源丰富，组织健全、项目成熟、运作规范。西部欠发达地区，农村地区、民族地区佛教慈善资金短缺，人才匮乏、机构薄弱，项目单一，区域发展不平衡问题突出，不利于佛教慈善整体水平提升。

（四）社会层面存在认知偏差。一部分普通民众对佛教慈善没有全面的了解，还抱有误解与偏见，只把它简单等同于宗教活动或是积累功德的行为，对它的公共价值，社会作用以及规范化运作的认可度都不高。加上相关正面宣传力度不够，典型案例与正面形象没能得到大范围传播，也影响了社会各界对佛教慈善的参与和支持。

（五）在内控管理这一块，还存在不少风险漏洞。有一小部分佛教慈善组织，存在决策不民主，财务情况不公开，监督环节没落实，日常运作不规范这些问题，个别地方甚至出现了商业化运作，过度功利

化以及形式主义这类不好的现象，这些问题不光让佛教慈善的公信力受到损害，也破坏了佛教慈善本身该有的纯洁性，需要一直不停加强治理和规范工作。

（六）慈善文化相关的理论研究发展得比较慢。^[10]李飞提到，我国中国特色社会主义慈善文化研究，本身就存在理论发展落后，产出研究成果不多，缺少专业研究人才，研究内容比较零散这些问题，而佛教慈善属于慈善文化里很重要的一块内容，同样也面临理论支撑不够的困境，没办法给实践层面的创新提供有效的指导。

六、新时代佛教慈善高质量发展的对策建议

（一）坚持法治化方向引导，打牢规范发展的基础，佛教慈善活动必须严格遵守《慈善法》，《宗教事务条例》等国家法律法规，在法律允许的范围内进行活动，同时完善内部管理规定，健全募捐管理，资金使用，项目执行，信息公开，档案管理等相关制度，做到进行工作有明确规章，查验情况有对应记录。政府相关部门需要做好指导，服务与监督工作，健全审计监督，效果评价，信息公开等机制，保护合法合规进行的慈善活动，依法纠正不合规的行为，营造良好的法治发展环境。

（二）加强专业化建设，提高慈善服务能力，做好慈善专业人才的培养工作，借助佛学院教育，高校合作，专题培训，交流学习等多种方式，提高佛教慈善从业人员的专业素养。主动引入社会专业力量参与慈善项目的运作，管理监督与服务，提高整体专业化水平。完善志愿者管理相关制度，做好培训，激励和保障工作，打造稳定、专业、高效的志愿服务队伍，促进慈善服务向标准化、精细化、优质化方向发展。

（三）促进均衡发展，缩小不同区域之间的发展差距，引导发达地区的佛教慈善组织和欠发达地区结成帮扶对子，利用资金扶持，项目合作，人员培训，经验分享等方式，带动欠发达地区发展。中国佛教协会做好统筹协调工作，促进慈善资源，项目和人才向基层，农村、民族地区以及边疆地区流动，支持小型寺院举办力所能及的慈善活动，让佛教慈善事业实现全面协调发展。

（四）加强品牌建设以及正向宣传工作，提高社会认同程度。要打造一批主题清晰，管理得当，效果突出，被群众认可的佛教慈善品牌项目，扩大项目的影响力，增强公众对项目的信任度，同时加大正向宣传的力度，利用媒体报道，典型案例，故事传播，公益展示等各类形式，从各个方面展现新时代佛教慈善的社会价值，规范运行情况和良好的公众形象，消除社会上存在的误解和偏见，提高社会对这个领域的认知度，参与度和支持度。

（五）深化我国宗教中国化方向，融入到国家发展的整体大局当中，《深入推进我国佛教中国化五年工作纲要（2023—2027年）》^[1]为佛教慈善发展指明了方向，新时代佛教慈善一定要始终坚持我国宗教中国化方向，践行社会主义核心价值观，传承爱国爱教，团结进步、服务社会的优良传统。主动对接国家的重大战略，在乡村振兴，共同富裕，基层治理，生态保护，文化强国建设等领域主动进行行动，不断促进理念，实践制度层面的创新，做到和社会主义社会相适应，与时代发展保持同频共振。

（六）完善监督以及自律相关制度，保障慈善领域获得公众信任。佛教慈善组织需要加强内部管理，健全民主决策，财务公开，监督约束等相关制度，主动接受政府部门，社会大众还有信众的监督，同时要推进行业自身的自律，倡导诚信透明，干净的慈善行为，坚决打击借慈善名义敛财，违规进行活动，商业化过度运作等各类不良行为，守住行为的底线，树立正向风气，维护佛教慈善的良好形象和社会公信力。

（七）深化慈善文化方面的理论研究，打牢相关的学术支撑。针对李飞^[10]提到的慈善文化研究存在的不足问题，联合佛学院、高校以及科研机构组建专门的研究队伍，围绕佛教慈善中国化现代化方向进

行系统性研究，产出高质量的研究成果，为佛教慈善高质量发展给出理论指导以及智力支持。

七、结论

新时代佛教慈善是中国特色公益慈善事业的重要组成部分，是传统慈善文化现代转型的重要成果，是坚持我国宗教中国化方向的生动实践。佛教慈善以慈悲济世为精神内核，具有社会保障，社会治理，道德教化，生态保护，文化传承，国际交流等多重社会功能。在服务民生，促进和谐，弘扬美德，保护生态，对外友好等方面发挥着不可替代的重要作用。

新时代以来，佛教慈善在组织体系，项目管理技术人才，价值理念等方面实现深刻创新，从传统宗教布施逐步转型为现代公共公益，呈现出制度规范，专业透明的鲜明特征。同时也要清醒认识到，新时代佛教慈善仍面临规范化水平不均衡，专业化能力不足，区域发展差距明显，社会认知存在偏差，内部管理存在风险，理论研究滞后等现实困境。

推动新时代佛教慈善高质量发展，必须坚持党的领导，坚持我国宗教中国化方向，坚持依法依规，专业公开服务社会，不断完善制度体系，提升专业能力，促进均衡发展，健全监督机制，深化理论研究，使佛教慈善真正成为造福人民，奉献社会，和谐推动文明的积极力量。

在全面建设社会主义现代化国家，全面推进中华民族伟大复兴的新征程上，新时代佛教慈善大有可为，大有作为。只要坚守初心，守正创新，规范发展，锐意进取，佛教慈善必将在服务国家，服务社会，服务人民的过程中展现更大价值。为促进社会和谐增进民生福祉，实现共同富裕，推动人类文明进步作出新的更大贡献。

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

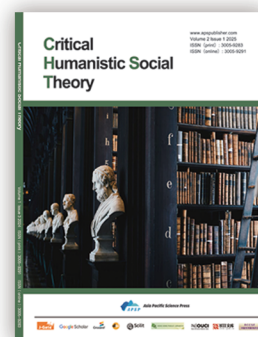
- [1] 中国佛教协会。深入推进我国佛教中国化五年工作规划纲要（2023—2027年）[Z]. 2024.
- [2] 中华人民共和国慈善法 [S]. 2016.
- [3] 宗教事务条例 [S]. 2017 修订
- [4] 释明生。佛教在公益慈善领域的社会责任 [J]. 中国宗教，2023
- [5] 陶亚飞。宗教慈善与中国社会公益 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2019.
- [6] 道坚法师。论现代社会环境下的中国佛教慈善事业 [J]. 中国宗教，2020
- [7] 张志刚。“坚持我国宗教中国化方向”理论与实践十年回顾 [J]. 世界宗教研究，2022
- [8] 王月清。中国佛教伦理研究 [M]. 南京：南京大学出版社，1999.
- [9] 道坚法师。浅析中国佛教慈善核心理念与实践精神 [J]. 法音，2021
- [10] 李飞。中国特色社会主义慈善文化研究 [D]. 武汉：武汉大学，2020. 第 16-19 页
- [11] 潘乾。中国特色慈善文化的内涵阐释与时代价值 [J]. 云南社会科学 2019 第 5-7 页
- [12] 李尚全。汉传佛教慈善事业的理论来源及其实践模式 [J]. 宗教学研究 2018 第 3-4 页

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。



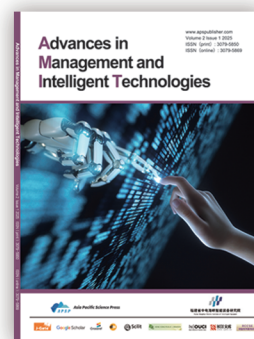
Journal of Educational Theory and Practice（教育理论与实践杂志）是一本国际性、同行评审、开放获取的期刊，季刊（英文），旨在促进对当代教育的评价性、综合性、理论性和方法论研究。主要涵盖但不限于以下领域：教育基本理论、学前教育、中等教育、高等教育、道德教育、教育管理、课程与教学论、教育技术与创新、特殊教育等。



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。

