

AURORA REVIEW

震旦學刊

Volume 3, Number2, March 2025

第3卷，第2期，2025年6月

震旦學刊

AURORA REVIEW

主 編

蘇 杭

執行主編

劉 振

編輯委員會

楊 莉

潘雪濤

釋星月

金仁喜

蔣雨樺

於 波

郭碩知

釋崇戒

吳 漾

封面设计 DumplingART

投稿信箱 zhendanxuekan@sina.com

國際標準連續出版物號 ISSN 2982-9135

出版日期 2025 年 6 月 30 日

封面：清音薈景圖冊之新畚耕鋤.二十四開.清.董誥畫.紙本設色，

存於臺北故宮博物院藏（故畫 003326）版權協議：CC BY 4.0

震旦學刊

AURORA REVIEW

Editor-in-chief

Su Hang

Deputy Editor

Liu Zhen

Editorial and Advisory Board

Yang Li

Pan Xuetao

Kim Inhee

Xing Yue

Guo Shuozhi

Wu Yang

Jiang Yuxi

Chong Jie

Yu Bo

Cover Design

DumplingART

Email

zhendanxuekan@sina.com

ISSN

2982-9135

Publishing Date

Jun 30, 2025

目 录

白石問道專題

何其敏教授專訪：宗教學研究的專、傳、轉.....何其敏 劉振/3

宗教學專題

侯王順風 天龍效瑞——四明乾符寺觀主太虛普容生平述略.....楊晶/21

Mapping the Legacy of Mingzhi Zhongli: A Digital Approach to Song Dynasty Buddhism
.....張雯皓/46

全球城市規劃與建設中的宗教事務管理：他者經驗及其啟示.....田藝瓊/61

社會學專題

有邊界的積極參與：高學歷的小學生家長參與研究.....田娟 張紫涵/77

基於熊本地震的日本“推送型”物資支援策略分析.....暴圖亞/94

數字經濟背景下中國人力資源管理研究的可視化計量分析——基於CiteSpace的知識圖譜分析.....王化 王嘉 肖剛 竹霞穎/107

命名與敘事專題

“左翼”之辯：1930年代中國電影運動命名之爭.....畢蕾 張麗 胡園園/123

《尚書》“高宗彤日”故事及其敘事動力.....郭添泉/138

設計教育專題

紅色資源融入書籍設計課程思政的探索與實踐.....徐雪松 徐闊/149

基於產教融合的應用型高校綜合性實驗項目設計探索——以公眾號運營項目為例.
.....樊燦琴/156

雙創價值引領下教育敘事在數字文旅人才培養模式中的應用與反思.....
.....史光輝 梁偉/161



何其敏教授

白石問道專題

何其敏教授專訪：宗教學研究的專、傳、轉

訪談人：何其敏 劉振

何其敏，中央民族大學教授、博士研究生導師。曾任中央民族大學哲學與宗教學系主任、中央民族大學宗教研究所所長、中央民族大學女教授協會會長。

長期從事《宗教學導論》和《宗教社會學》的教學工作。擔任宗教學博士研究生《宗教學學科理論與方法》課程講授。教育部精品資源共享項目“宗教學導論”課程建設負責人、主講教師，已經上線。專注對民族宗教關係的考察和民族宗教學基本理論的探索。國家社會科學基金重點項目《宗教認同研究》主持人。

劉：何老師，您這一代學者的學習成長歷程是非常特殊又難得的，所以能否先請您談談您的求學經歷？回顧您在中央民族大學求學和教學的過程，有哪些場景是令您最難忘的？

何：謝謝劉振的談話邀請，你的問題使我有機會回憶曾經的“過去”。我以為，每一個人在回憶自己的經歷的時候都會有“特殊”的記憶，但如果與時代疊加，就有了“難得”。

我們是文革結束後第一批高考生。那時候我已經有了六年多的工齡，工作的時候沒有被推薦成工農兵學員，就只能自己考。文革開始時我在小學四年級，初中的課程雖然也開設，但畢竟很多時間用在了挖防空洞、軍訓、拉練、國慶遊行、到農村勞動等等與學習文化沒有關係的事情上了。但慶幸的是，我當年是“被”留校的，在中學裏的工廠工作。“校辦工廠”對你們肯定是一個陌生的名詞，那是當時的學生們在學工學農體制下，“學工”的一個車間。主要為北京212吉普車加工幾種零件。我們留校工作的幾個同學的身份是工人：三年學徒出師，獲得三級工的身份。實際上是邊學邊帶着學生操作不同的機床、加工產品。學校的老師知道我們對繼續學習的渴望，在大約三年的時間裏堅持給我們留在學校工作的這些初中畢業生（大約七八個人）補習高中數理化課程。我們在工餘時間還被允許去聽其他老師的課程，比如當時的語文老師劉心武老師、林松老師（林老

師後來調到中央民族大學漢語言文學系，是伊斯蘭教研究方面的專家）的高中語文課程、羅小偉老師（羅老師後來調到中央民族大學數學系，曾擔任系主任）的高中數學課我們都聽過。正是這些沒有放棄對教學和培養學生是職業責任的老師，為我們後來考取大學打下了重要基礎。現在回想起來，那個時候種下的“忠誠黨的教育事業”的種子，一直影響着我在民族大學的行為。我有今天，我要感謝這些前輩們。

我們有工作了、有工資還想要上大學，不是想找好工作，不是想掙更多錢，只是想要學習，想要讀書，想完成小學就種下的理想——上大學。可以說，一心求學的精神，讓我們那一代大學生們克服了許多外在的困難，走到了一起，一起為理想奮鬥。那時候我們許多同學哲學理論基礎非常好，上課會向老師提出問題、和老師一起討論。同學們之間也互相會把自己想到的問題，自己知道的答案和大家一起交流。以致在後來的教學中，我喜歡那些主動提出問題的學生。

那時候大學是一個理想的園地，在大學的四年裏一起真摯地敞開心扉交流學習，畢業之後又是為了建設國家的責任和理想，奔赴祖國各地。

記得1999年我去甘肅調研，遇到了我的81級的學生，他在當地的黨校工作，他對我說，“老師，我們當年很多的學生都在基層工作，我到這裏以後還沒出過省呢”，我聽後，心裏覺得特別沉重，但是同時，我真的為他們驕傲！為他們那種為國家無私奉獻的責任感感動。2008年我去雲南怒江開會，在那裏見到了我當年的同學，他在當地的法院工作。他見到我就激動地對我說，我是他這麼多年來第一個在怒江當地見到的大學同學。我們那時候的同學和學生就是這樣的富有理想主義，對自己家鄉建設的具有極強的社會責任感。很多同學在祖國的邊疆、在鮮為人知的角落貢獻着。中央民族大學培養出來的學生就是這樣的，他們不追名，不求利，他們都是到祖國最需要的地方去的。你平時不會總聽到他們榮耀的名字，但是如果你走到基層，你就會發現他們一直在那裏默默奉獻。正是各年級同學在祖國邊疆地區的存在和貢獻，彰顯着中央民族大學的意義，他們是我們教師的驕傲。這些回憶曾以《回憶那個理想高昂的年代》的訪談錄形式被收入咱們哲學與宗教學學院學生會編輯內部小刊《哲韻》。

要說在教學當中難忘的場景，用我們民族大學宗教學專業的田野調查特點“走近和走進的鄉村”的概括，就把我經歷的過去和今天連接起來了。

有的時候，生命的歷程會有許多巧合。在沒有“田野研究”的鄉村概念之前，我們那一代人對鄉村並不陌生，而那時，對於鄉村，我們只是一個“他者”。小學就有暑期在北京近郊的四季青公社鄉村勞動的經歷，那時接觸的只是田地。初中的時候，每年麥收時節有兩周拔麥子勞動，因為住在順義縣鄉村的老家裏，有機會更接近鄉村。那是一個接受“再教育”的鄉村，也是與自然接觸的田野。在房山縣的良鄉（如今中國社會科學院研究生院所在地）種稻子，印象最深的是那滿天繁星組成的銀河。而再一次看到銀河，是在“田野研究”的鄉村了。

如果說，種植是一種物質文化，1976年的唐山地震則給我機會了解鄉村的精神文化。因為地震，大多數學生被送回城裏，我們“留守”在順義的農村分校，不用帶學生勞動，就有了很多空閒時間跟老鄉聊天。聊起地震那天的“地光”、震動時站不穩的土地，他們說那是北面遠處有一座鯉魚山，因為鯉魚翻身，所以地震了。講得繪聲繪色，全然不顧我們詫異的眼神（那時通訊不發達，沒有那麼多的知識傳播管道）。有個老師生病了，他們一再追問是不是出門碰見過黃鼠狼，被附身了。我才知道北方農村村頭都有五神廟：黃鼠狼、刺蝟、狐狸、老鼠、長蟲（蛇），這些動物既是禁忌、也是神仙，必須小心翼翼地供奉。當時覺得都是迷信的說辭。沒有想到的是，我的專業又回到了對“迷信”的研究。

上世紀90年代末，民族宗教學研究再次促進我走進田野、鄉村，在甘肅夏河的拉卜楞寺的鄉村再一次見到久違的“銀河”，將當年無意走近的鄉村又拉到了眼前，使後來的“走進”多了一份理解和親近：仿佛只是昨天。睡覺休息的“熱炕”已經變為我們觀察者的“重要視角”；勞動的田野已經成為觀察儀式的“劇場”。儘管，仍然是局外人，但我們追求的不再是被“走近”的鄉村，而是自覺“走進”的鄉村，通過鄉村文化，理解自身、理解社會、理解中國。

時空的變換仿佛印證着我的經歷：從為勞動“走近”鄉村到做研究“走進”鄉村。也印證了在中國社會變遷中，鄉村文化意義的變換——曾經接受再教育的土地，成為我們重新認識中國文化的土地。我一篇論文採用了“尊重土地的文化選擇”的詞彙，這應該是最初的鄉村經歷使我對田野始終存有一份感情的表達吧。

說到教學，你們接觸我的時候，我已經是在做宗教學的教學工作了。其實我最初留在學校教學的專業是美學。我們上學的時候，哲學的一些課程是由北京大

學等外校老師擔任的。我們畢業之後，就由本校的教師們擔任了。為了“完成任務”，我去到北京大學哲學系去旁聽美學研究生的課程，也跟着北大的老師到敦煌和洛陽去實踐考察過。美學的學習幫助我有一個發現美的眼睛，從心裏、從自己的立場出發去感受社會生活的“特色”。

隨着哲學專業的日益豐富，我又有了“社會學”上課的機會。這也是我很喜歡的課程。因為社會學理論從個體人生一直關注到社會變遷，將人們的社會關係置於空間和時間結合起來進行分析，使我感覺到生活當中的很多經驗，或者一些常識，在社會學裏被從理論的視角概括出來，提煉出來，使我們從一個更高的角度去反思我們的生活，反思我們的社會。我覺得這個特別好。

上世紀90年代初，當時的系主任佟德富教授在開創了中央民族大學的少數民族哲學專業方向之後，認為應該將宗教學納入哲學專業培養計畫。佟老師建議我擔任這個課程的原理教學工作。講到宗教學這個課程的教學，哲學的基礎對我有很大的幫助，同時，美學的情感研究、美學和藝術的關係、和自然的關係等等，都可以融入到宗教學的教學當中。而社會學的角度，不但幫助我講解宗教的社會文化特點，後來擔任《宗教社會學》的教學，更是幫助我進入到民族宗教學的研究當中。在看似不同課程的轉換中，中央民族大學給了我的一個成長的機會：和學生的互動中，我的教學能力在提高，過去教學的課程也成為我自己思考課程結構的參考樣本。直到後來，“宗教學導論”成為國家教育部的精品課程。可以說，不同的課程使自己對這個世界的認識更加深刻了。也從中體會到，知識很重要，但個人經歷形成的身份，又會引導你去關注那些感興趣的問題，形成自己的學術追求。

劉：您跟金澤老師，都是呂大吉先生的得意門生。您認為呂大吉先生對您最大的教益是什麼？呂先生的著作和學說，至今對我們都有重要的啟示，您如何評價呂大吉先生在宗教學研究上的貢獻？

何：我並非呂大吉先生的直接“門生”，僅僅是一個“門生”的“家屬”。我跟金澤是大學同學，他留校以後讀了呂大吉先生的研究生。雖然我當時還沒有想到會進入宗教學研究，但作為“家屬”有機會偶爾去旁聽一下呂先生組織的《宗教學通論》編撰研討會。

真正的系統性培訓是呂大吉先生帶着我們編纂《宗教學綱要》的過程。那個

時候，我已經上了幾年的宗教學導論課程，更能夠理解呂先生的學術理念。首先是《宗教學通論》，接着是《宗教學通論新編》，在這個基礎上開始編撰《宗教學綱要》，這是受到高等教育出版社的一個邀請。在編撰的過程當中，呂大吉先生對過去文本的刪改以及整個文本邏輯結構的分析，深刻教育了我。《宗教學綱要》一直是我擔任課程的基礎教材。它引導我再一次去理解呂大吉先生提出的四個基本要素為基礎的宗教學理論框架。後來，才會有我在《中國社會科學報》寫一篇文章，就是關於對呂大吉先生四個基本要素理解的體會。

1989年呂大吉先生在他主編的《宗教學通論》中第一次提出了對宗教的結構性分類，即“宗教四要素”說，10年之後，他在自著的《宗教學通論新編》中更“力圖消除教條主義時代所特有的那種文化宗派主義的精神束縛，努力吸取近代各派宗教學的理論與方法，並使之與馬克思主義宗教觀協調起來”，將四個基本要素作為解讀宗教在社會文化體系的位置、闡述各個宗教歷史進程的重要工具，“宗教四要素說作為一條思想軸線貫穿於《新編》全書之中。”在《宗教學綱要》的编写中，呂先生對這種結構性分類理論做了更清晰的表述。用呂先生自己的話來說，宗教四要素及其層次結構，為宗教分類和宗教學的範疇體系提供了理論依據。呂先生認為，從內容上看，它應該能夠反映其研究對象的本質與規律。找到了本質，就找到了眾多現象的共同根據。規律找到了，眾多現象之間就有了必然的聯繫。從表現形式上，這門學科應該有它反映其對象之本質現象和規律的概念和範疇。而這些概念範疇之間的關聯，應該與他們所表現的對象現象之間有必然的邏輯聯繫。如果我們把宗教學建設成一門真正的科學，就應該使它符合於上述兩個標誌。

呂先生的四個基本要素的哲學基礎來自馬克思主義的唯物史觀，他指出，馬克思主義唯物史觀為宗教學研究提供的方法論原則在於，宗教是社會意識和上層建築的一部分，只有在社會經濟基礎中才能找到宗教的根據和本質，宗教的發展為社會的發展所決定；因此，不能從宗教本身的歷史去說明宗教，只有從上層建築如何適應經濟基礎的發展而發展的歷史過程着手分析，才能找到宗教發展的客觀規律。從這個方法原則出發，呂先生從兩個角度闡述了他理解宗教本質的路徑：一是通過分析心理學、人類學和社會學研究進路的特徵，提出“神聖性”、“神”的觀念是認識宗教的內在根據和區別於其他社會文化現象的基本標誌。二

是在分析了被許多人認為是馬克思主義經典定義的、恩格斯在《反杜林論》中的觀點之後指出，關於幻想的反應只是涉及了宗教的“神”觀念的本質，而作為一個複雜結構的社會體系的宗教，不是一個“神”觀念的本質就可以說清楚的。從兩個路徑的相互補充，他提出了以四個基本要素為結構的、宗教是一個社會文化體系的概念：“宗教是關於超人間、超自然的力量的一種社會意識，以及因此而對之表示信仰和崇拜的行為，是綜合這種意識和行為並使之規範化、體制化的社會文化體系。”這個定義，意在說明宗教是一種包含宗教意識（宗教神道觀念和宗教體驗）及其外在表現（宗教行為和宗教制度）諸多因素的社會文化體系，並且蘊含着這些因素的內在邏輯關係和層次結構。在呂先生看來，強調宗教的內在要素特徵就是要使宗教與外部條件相同的現象分開；而我們強調宗教的外部要素，則是要把在宗教內部條件相同的現象做一個區分。如此，我們既可以看到宗教現象的一致性，也可以看到宗教現象的特殊性，或者表現形式的複雜性。

將宗教做結構性分析，呂先生並非唯一的學者，但我認為，呂先生的貢獻更在於將哲學的辯證思維貫徹在要素的討論中，他提出，宗教的四個基本要素在宗教體系中的關係結構，在邏輯上是有序的（這裏的邏輯秩序是義理上的蘊含關係）。從邏輯上看，處於基礎層或核心層的是宗教觀念。這種把宗教的本質與其表現進行統一歸納的分析，一方面揭示了宗教的核心和本質內容是關於超人間、超自然力量的幻想（“神”觀念）；另一方面又指出了這種作為宗教之核心和本質的“神”觀念必然表現為宗教的感情和體驗，宗教的崇拜行為和崇拜活動和宗教的組織和制度。這種邏輯的有序性並非僅僅是從內到外的固態“輻射”關係，四個要素的圖形顯示，正因為“外”與社會文化的密切相關，外在因素也會反過來影響內在因素。世界上的各個宗教在不同的歷史發展時期和不同的文化背景的語境中出現的對“神聖”的“客體化”解釋的差異，構成新舊教派的此伏彼起。因此，呂先生的這個定義不僅將宗教與非宗教做了明確的區分，而且將宗教看做內外諸種因素的綜合，從而把宗教現象置於社會文化發展的體系之內。

這一關聯性闡述不僅揭示了四大要素的邏輯序列過程，更為人們分析宗教的發生和發展歷史的提供了重要的認識路徑。與其他學者相比，呂先生關於關係的敘述使得四個要素不是一個呆板的框架，而是將如何理解和確定作為宗教崇拜對象的“神”的概念作為核心問題，以解釋宗教的行為、儀式、組織方式的差異，

並把這些差異置入社會文化的背景之中。通過要素之間的關係為理解多樣性的宗教文化提供了重要的切入點，以此也表達了，“宗教學研究的主要內容不是神靈到底存在不存在的問題（這些問題無神論早已解決），而是人們在執着宗教信仰的過程中所形成的那些（個人的或群體的）思想事實、行為事實、心理事實、文化事實和社會事實，以及它們形成和演變的規律、機制或趨勢。這些事實構成了宗教學研究的基本對象。”（參見金澤的《宗教學理論新探》）

從學科框架看，呂先生還以宗教要素的結構性分類方法作為“構建宗教學範疇體系的基礎性原理”，用他自己的話說，“宗教四要素及其層次結構為宗教分類和宗教學的範疇體系提供了理論依據”。今天看我們的學科建設，他提出的四要素分別對應了哲學、心理學、人類學和社會學，它暗含着對宗教學理論領域的基本思考，代表了目前宗教學理論研究的基本路徑。對宗教的多向度研究並不是呂先生提出的，而是宗教學學科發展一路走來的必然，但借助四個要素的梳理，為中國學者的研究提供了符合馬克思主義哲學立場的研究平臺。

劉：您和金澤教授是享譽學界的賢伉儷，在宗教學的研究中，您和金澤教授有哪些共同關注的問題，各有哪些方面的側重？

何：你對我和金澤關係的定位有一點讓人肉麻。我前面的講述也提到了，只是因為中國的大學加入了宗教學專業，我們才走到了一個共同的軌道上啊。

我們可以用今年上海高考的作文“專”“傳”“轉”三個字來形容。在我的理解，“專”指的是理論知識的創建，“傳”是指能夠把這些知識清晰地傳達出去，而“轉”則是對“專”的轉化於實踐的工作。如果以這個分類，我是“傳”，金澤是“專”，還是有一些基礎目標的差異。但因為我是教“原理”課程的，在理論方面的解讀或者講述當中的問題，我們會有一個互相的溝通。同時，我們在高校工作的老師的一個很重要的特點，在“傳”遞知識這個方面，你要有很好的教學能力；在科研方面，你要論文體現“專”。作為中央民族大學的教師還有一個角色，就是“轉”，也就是參與政策研究。對於後者，我們的“田野實踐”經驗也可以幫助“專”的思考。所以，理論概念這方面的見識我們之間的交流可以會相互啟發。因此，我們確實有很多共同關注點。對於我本人，我的論文主題常常會有“社會”、“文化”的用詞，關注在中國不同地區，特別是民族地區宗教在文化多樣性語境中的狀況。

劉：您發表的論文，對宗教認同問題有許多討論，您認為我們應該如何看待這個問題？您認為宗教認同是雙刃劍，既可能強化社會整合，又可能助推社會分化，但是這也說明宗教認同是有可能加以引導和干預的。那麼我們應該如何觀察這種分化與整合，有哪些比較重要的指標？又應該做哪些層面上的引導和干預？

何：你的這個問題很有意思，說明你對母校宗教學研究領域的特色一直有關注。之所以有對宗教認同的研究，一方面與牟鐘鑒先生創立的“民族宗教學”“主軸是研究民族與宗教的互動關係”的引領有關。牟先生這樣表述：“民族宗教學的研究對象是：研究民族與宗教的互動關係，探討民族的宗教性與宗教的民族性，重點是闡釋宗教在民族形成、民族演變、民族生活、民族國家、民族文化和民族關係中的地位和作用，基本上屬於宗教學的分支。”“民族是屬於社會實體的範疇，宗教是屬於精神文化的範疇，兩者相異又交織，形成複雜、動態的對立統一關係，其間的種種情形與變化遠未被人們自覺認識，現實中的重大民族宗教問題得不到深刻的解釋。”我選擇宗教認同研究，應該是牟先生“全面揭示民族與宗教之間多重交錯關係，進而闡述民族宗教對社會政治、經濟、文化的廣泛作用，正是民族宗教學的主要任務”的一個部分。

這種任務意識並非空穴來風，在我們的田野調查研究中，特別是對調查內容、調查要點的設計，對我們的理論見解提出了很多挑戰。我們發現，被收集到的材料，既取決於所提的問題，也取決於調查對象對宗教的定義。比如：信佛與不信宗教。少數民族群體對宗教信仰的多樣化選擇，改變了之前我們印象中民族與宗教綁定的“固化”關係。其中我注意到了一個情況，就是關於社會範疇的歸類問題。從社會學角度來看，當我們去把民族宗教單獨，或者作為一個特色去進行研究的時候，我們是不是在給他做一個社會定位呢。那麼這種範疇研究在一定程度上是不是影響了人們對自己身份的一個理解？再更進一步的討論的話，就是宗教的這樣一種身份或者理解，在對民族身份的理解之間，它的相互的影響關係。這樣就是不僅僅是一個觀察能夠解決的。需要一個概括性的研究，所以我就想到了宗教認同這樣一個概念。這是選擇宗教認同研究的另一個方面的原因。

從研究的角度看，雖然身份與認同可以歸屬同一研究範疇，identity可以被譯為身份認同，但在漢語語境下，身份可以是“他認”，而認同更意味着自覺的“自認”，內涵各異。身份表達着一種群體地位或資格的存在狀態，只可以為名

詞；認同則更強調自我或他人對這種資格狀態的認可，並具有動詞“認”的意涵。“認”在漢語中表示分辨、承認及建立關係，“身份”則指地位與歸屬。在一定意義上，外在社會體系提出的角色要求並不直接導致認同的自覺。最初社會化建構的諸種身份會被主體有所選擇的強調；不同的認同選擇又會導致在相似的文化、制度、語言、實踐等情境中，存有不同的價值追求和行動選擇；在有差異的文化背景中也會出現相似的價值追求和行動選擇。因為，人們的基本活動，就同社會歸類與人們對自我歸類的認定有關。在這個意義上，社會歸類與自我歸類是一種互動的關係。因此，說到“雙刃劍”，其實是想表達任何事物都存在兩面性，比如，中國的文化多樣性一直被讚美、驕傲。然而在實踐中，當我們指出不同文化特性的時候，也在有意無意地建構着不同文化的邊界，不同群體的邊界，同時也會按照對這些邊界的設想和理解去設計實現社會整合的路徑。所以，圍繞認同（identity）的討論不僅涉及社會、群體、個體的身份邊界的建構，而且涉及社會認可的身份內涵與個體認同的主觀選擇之間的張力。我們需要在複雜的認同分層與結構中認識宗教認同的獨特作用機制，觀察它與其他社會認同的互動關係。我的合作者們都有自己不同的學科出發點、學科立場，正好可以幫助我從各個不同學科的角度理解宗教認同。

學理與實踐兩個層面的研究都在表明，客觀的身份差異和邊界的存在是不可改變的，但身份的內涵、個體認同的傾向則與文化、社會的建構有關。宗教認同既有相對穩定的基本信念，也有地方性文化解釋的動態特徵，宗教認同的神聖性始終離不開與多種身份的交集、整合，對信仰個體，認同更加是一個複雜的系統。

宗教是民族文化的重要組成部分。在我國的文化語境下，宗教對民族的意義也可以表述為，宗教作為一個文化解釋系統，維護着氏族——部落和民族的穩定和秩序。宗教能夠使既定的社會規範與價值神聖化，從而鞏固社會控制、強化特定群體的認同感和凝聚力，並使之在特定條件下成為民族共同體。民族共同的經濟生活和宗教有着相互影響、相互促進的關係，宗教是傳繼民族文化的重要載體，由於各民族在形成初期與宗教體制的重疊，其特點更是打上了該民族特點的烙印。因此，如何通過理解不同的認同群體，了解宗教認同的基點、交叉點，梳理與宗教認同交集的群體文化，以協調不同身份群體的關係，整合不同性質認同是我們在面對不同社會結構的張力時，使社會文化實現整合並得到維持的重要路徑。

我們從關注宗教的多元分化特色引出宗教在神聖與世俗之間的整合能力問題，以“宗教作為實現這種整合的一個機制，無論在社會體系，還是在個體選擇方面，都與其他的社會文化體系存在張力與互構”為基本認知，這個立場可以比較準確地表達我們研究民族宗教學的特殊性，即，我們不是僅僅對一個個體的信仰者感興趣，也不僅僅對一種宗教現象感興趣，而是對信仰某種或者某些宗教的民族群體感興趣，宗教行為（宗教的表像）在一種多元的系統中才能表達出來。而沒有將個體、文化、社會三種因素共同考慮的視野是不能夠說清楚為什麼在中國會有某單一民族信仰某單一宗教；一個民族多種信仰；一個宗教為多個民族信仰，以及宗教信仰的選擇大於或者小於民族身份的選擇等比較複雜的民族宗教關係。

劉：記得我們上學的時候，宗教對話是非常熱門的話題，那麼從今天的眼光看，您認為當時的宗教對話討論，有哪些成果和不足，今天我們應該用怎樣的方式進行宗教對話？民族大學本身，是不是也算是一種特殊的對話形式？不同民族、宗教的老師、同學在一起學習研究，本身就有一種對話的意味，並且他們可能把這種對話的特點帶到之後工作學習的地方。

何：關於宗教對話問題我了解得不多。從宗教對話出發點看，主要是在全球一體化的快速發展促進了不同信仰群體的流動、不同信仰文化的交流的情況下，為增進理解，化解矛盾，減弱張力的強度做出的反應。在實踐層面，對話問題本是基督教界對多元宗教相處日益廣泛的回應，並主要針對宗教之間的對話。實際上，一旦出現與不同信念打交道的情景，任何執着自己信念的人都有理解其他信念的必要。

對此，中國學者是費孝通先生於1997年在北大社會學人類學研究所開辦的第二屆社會文化人類學高級研討班上提出了在應對全球一體化的發展過程中，“只有在認識自己的文化，理解並接觸到多種文化的基礎上，才有條件在這個正在形成的多元文化的世界裏確立自己的位置，然後經過自主的適應，和其他文化一起，取長補短，共同建立一個有共同認可的基本秩序和一套多種文化都能和平共處、各抒所長、連手發展的共處原則”。按照費老先生的定位，並用我們對宗教認同研究的視角看，宗教對話是發現邊界，重構邊界的歸類活動，目的是再一次整合自身文化，是非常有意義的行動。儘管對話的具體目的，有以一元覆蓋其

他、兩元對立難以調和，以及各元保持獨立等多種主張。

在多元文化存在的景觀中，從以往對話的活動看，關於對話的主張更多地關注觀念上的差異，對話也更強調觀念層面的理解。如果對話不僅僅是為了自身，從對話的目的在於減少衝突的角度，對話的意義和範圍就不應僅限於教義、教理的對話。因為，宗教現象從來不是孤立存在和發展變化的，它始終處於和社會其他要素的互動關聯中，這些要素通過社會發展、社會生活群體和個體等層面與宗教發生各種各樣的關係，同時，這些要素自身也會在社會的發展與現代化進程的大背景中有所變化。由此構成多種宗教與多種要素（如其他宗教、其他文化，以及社會變遷）的關係，是動態的互動，而非一成不變。既然是動態的，就有了多種多樣關係組合的可能性（其中也會包含出現衝突的可能性），對話，也就不僅僅在觀念的領域（雖然這是主要的），而應該有更廣的範圍。這個看法亦是基於中國的現實。

中國是一個多民族多宗教的社會主義大國，與一些單一民族國家相比，民族與宗教問題及兩者的關聯對於我國社會生活有特殊的重要性，不同宗教文化之間的關係與其他社會形式有千絲萬縷的聯繫，我們對“對話”的理解，對“對話”應該達到的效果就不應僅僅限於宗教之間，應該有更多的社會系統參與對話。

如果按照“對話”這樣一個方式的出發點和目的看，中央民族大學的教學與生活氛圍不適合用“對話”比喻。而應該把中央民族大學看作費孝通先生概括“各美其美、美人之美、美美與共、天下大同”的中華民族共同體的濃縮樣本。因為不同文化的“多元通和”有悠久的歷史，並非剛剛的邂逅。來自中國不同地域的人們帶着富有特色的不同文化，為築牢中華民族共同體相聚在這裏，共同的生活、相互學習，拓寬視野。我們在這裏學會了站在邊疆看北京和站在北京看邊疆，站在更高的視角瞭解自己。從效果看，從這裏出去的學生對中國的文化地理特徵更為瞭解，也更加充滿感情。

劉：您在論文中指出，改革開放和市場經濟帶來的人口在全國和全球範圍內的流動，帶來國內民族宗教分佈狀況的巨大變化。一些以前僅存在於中國西部的民族宗教形式，現在全國各省區，包括東部沿海省市都有不同程度的呈現。那麼您認為這種現象，會對中國宗教民族的多元通和的模式產生多大的影響，您近年來又有哪些新的觀察？

何：你的這個問題應該是在“專”和“轉”的領地，對於我，只是多年前對城市民族宗教的一個調查中的看法，並沒有繼續跟進的研究。

之所以有這個問題，是因為在我看來，中國的多元文化傳統歷史悠久，與移民國家的多元文化是基於物質財產和社會地位差別的縱向分層（如地位、階層、貧富、城鄉、種族、種姓等）相比，中國的多元更是基於文化和價值認同差別的橫向分類（如民族、族群、宗教、語言、地域等文化認同群體），依此建構的穩定的集體性身份認同，更具文化的深度，更能凝聚人的情感。對此，牟鐘鑿先生從宏觀的角度，把這種運作總結為“多元通和模式”。它具體“表現為多源性的綜合，多樣性的交滲，和諧共生，因中有革，開放包容，在多元發展中不斷整合成軸心的系統，而軸心的系統對多元文化都有接納、吸收和消化。同時神道與人道互相包含，重視神道的道德功能；用人道的精神去充實神道的內容，使神道沿着溫和、穩健的道路發展”。從中我們可以看到，一方面是“多源性的綜合，多樣性的交滲”，另一方面，始終存在一個軸心系統的構建，在多元的格局中養育着文化整合的公分母，即維繫國家、民族、傳統的共尊共用的價值。正是我國的文化傳統構建了“多元通和”的宗教關係模式，而因為我國民族地區生態環境、歷史傳統、信仰主體的身份認同以及多元文化生存環境的不同，多元通和模式在不同地區呈現出不同的特點。以此為基，可以研究歷史，也可以討論現代。

今天，現代社會的進程使得文化發展多樣化成為必然的趨勢，身份邊界的劃定與理解也會隨着宗教群體、民族群體的移動發生變化。這對於傳統文化相對單一的國家，“多樣”的群體+文化的相遇，確實是一種挑戰，所以，宗教對話才會“興盛”。雖然，隨着全球化過程，中國進入現代社會的急劇變遷，改革開放和市場經濟帶來的人口在全國和全球範圍內的流動，使得以前僅存在於中國西部的民族宗教形式，現在全國各省區，包括東部沿海省市都有不同程度的呈現。也正在凸顯對群體特質的自覺追求和將群體特質化為身份自覺的狀態。如果說，傳統社會的經濟發展和文化交流有更多自發的成分和自覺的調整，形成了不同地區的文化土壤與“和諧共生，因中有革，開放包容”的傳統。流動帶來的文化交織會出現民族群體、宗教群體與社會與政治的種種關係的一些變化。對此，中國的“多元一體”和“多元通和”的傳統，既留下了“多源性的綜合，多樣性的交滲”的文化整合慣習，更因為文化整合的目標始終維繫着“在多元的格局中養育

着文化整合的公分母，即維繫國家、民族、傳統的共尊共用的價值”的軸心系統。加之，在我國社會發展的未來，經濟發展和人們生活品質的提高無疑是不可阻擋的趨勢，而這個趨勢帶來的必然是新的生活方式、新的社會結構和新的交往關係。使得中國社會轉型中出現宗教認同與社會認同、政治認同、國家認同等多種身份歸屬感的複雜張力得以化解。雖然沒有繼續相關的研究，但我個人的感受是，雖然存在“文化”身份群體的流動，但人們的社會身份在交往中更有作用。

隨着全球化過程中較大範圍文化群體的界定，習近平總書記提出了：“鑄牢中華民族共同體意識，需要構建科學完備的中華民族共同體理論體系。要立足中華民族悠久歷史，把馬克思主義民族理論同中國具體實際相結合、同中華優秀傳統文化相結合”的重要社會文化建設命題。當個人在社會的現代化進程中變得“原子”化時，個人原有的身份也會面臨解體或改變，需要在個人所處的新的社會結構中重新定位自己。如何將對不同身份的認同及其相關機制的研究，納入鑄牢中華民族共同體建設，是學者的責任。

劉：我們知道，在二十世紀，不同的宗教內部，也產生了諸多新的宗教教義，比如解放神學、人間佛教，這些都在一定程度上推動了宗教與社會的重新整合和分化。在這一過程中，宗教學家和教內理論家應該是一種怎樣的關係？您和班班老師曾經討論過“文化馬賽克”的現象，認為宗教學家應在馬賽克之間促進和諧。那麼在您看來，我們究竟是一個客觀的觀察者，還是本身就變成了一個參與者？

何：你這裏提出的前一個問題是從關注宗教的多元分化特色引出宗教在神聖與世俗之間的整合能力問題，後一個問題是民族文化的關係問題。

從宗教本身看，神的存在離不開人的存在，宗教認同的神聖化機制的客體化本身就是神趨向人的過程：賦予神性以人性。為回應社會發展中各個群體的訴求，新的教派的出現是一種常態。從認同的視角看，宗教認同是一個世俗與神聖之間連接，也可能是一個從此神聖到彼神聖的身份轉化。身份的神聖化滿足了人們從現實中和情感上對超穩定性的尋求。宗教的超越現實的一面，使它可以提供一種具有永恆性的穩定保證。人們在那裏能夠得到平靜與安寧，從而滿足“歸屬”感。在宗教認同的神聖化過程中，它不僅僅是對一種超越存在的相信，它需要在人與神之間需要建立人能夠理解和體驗到的“人”與人的關係，即一種神聖

存在和自己在一起的“臨在性”。人們可以改變自己信什麼，但是信什麼之後對這個信的內容和自己的內心追求，如，親密感、崇高感、自豪感、獲得感等感覺必須高度的契合，這樣才有可能實現身份的歸屬。如果這種神聖性認同不能夠完全解決自己的情感“信靠”，如在其他社會文化身份的影響下，人們的宗教認同就會有所保留，就會有很多本地化、本色化內容融合其中。依照呂大吉先生對宗教四個基本要素結構關係的分析，外在要素是直接置於社會文化環境中的，當社會文化環境發生變化，就會導致宗教原有的神聖化維護機制受到“挑戰”，原有的神聖性的客體化解釋邏輯就需要作出回應，通過神聖化解釋的適度改變，形成宗教外在要素的調整。美國學者英格在他《宗教的科學研究》中也指出“當宗教為人類社會設立了一個理想境界的時候，也都具有鼓勵它的信仰者朝向社會尚未實現的理想目標行動的機制，於是，形成了理想狀態與宗教所認可的集體行為之間的張力。因為文化的傳播，因為群體的流動，這種關係便處在不斷的修正和改革之中。”

宗教作為一個神聖的存在，它有不斷地把他的神聖性與世俗現實發生的問題進行互構，從而實現神聖存在的客體化表達的需要。各個宗教就是在這種不斷和現實社會的整合、不同教派的出現當中保持自己的存在，體現它的超越性特點，也滿足了信眾認同與歸屬的需要。當然，從客觀上，這種教派的分化也是重新整合“問題”的結果。

在新教派產生的過程中，教內理論家的責任是提供神聖存在的解釋遇到“新問題”的證成邏輯，而作為宗教的科學研究的學者，除了觀察宗教本身內在邏輯的變化之外，更注重觀察產生這種變化的原因。我認為，作為馬克思主義宗教學的研究，一方面，需要注意神聖的“客體化”表達（比如中國化），同時也應該注意那些被“異化”的對象，通過改變社會本身的問題，促使世俗社會自己整合自己的問題。

關於文化馬賽克的比喻似乎應該和整合概念有關係，它更側重於對整合形態的理解。馬賽克的這樣一個想法最早是我和班班多傑教授在民族地區進行調查的時候注意到的，就是各個民族之間並沒有明顯的隔閡，各個宗教之間也沒有明顯的隔閡，這個我在藏區和雲南的“田野”中都印象深刻。我想這個描述應該和我們今天談到中華民族共同體是一樣的，中國就是一個地域廣袤，整個文化版圖

色彩斑斕的存在，地理環境、生存環境的差異形成的各美其美，並沒有影響人們之間的關聯性，反而更有一種“互補”“互助”的特點。這種一體性和熔爐、融合的觀點不同，因為融合指的是一致。而我們是在不同的顏色之間存在着共性和連接。所以，我們提出馬賽克的觀點是這樣的研究立場：“雖然在傳統研究中常常把不同文化和空間看成獨立的存在，這意味着我們應該着重研究文化間的區分是如何建立的。對這些區分的強調常常掩蓋了文化間的相似之處、以及文化間物質的和符號的相互關聯，而文化的創造力和生命力可能就發生在不同文化空間的並置、變化和聯繫之中，以及相對立的文化景觀的相互覆蓋之中。”密切的社會交往促進了相互間的理解與寬容，“多元一體”、“多元通和”的軸心系統，在文化衝突與調適的問題上起着直接的制約作用，以上的觀點呈現出來的時候，你覺得我們是觀察者，還是參與者呢？觀察的結果說出來就是參與者，沒有純粹的客觀。因為我們是在自己的文化主位上觀察。正是不同文化馬賽克之間的互構互鑒，才搭建起了今天強大的中國。

劉：隨着人工智慧的快速興起，人類社會似乎正面臨着巨大的改變，您認為在這一進程中，宗教學研究會遇到哪些新問題，人們對於神聖和世俗的理解，會不會發生重大的變化？比如有學者討論AI是否能夠成佛的問題，有的學者認為雙主體的社會即將出現，這些是否會對宗教、民族的互動產生影響？

何：劉振，你這裏提到的最後一個問題在一定程度上代表了我們宗教學研究的一個廣度的特色。就是說我們的研究角度不是僅僅對於宗教的歷史和文獻，或者某一個宗教的關注，我們還關注宗教現象與社會現實的動態關係，現代技術對宗教的發展的影響就是一個重要方向

作為一個曾經“工人”身份的存在，喜歡這樣一句話“工欲善其事，必先利其器”——要想學習宗教學、研究宗教現象我們需要有理解問題，研究問題的“器”——我們的理論邏輯、我們的思維方法。當現代化的“工具”正在替代我們的“思考”，我們的工具正在受到挑戰時，怎麼辦？

新質生產力的變化，一個重要的質變就是AI的加入，機器思維的加入、演算法的加入。那麼，演算法和算力結合起來的結果就是它遠遠超過了我們自己的思維能力。當我們把問題輸到中國人發明的Deep Seek系統，會發現它列出來的提綱比我想的要豐富很多。這對我的重要啟發在於：當機器代替我們的思維以後，

我們手中的“器”是什麼？從專業的角度看，宗教的數字化傳播已經被很多人關注，借助資訊平臺舉行宗教的儀式活動、宗教權威從寺院轉向網路博主的情況，都表明傳統的宗教外在要素發生了變化。而AI參與（甚至指導）人類思維，人的危機感開始出現：我們，如果成為被操作的對象，那個機器會不會被神化？如果演算法正在取代我們的位置，人的作用在哪里？因為涉及到人的特點，就使我們回過頭再去看哲學對人的分析本質、心理學中的人的心理和行為，等等。重新認識之後再去考慮是不是會影響到宗教信仰。

從技術的角度觀察，AI技術對既有知識的收集能力強大，人類提供的不同思考問題的路徑被“技術”整合為不同的思維成果。一方面，這些成果難以代替人類尚未“發現”的現象。另一方面，AI的超能力並不等於超越性。雖然，對偶像的情感依賴早已存在於“追星”的群體中，但對信念的信靠和情感引力還是需要在“行動”中實踐的。

從宗教學的角度看，宗教的科學研究必須同時包括人類學的、心理學的和社會學的研究；也就是說，它必須處理個體力量、文化體系和社會結構，在相互作用中，這三者塑造了宗教又被宗教所塑造。在這樣的背景下，人們需要思索，宗教與現代技術會走向什麼樣的整合路徑？同時也引導我們重新去思考圍繞宗教信仰體系之外的情感維繫特徵和儀式活動對人的具身認知的影響。所涉及到的學術領域是非常廣泛的。所以我覺得你提出的是一個非常好的問題，只是我本人還在困惑中。當然也使我們在做“專”的時候，在“傳”的時候有一個更大的範圍來認識宗教現象。以此反思我們的責任，就是在“傳”的時候要把不同的“專”聚在一起，只有把多因素的宗教現象傳清楚，“專”在社會現實的“轉”化當中才能夠達到社會整合、文化整合的目的。

宗教學專題



侯王順風 天龍效瑞 ——四明乾符寺觀主太虛普容生平述略

楊晶（浙東佛教文化研究院）

Respected by the royalty and nobility, served by eight units of heavenly dragon

A Brief Account of Qianfu Temple abbot Taixu Purong's Life

摘要：太虛普容得法於桐溪若濟，為四明法智下第八世，屬南屏梵臻一系。他少時在故里餘姚嶼山出家，後至杭州昭慶寺祝發，回明州開元寺受戒。普容曾長期依止碧溪德聞，在明州延慶寺和杭州集慶寺修學天臺教觀，並修習常坐、常行等四種三昧。後任乾符寺觀主，雪岑行海為其送座說偈，不久又返回嶼山潛修。乾符寺久廢新復之際，明州耆宿半岩全公、北溪謙公委任普容修復。由於道行高深，凡有法席偶虛，江湖道俗都爭相敦請，而普容一向避而不就。福清州判官為其在明州城東構建精舍，得朝廷賜寺額“慈濟”，勉為開山祖。普容除修習四種三昧之外，也曾燃頂、爇臂，並修大悲、淨土期，並著有《圓修要義》一卷，更於饑荒之年施粥予民，殮葬餓殍，因其有修有證，而深得王公縉紳、寓公處士敬重，為宋元之際明州弘揚臺宗的大德之一。

關鍵詞：太虛普容 宋元 生平 天臺宗

Abstract: Taixu Purong obtained the Dharma from Tongxi Ruoji, and was the eighth generation of Siming Fazhi, belonging to Nanping Fanzhen lineage. When he was young, he went Yuyao Yushan in his hometown, and spent preparatory phase. Later, he went to Zhaoqing Temple in Hangzhou to became a monk and returned to Kaiyuan Temple in Mingzhou to request ordination as a Bhikkhu..Pu Rong once relied on Bixi Dewen for a long time, studying Tiantai Sect at Yanqing Temple in Mingzhou and Jiqing Temple in Hangzhou, and practicing the four types of Samadhi. After serving as the abbot of Qianfu Temple, Xuecen Xinghai conducted the service and soon Purong returned to Yushan for meditation. At the time when Qianfu Temple had been abandoned

for a long time and was being rebuilt, the elders of Mingzhou, Banyan Quan and Beixi Qian, appointed Purong to restore it. Due to the profound nature of the Tiantai Sect practice, whenever vacant position, Pu Rong was always invited to serve as abbot, but he has always avoided it. The judge of Fuqing Prefecture built a monastery for him in the east of Mingzhou City, and was awarded the temple title “Ci Ji” by the court, Purong became the founder. In addition to practicing the four Samadhi, Purong was also a ascetic monk, and wrote a volume of “The Essence of Tiantai Sect “. In the year of famine, he gave congee to the people, and buried the starving dead. Because he united of knowledge and action, he was respected by the nobility and gentry. He was one of the great virtues of Tiantai Sect in Mingzhou during the Song and Yuan dynasties.

Key words: Taixu Purong; Song and Yuan dynasties; life; Tiantai Sect

一、脫白與具戒

普容（1251-1320）的傳記資料有限，見於《至正四明續志》^①、《續佛祖統紀》卷二“桐溪濟法師法嗣”條^②、萬曆《紹興府志》卷六十九“普容”條^③、《元人傳記資料索引》^④等，黃潛《四明乾符寺觀主容公塔銘》（以下簡稱《塔銘》）為目前所見普容生平事跡的最原始最詳實資料，而《塔銘》拓片難尋，原文見於《黃潛集》。本文即以此為主要依據，同時參考其他地方志等資料，其中《塔銘》所引文字系出自2013年浙江古籍出版社《黃潛集》。

（一）出家嶼山，祝發昭慶

普容生於南宋理宗淳祐十一年（1251），圓寂於元仁宗延祐七年（1320）。

① “慈濟寺，乾符寺僧普容開山，延祐七年塔於寺東南，金華黃潛為銘。”詳見（元）王元恭撰：《至正四明續志》卷十，《中國方志叢書·華中地方·第579號》，臺北：成文出版社有限公司，1983年，第130頁。

② （宋）佚名：《續佛祖統紀》卷二，《卍續藏》第75冊，第749頁中。

③ “普容姓茅氏，餘姚人，有徒數十百人，著《圓修要義》一卷。”詳見（明）蕭良幹等修，張元忭等纂：《紹興府志》卷四十八，《中國方志叢書·華中地方·第520號》，臺北：成文出版社有限公司，1983年，第3251-3252頁。

④ 王德毅、李榮村、潘柏澄編：《元人傳記資料索引》，北京：中華書局，1987年，第2163頁。

“普容”是法名，字“太虛”，俗姓茅^①，世代為餘姚人。因復興慶元路城內七座教院之一的乾符承天寺，而聞於朝廷。當時的福清州判官楊某是四明人氏，特為其在慶元路城東三裏處構建精舍，並向朝廷請額，獲賜“慈濟”寺額，普容為開山祖師。黃潛（1277-1357）《塔銘》雲：

四明乾符寺觀主大師諱普容，字太虛，俗姓茅氏，世為餘姚人。年十有四，出家於裏之嶼山。又十有三年，祝發於杭之昭慶。^②

普容十四歲在故鄉餘姚的嶼山出家。在餘姚被稱作嶼山的至少有兩處，其一是位於城內的龍泉山，與秘圖山、鳳山、龜山、蛇山等四山“為縣之鎮山”^③：

龍泉山在秘圖山西一裏許，舊名靈緒山，亦名嶼山。^④

“嶼”同“嶼”，是小島的意思，嶼山想來只是一座不高的小山。“餘姚北瀕杭州灣，曆來‘南漲北陷’，姚北灘塗不斷漲淤。”^⑤原來的山體高度也隨著周邊地面淤泥等的積累而呈下降趨勢，如龍泉山海拔僅67米，“位於餘姚城區中心，屬陽明街道。據光緒《餘姚縣志》載：‘舊名靈緒山，亦名緒山、嶼山。’‘山腰有泉，未嘗竭，名龍泉。’”^⑥

另一處嶼山，據《嘉泰會稽志》載：“在縣東北三十裏。”^⑦《（萬曆新修）

① 《續佛祖統紀》卷2：“字太虛。俗姓弟氏。”當誤。詳見（宋）佚名：《續佛祖統紀》卷二，《卍續藏》第75冊，第749頁中。

② （元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038頁。

③ （清）邵友濂修，孫德祖等纂：《（光緒）餘姚縣志》卷二，《中國方志叢書·華中地方·第500號》，臺北：成文出版社有限公司，1983年，第84頁。

④ （清）邵友濂修，孫德祖等纂：《（光緒）餘姚縣志》卷二，《中國方志叢書·華中地方·第500號》，臺北：成文出版社有限公司，1983年，第83頁。

⑤ 《餘姚境域縣政概略》編委會：《餘姚境域縣政概略》，香港：中國文化出版社，2006年，第171頁。

⑥ 《餘姚市地名志》編纂委員會編：《餘姚市地名志》，杭州：浙江古籍出版社，2021年，第448頁。

⑦ （宋）施宿等撰：《嘉泰會稽志》卷九，《中國方志叢書·華中地方·第549號》，民國十五年（1926）影印，清嘉慶十三年（1808）刊本影印，臺北：成文出版社有限公司，1983年版，第167頁。

餘姚縣志》：“又東北亦曰嶼山，去治東北三十裏”。^①《（光緒）餘姚縣志》所記為轉述《嘉泰會稽志》：“嶼山在縣東北三十裏嘉泰會稽志”。^②

而兩處嶼山附近均有寺院存焉。

龍泉寺在縣西二百步，東晉鹹康二年（336）建，唐會昌五年（845）廢，大中五年（851）重建，鹹通二年（861）賜今額。嘉泰會稽志宋建炎間（1127-1130）燬。高宗南狩幸龍山，賜金重建。元至元十三年（1276）燬，卜貞改元（1295）重建，有彌陀閣、千佛閣、蟠龍閣、羅漢院、上方寺、中天院、東禪院、西禪院、鎮國院、喚仙亭、更好亭、龍泉亭。自山麓至絕頂，殿閣儼然，背山面水，為一邑佳處。嘉靖志寺額三字作歐陽率更體，或雲即歐書。今漸蕪廢，所存者惟山門、大雄殿、中天院而已。大雄殿為習儀之所，殿後近構觀音閣乾隆府志引萬曆志後燬。光緒間（1875-1908）重建。案寺有唐虞世南碑錄金石^③

縣東北的嶼山，據《（光緒）餘姚縣志》有“嶼山如意講寺”：

原題如意院，據嘉靖志改訂。在縣東北三十五裏。嘉靖志在龍泉鄉之嶼山。晉天福六年（941）建，號保安院。大中祥符元年（1008）改賜今額。嘉泰會稽志嘉靖志廢。”^④

論聲名與影響，龍泉寺在嶼山如意講寺之上，但僅憑此點，我們還不能妄斷普容出家之地，故且存疑。

結合《塔銘》二十七歲在杭州昭慶寺祝發的記載，普容十四歲出家應指通過童行得度。高雄義堅在《宋代佛教史之研究》中認為：“在中國佛教中並不設式

^①（明）編纂人待考：《（萬曆新修）餘姚縣志》卷二，《中國方志叢書·華中地方·第501號》，1983年影印，明萬曆年間刊本影印，臺北：成文出版社有限公司，1983年版，第79頁。

^②（清）邵友濂修，孫德祖等纂：《（光緒）餘姚縣志》卷二，《中國方志叢書·華中地方·第500號》，臺北：成文出版社有限公司，1983年，第88頁。

^③（清）邵友濂修，孫德祖等纂：《（光緒）餘姚縣志》卷十一，《中國方志叢書·華中地方·第500號》，臺北：成文出版社有限公司，1983年，第228-229頁。

^④（清）邵友濂修，孫德祖等纂：《（光緒）餘姚縣志》卷十一，《中國方志叢書·華中地方·第500號》，臺北：成文出版社有限公司，1983年，第229-230頁。

又摩那，並且入寺以後不得立刻成為沙彌或沙彌尼，另有作為得度的準備期間的童行，或行者等階級的設置。”^①所以“打算進入佛門者，首先要必須入寺做一個童行。童行是出家者的關門，因此又稱為出家。”^②而出家做童行並非無條件的：

大抵上宋代有關度僧的方法有三種。即《佛祖統紀》卷五十三中所謂的試經度僧、特恩度僧、進納度僧。試度是官吏試驗童行的經行，若合格者發予祠部牒，自此被允許成為僧尼。^③

《佛祖統紀》卷四十四就明確記載：“詔天下官吏試童行經業，方許剃度。”^④《釋門正統》“護法外傳”在記述永明延壽時也曾提到：“臺州禁童行，未通經業，不可剃染。”^⑤普容做童行時為南宋理宗景定五年，即至元元年（1264），至於具體是試經、特恩還是進納得度，因相關資料闕如，尚難斷定。

普容的童行時間稍長，有十三年，直到至元十四年（1277）方才祝發於杭州昭慶寺。至於出家童行時不落發的原因，無著道忠《禪林象器箋》第七類“職位門”曾引用舊說：

中華行者與日本所謂行者別。日本行者剪除須發，而行事同俗。中華則凡剃發者，唯有僧及沙彌而已。如行者則不剃落、不披帽，其發歧二，長下垂背後。^⑥

可見中國與日本行者的區別之一，日本的行者剃除須發，但行為做事與俗人相同，而在中國只有僧眾與沙彌才剃發，至於行者是不剃發、不披帽，只結成兩條長發垂在背後。所以普容在做沙彌時才落發便不難理解了。

至於普容的剃度師，據《大昭慶律寺志》“僧伽”門，昭慶寺自永智宗師

①（日）高雄義堅：《宋代佛教史之研究》，《內明》，1990年第220期，第8頁。

②（日）高雄義堅：《宋代佛教史之研究》，《內明》，1990年第220期，第8頁。

③（日）高雄義堅：《宋代佛教史之研究》，《內明》，1990年第220期，第9頁。

④（宋）志磐：《佛祖統紀》卷四十四，《大正藏》第49冊，第404頁下。

⑤（宋）宗鑒：《釋門正統》卷八，《卍續藏》第75冊，第352頁中。

⑥（日）無著道忠：《禪林象器箋》卷七，《大藏經補編》第19冊，第296頁中—297頁上。

（?-?）開山，允堪宗師（1005-1061）^①築地湧戒壇，繼者是靈芝元照（1048-1116）。

自後寺乘無紀，迄於元末。然當嘉定、寶慶之間，寺漸興復，理宗且賜免稅割付，應有奉旨開戒，宗師來主壇座，然已無考。元之酉庵，賜號佛真文懿普覺禪師，曾於昭慶具戒。楚石琦，賜號佛日慧辯禪師，亦於昭慶具戒，而開壇宗師名號不傳。其略見於他傳者，則有惠宗師。^②

宋理宗（1205-1264）於1224年即位，期間有旨傳戒，但寺志未載住持戒壇的宗師具體姓名。元代可知的在昭慶寺受戒的，有酉庵和楚石梵琦兩位，至於開壇宗師的名號也都不得而知。

據宋濂《佛真文懿禪師無夢和尚碑銘》：“師諱曇暉，字無夢，自號為酉庵，慈溪王氏子也。”^③其出家受戒經歷如下：

……走奉化廣法院，禮子文良公為師。聞雪庭傳公主真之長蘆，乃往依焉，遂薙除須發為大僧，師之春秋二十有三矣。繼受具足戒於杭之昭慶，凡釋氏契經與臺衡、賢首、慈恩諸文，晝夜摩研，不知有饑渴寒暑。^④

可見，酉庵（1285-1373）在昭慶寺受戒的時間在1308年前後，當時的戒師和主師者則未提及。同時代的楚石梵琦（1296-1369），受戒稍晚於酉庵：

九歲棄俗入永祚，受經於訥翁謨師。尋依晉翁詢師於湖之崇恩。詢師，師之從族祖也。趙魏公見師器之，為鬻僧牒，得薙染為沙門。繼往杭之昭慶受具足

① “從法寶七傳而有允堪（公元一〇〇五～一〇六一年），普遍地批注了道宣的著述，達七部之多，所著解釋《行事鈔》的《會正記》尤其重要，因而繼承他的一系有會正宗的稱呼。”詳見呂澂：《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年（2021年重印），第389頁。

② （清）吳樹虛：《大昭慶律寺志》卷八，《中國佛事史志匯刊》第16冊，第278頁上—279頁上。

③ （明）宋濂：《護法錄》卷一，《嘉興藏》第21冊，第614頁中。

④ （明）宋濂：《護法錄》卷一，《嘉興藏》第21冊，第614頁中。

戒，年已十有六矣。^①

楚石梵琦由趙孟頫（1253-1322）出資鬻牒，屬於進納得度，1312年受具足戒，但同樣未言及昭慶寺相關開壇傳戒師僧的名諱行誼。

至於《大昭慶律寺志》提到的“惠宗師”其人，相近相關者，有覺雲智連（1088-1163）的叔父。宗鑒《釋門正統》：

智連，字文秀，鄞人。杜姓，母山。幼師叔父惠宗於崇壽，十八進具。明智目為僧中鳳雛。^②

智連幼年做童行，依止的是崇壽寺（今七塔寺）的叔父惠宗。如果按照男子十五以上可以做童行^③，智連師事惠宗當在1103年前後，且按年齡推算，惠宗也不可能與普容交集。另據上文所引《大昭慶律寺志》文意，“惠宗師”應與西庵和楚石梵琦同時代或稍晚，此外，寺志有“寺以律名，宗由律顯。持律說戒之宗師，名實兩符，洵昭慶之主人矣。”^④即尊該寺開壇傳戒的大德為宗師，下舉永智宗師、允堪宗師、元照宗師者即是，以此推斷“惠宗師”有可能是上某下惠宗師，而非“惠宗”師，緊接其下例舉“天童松隱禪師，於昭慶惠律師受具。”^⑤即為明證。故普容在昭慶寺落發時，主寺傳戒者尚不可考，其剃度師也難以知曉。

（二）具戒開元，學法延慶、集慶

黃潛《塔銘》雲：

明年，受具戒於明之開元，依碧溪聞公於明之延慶、杭之集慶者。^⑥

①（明）明河撰：《補續高僧傳》卷十四，《卍續藏》第柒柒冊，第肆陸玖頁中。

②（宋）宗鑒：《釋門正統》卷七，《卍續藏》第75冊，第343頁中。

③（日）高雄義堅：《宋代佛教史之研究》，《內明》，1990年第220期，第29頁。

④（清）吳樹虛：《大昭慶律寺志》卷八，《中國佛寺史志匯刊》第16冊，第272頁上。

⑤（清）吳樹虛：《大昭慶律寺志》卷八，《中國佛寺史志匯刊》第16冊，第279頁上。

⑥（元）黃潛著；王頊點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038頁。

普容在杭州昭慶寺落發後的第二年（1278），又回到明州，在開元寺登壇受戒，完成比丘身份。《延祐四明志》記載，五臺開元寺為城內七所律十方院之一：

五臺開元寺在東南隅，唐開元二十八年建，以紀年名。會昌五年毀佛祠，寺亦廢。大中初，刺史李敬方請於朝，詔複：開元寺乃即國寧寺舊址建焉。寺西南高原有棠陰亭，郡守殷僧辦廢亭，以其材增建千佛殿，寺之三門亮閣黎建。亮號月山，能文善談論，道行高潔，邦人敬之，日閱藏經，積施利為之。殿有維摩問疾相，東廡有梵王帝釋四天門王行道變相，天神天男天女歌樂形象，皆協律以盡，極其藝之精妙，吳越畫中寶也。其樂蓋霓裳羽衣曲調。嘗有廣利大師聳光者住此寺，善草書工畫，辭辨過人。昭宗聞其名，召至闕講論。寺有二碑，其一李蘋文，其一陶祥校書文，韓擇木書。又有不肯去觀音，先是大中十三年，日本國僧慧鏗詣五臺山敬禮，至中臺精舍，睹觀音像貌端雅，乃就懇求迎歸其國，眾從之。鏗即肩舁於此，將登舟，像重不可舉，率偕行賈客竭力舁之乃克勝。及過昌國梅岑山，濤怒風飛，舟人懼甚。鏗夜夢一僧，謂之曰：“汝但安吾此山，必令便風相送。”鏗泣告眾以夢，咸驚異，乃誅茅結廬置其像而還。因呼為不肯去觀音。其後開元寺僧道載夢觀音欲歸此寺，乃創建殿宇迎奉之，邦人祈求輒應，亦號瑞應觀音。唐長史章綯嘗紀其事。宋太平興國中重飾舊殿，曰五臺觀音院，以來自五臺山故也。駱登吳弘皆有記以敘之。寺有子院六，曰經院，曰白蓮院，曰法華院，曰戒壇院，曰三學院，曰摩訶庵。惟開元為甲乙住持，餘為十方也。嘉定十三年火，惟五臺戒壇重建，為十方。皇朝至元二十六年複火，今起蓋漸完。^①

開元寺作為明州城內七所“律十方院”之一，始建於唐朝開元二十八年（740），以紀年名寺。寺僧道載曾夢到普陀山不肯去觀音欲來開元寺，遂創建殿宇，專申供奉，有求必應，靈驗無比。因不肯去觀音像由日僧慧鏗從五臺山請來，所以開元寺又稱五臺開元寺。南宋嘉定十三年（1220）寺遭回祿，火後只重建戒壇院，仍為十方叢林，至元二十六年（1289）又受祝融之災，直到袁楠著《延祐四明志》，才大致複建完工。普容於至元十五年（1278）來寺受戒，正在

^①（元）袁楠：《延祐四明志》卷十六，《中國方志叢書·華中地方·第577號》，元延祐七年修，清乾隆抄本影印，臺北：成文出版社有限公司，1983年版，第1089-1092頁。

前後兩次火災之間，當屬可信。

值得一提的是，杭州的著名律寺有昭慶寺、大中祥符律寺^①，以及靈芝崇福律寺^②、菩提律寺^③、六通律寺^④等，且前兩寺均記載建有戒壇。普容為何不在南山律宗勃興的杭州求受戒體，反而返回明州？除了政治原因，與具體的社會時代變動也不無關係。

大昭慶律寺位於杭州西湖北岸，在錢塘門外，西去府治三裏，與西湖南岸淨慈寺對峙，為有宋精藍四百八十之一。舊名菩提院，石晉天福元年（九三六），吳越王錢氏建，宋乾德二年（九六四）重建，僧永智開山；太平興國三年（九七八）築戒壇，七年（九八二）賜額“大昭慶律寺”；淳化至天禧間（九九〇～一〇二一），僧省常結“華嚴淨行社”；慶曆二年（一〇四二）建鐘樓；宋、元兩代屢毀屢興。明洪武二十四年（一三九一）重建戒壇，正統元年（一四三六）鑄大鐘，建鼓樓。有明一代，興廢靡常，然香火不絕，為西湖名剎。^⑤

嘉定、寶慶間漸次興復，理宗端平中欽賜割付三道，蠲免稅役（勒石明末始毀）。宋末為兵所毀。元至正十八年重建，元末又毀。^⑥

爰是而知，昭慶寺在宋末毀於兵燹，直到至正十八年（1358）重建。中原板蕩，南宋滅亡之際，行都所在佛門難免沖擊，同在杭州城內的龍興祥符戒壇寺^⑦：

龍興祥符戒壇寺，於浙江杭州仁和縣錢塘門內，林山之側。寺創始於蕭梁之初，為僧佑律師所創。大同二年（五三六）始建“發心寺”，至隋改名“眾善

① 見（明）吳之鯨：《武林梵志》卷一，《大藏經補編》第29冊，第474頁上。

② 見（明）吳之鯨：《武林梵志》卷一，《大藏經補編》第29冊，第482頁上。

③ 見（明）吳之鯨：《武林梵志》卷一，《大藏經補編》第29冊，第486頁上。

④ 見（明）吳之鯨：《武林梵志》卷五，《大藏經補編》第29冊，第520頁上。

⑤ （清）吳樹虛：《大昭慶律寺志》卷一，《中國佛寺史志匯刊》第16冊，第1頁上。

⑥ （清）吳樹虛：《大昭慶律寺志》卷一，《中國佛寺史志匯刊》第16冊，第27頁上。

⑦ 律宗十八祖的靈芝元照曾在龍興祥符戒壇寺依止東藏慧鑒律師，學習《法華經》與律學，詳見（清）張大昌輯：《龍興祥符戒壇寺志》卷九，《中國佛寺史志匯刊》第29冊，第354頁上。

寺”，唐神龍元年（七〇五）改名“中興寺”，三年（七〇七）又改名“龍興寺”，此龍興寺之始也。吳越錢王寶正六年（九三一）立戒壇院，此戒壇寺之始也。宋祥符初，龍興寺改名“大中祥符寺”，始有“祥符”之名。時合稱“龍興祥符律寺”。建炎初，寺毀於兵，紹興間始再重建。其間寺址曾為臨安府治、軍器所、貢院、酒庫。德佑二年（一二七六）元兵至，城陷寺毀。元至元二十八年（一二九一）重建，始合稱之曰“龍興祥符戒壇寺”。元末又毀。明洪武間重建，萬曆四十一年（一六一三）始復戒壇寺舊額，天啟七年（一六二七）建祥符寺，崇禎九年（一六三六）贖龍興寺地。有清一代，屢有增修，至光緒年間，已析為龍興、祥符、戒壇三寺，因同出一源，亦同處一隅，乃合稱為“龍興祥符戒壇寺”。^①

寺志明確記載，德祐二年（1276）元兵攻至杭州，城市陷落，龍興祥符戒壇寺亦毀。據《大昭慶律寺志》載：“自宋至明，昭慶每歲三月三日放戒”^②，結合普容1277年在昭慶寺祝發，第二年回慶元府^③開元寺受戒的記述，則昭慶寺極有可能在1277年至1278年初之間被毀。而普容冒著生命危險，在兵荒馬亂中前往南宋行都杭州，在昭慶寺祝發，足見其出世之心堅決，修道之心堅固，也從側面反映出昭慶寺在佛教律宗的地位與影響。

風雨飄搖，寺毀僧散，應是普容離杭的最主要原因之一。同時期的明州慶元府，由於降城等因素，兩軍在城內正面交戰較少，對城市建築和社會結構的破壞也相對較小。《寧波市志》載，至元十三年（1276）：

正月 元軍迫臨安，南宋恭帝獻城降。檢校少保張世傑率部撤至浙東，過餘姚，部卒焚掠。抵慶元府，索走南宋朝廷所寄金銀綱300篋，劫江廈，焚浮橋，征船往定海（鎮海）。……

三月 元軍東進。南宋沿海制置使、慶元知府趙孟傳獻城降……

① （清）張大昌輯：《龍興祥符戒壇寺志》卷一，《中國佛寺史志匯刊》第29冊，第1頁上。

② （清）吳樹虛：《大昭慶律寺志》卷七，《中國佛寺史志匯刊》第16冊，第245頁。

③ 據《寧波市志》記載：“1195年紹熙五年十一月二十四日，寧宗趙擴即位。因其幼時曾遙領明州觀察使，升明州奉國軍為慶元府，仍領6縣。”詳見寧波市地方志編纂委員會編：《寧波市志》，北京：中華書局出版社，1995年，第35頁。

改慶元府為慶元宣慰司。

七月 張世傑率舟師自溫州攻慶元，被元沿海招討副使，哈刺解擊退於定海（鎮海）。

八月 南宋宗正寺簿趙孟壘率部圖規復慶元府，戰敗，被俘磔殺。^①

等到至元十四年（1277）“改慶元宣慰司為慶元路總管府，隸江淮行省。”^②第二年八月“元庭詔告諸番國列居東南島嶼者，其往來互市，各從所欲。”十一月“詔令沿海官司，允日本國人通市舶。”^③市舶司是管理海外貿易的機構，職能相當於今日的海關，慶元府作為重要的對外港口城市，向來扮演著重要角色。元朝統治慶元兩三年後即恢復市舶，以此觀之，當時慶元的社會還相對穩定，宗教活動等精神生活仍有生存空間，這也成為普容能在開元寺受戒的客觀原因之一。此外，開元寺戒壇的傳承與影響也不容小覷。據《佛祖統紀》：“（紹聖）五年二月，錢唐律師元照於四明開元寺建戒壇，准律如法，為東南受戒之勝。”^④

綜上所述，普容在故鄉餘姚嶼山出家做童行，於戰火紛飛中來到行都杭州的昭慶寺祝發，迫於城市陷落、寺院被毀的客觀現實，又在第二年回到慶元，於“東南受戒之勝”的開元寺登壇受具足戒，成為一名真正的比丘僧。

此後，普容依止碧溪德聞在明州的延慶寺和杭州的集慶寺修學天臺教觀。

碧溪德聞與雪岑行海、石林文人等同為佛光法照法嗣，具體傳承為：四明法智——南屏梵臻——慈辯從諫——車溪擇卿——竹菴可觀——北峰宗印——佛光法照——碧溪德聞。

《延祐四明志》載“延慶寺”為城內七所教院之一：

在東南隅，倉橋東。周廣順三年建，曰報恩院，宋至道中，僧知禮講天臺教行，學聞於朝，真宗遣使加禮異之，是為法智大師。大中祥符三年改延慶。元豐年法智孫介然建十六室為禪觀。紹興十四年賜教額。寺之大悲閣有辟支佛舌舍

① 寧波市地方志編纂委員會編：《寧波市志》，北京：中華書局出版社，1995年，第36頁。

② 寧波市地方志編纂委員會編：《寧波市志》，北京：中華書局出版社，1995年，第37頁。

③ 寧波市地方志編纂委員會編：《寧波市志》，北京：中華書局出版社，1995年，第37頁。

④ （宋）志磐：《佛祖統紀》卷四十六，《大正藏》第49冊，第418頁下。

利，並普賢像。嘉定十三年僧以像小欲廣之，剖其藏，得書雲：‘動此者水火為災。’未幾，寺毀像滅。丞相史魯公重建，扁曰南湖福地。至皇朝至元二十六年火，僧善良重建。^①

集慶寺為杭州當時的“教院十刹”之首^②，《武林梵志》記載：

集慶講寺

宋理宗淳佑十二年（1252）貴妃閻氏建，為功德院。……有三池、九井、月桂亭、金波池、善法堂，並廢，猶存理宗禦容一幅、燕遊圖一幅。後改額顯慈集慶講寺，列天臺講院第一刹。^③

普容在明州和杭州依止碧溪聞公多年，優良的師資和濃厚的學教氛圍，使得普容在天臺教理的研學方面日益猛進。

二、得法與住持

普容並沒有在碧溪德聞座下接法，據《塔銘》：“久之，從石林介公歸延慶，得止觀法門於桐溪濟公。”^④至此可見，普容之宗承，屬於南屏梵臻一系，具體傳承為：四明法智——南屏梵臻——慈辯從諫——車溪擇卿——竹菴可觀——北峰宗印——蒙泉了源——桐溪若濟——太虛普容。

此後，普容“既曆四行，雪岑海公為升座說偈，因以主觀事。”^⑤禪宗初祖達摩大師有“二入四行”學說，其中“四行”為報怨行、隨緣行、無所求行與稱

^①（元）袁桷：《延祐四明志》卷十六，《中國方志叢書·華中地方·第577號》，元延祐七年修，清乾隆抄本影印，臺北：成文出版社有限公司，1983年版，第1083-1084頁。

^②《龍井見聞錄》載：“錢塘上竺、下竺、溫州能仁、寧波白蓮等寺，為‘教院五山’。錢塘集慶、演福、普福、湖州慈感、寧波寶陀、紹興湖心、蘇州大善、北寺、松江延慶、建康瓦棺，為‘教院十刹’。”詳見（清）汪孟錫撰：《龍井見聞錄》卷九，《中國佛寺史志匯刊》第22冊，第385頁上。

^③（明）吳之鯨：《武林梵志》卷五，《大藏經補編》第29冊，第577頁中—578頁上。

^④（元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038頁。

^⑤（元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038頁。

法行。承續前文，普容依止碧溪德聞研學教理，以及下文黃潛所為之序：“粵自大雄唱滅，殊師異旨，莫適統一。惟天臺之傳，為得其宗，而學者或枯於章句，有教無行。師蓋病之，是故一年修常坐，二年修常行，餘時則修半行坐、非行坐。”^①故此處“既曆四行”，解為天臺宗的“四種三昧”更為合理：

大乘禪定的四種三昧。根據中國天臺智顛大師的《摩訶止觀》卷二，把印度大乘佛教所用的禪觀方法整理成四種三昧，即：（1）常坐三昧，根據《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》而來，又稱一行三昧，就是常坐不動，亦即通常所說的坐禪。（2）常行三昧，根據《般舟三昧經》而來，所以又稱般舟三昧，是以經行的方式來修行，不休、不眠、不坐，為期九十天。（3）半行半坐三昧，根據《大方等陀羅尼經》和《法華經》所說，因此稱為法華三昧。除打坐之外，再加禮佛、誦經、懺悔等修行方法。一般禪堂禪修的方式，多采用半行半坐。（4）非行非坐三昧，又叫作‘隨自意三昧’，或‘覺意三昧’，也就是不硬性規定行住坐臥的四威儀，只要心念不懈，隨著自己的意向，精進修持，一樣可以達成三昧的目的。^②

普容在教理和修持上有所成就後，雪岑行海（1224-?）為其升座說偈，普容正式成為乾符寺觀主。雪岑為浙江剡溪（今浙江嵊州）人，早年出家，十五歲遊方，為佛光法照法嗣，南宋末天臺宗詩僧，咸淳三年（1267）曾住持嘉興先福寺^③，學界根據《雪岑和尚續集》中《十五遊方今五十》組詩，常得出雪岑在咸淳九年（1273）五十歲時尚健在的推論^④。但結合普容於1278年在明州開元寺受戒，之後依止碧溪聞公學衡臺之教，再從桐溪若濟得法，“閱七年，而四三昧

① （元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038頁。

② 聖嚴法師：《禪與悟》，法鼓全集2020紀念版第4輯第6冊，臺北：法鼓文化出版社，2020年，第30-31頁。

③ 南宋理學家林希逸選編的《雪岑和尚續集》中，有《丁卯秋八月奉檄住嘉興先福寺》一詩，詳見周裕錕《雪岑行海》，《古典文學知識》，2022年第3期，第107頁。

④ 楊鑄：《東傳日本之宋元僧人詩集舉隅》，《中國典籍與文化》，2012年總第83期，第99頁。

以具”^①，之後才從雪岑行海升座，據此推斷雪岑至少在至元二十二年（1285）六十二歲時仍在世。

至於乾符寺，《延祐四明志》記載，乾符承天寺為城內七所教院之一：

舊志作能仁羅漢殿，在西北隅，富榮坊北，唐為乾符寺，尋廢。鹹通八年複建，名藥師院，後又為承天。宋政和七年賜額。寺有子院二，曰法華教院、曰羅漢律院。後能仁法華廢，惟羅漢院在。皇朝至元二十一年（1284），有司例複舊基，僧道全重建。先是法智尊者修教觀於此。^②

石芝宗曉（1151-1214）編著的《四明尊者教行錄》記載：“乾符居明之市中心，續改承天，今為能仁寺。”^③其時乾符寺稱作能仁寺，四明知禮大師曾於淳化初年（990），受請到乾符寺演法，因為聽者若眾流會海，就把講席遷到保恩院，即延慶寺。^④後來能仁法華院荒廢，只剩下同為子院的羅漢律院，至元二十一年（1284）朝廷有關衙門循例恢復寺院舊基，由僧人道全（？-？）重建，這也正好闡釋了《塔銘》：“乾符久廢新復，半岩全公、北溪謙公咸誘以興造”^⑤與之前普容能夠升座乾符寺的疑問，又合理解釋了其後普容受請復建的問題。值得一提的是，關於《延祐四明志》中受命於朝廷的道全，極有可能就是半岩全公，詳見拙作《才贍而言約 器宏而道深——普福法師天岸弘濟生平述略》。^⑥

在半岩全公和北溪謙公的全權委托下，（普容）“師為募施者，建寺如其舊，買田六百畝有畸，與寺別籍，作九品觀室居焉。”^⑦普容作為乾符寺住持，對

①（元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038頁。

②（元）袁桷：《延祐四明志》卷十六，《中國方志叢書·華中地方·第577號》，元延祐七年修，清乾隆抄本影印，臺北：成文出版社有限公司，1983年版，第1088頁。

③（宋）宗曉編：《四明尊者教行錄》卷七，《大正藏》第46冊，第920頁下。

④詳見（宋）宗曉編：《四明尊者教行錄》卷七，《大正藏》第46冊，第920頁下。

⑤（元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038頁。

⑥楊晶：《才贍而言約 器宏而道深——普福法師天岸弘濟生平述略》，《震旦學刊》，2024年第1期，第80-81頁。

⑦（元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038頁。

於復興寺院自然義不容辭，為何要他人敦請呢？《塔銘》中提到，普容擔任乾符寺住持不久，就返回出家地故鄉餘姚，“亡何，返嶼山。”^①至於其中具體原委，是因為不能服眾，還是嶼山有事，抑或出於個人隱修，乃至朝代更替社會動蕩，黃潛未作交待，似有隱情，只能從《碑銘》的字裏行間尋找蛛絲馬跡。

普容作為勸募布施者，以其德望影響，順利恢復了乾符寺舊有的規模，並購買田地六百餘畝作為寺產，其後卻“與寺別籍”。“別籍”是指另立門戶，彼此分居。“法席偶虛，江湖道俗皆冀得師補其處，避不就。”^②其他叢林住持偶爾缺席，面對僧俗兩界都希望普容出任的請求，他本人往往退避不就。

郡人福清州判官楊某為構精舍城東三裏所，白有司以聞於朝，有旨賜寺額曰“慈濟”，且加法師號，俾之開山。師黽勉受命，為買田三百畝有畸贍其眾，而仍居乾符。^③

祖籍慶元路的楊某，時任福清州判官，為普容在慶元路城東三裏左右的地方構築精舍，向有關部門秉白後，朝廷下旨賜寺額“慈濟”，普容也加封“淨妙慈行真辨圓悟法師”^④稱號，並任慈濟寺開山祖師。普容對此勉強受命，為慈濟寺購買三百餘畝田地作為寺產，用來贍養寺院常住，自己仍然居住在乾符寺。

值得指出的是，據《乾隆福清縣志》記載，元代福清州判有：“楊世榮，柴天錫”，下有小字注“俱卜貞間任”，即1295-1297年間，但沒有注明籍貫；大德年間（1298-1307）的七任州判中有楊守信者，至大年間（1308-1311）兩位，其中一位楊秀，延祐（1314-1320）間五位之中有楊天瑞者，此三位楊姓判官也均無籍貫。^⑤貢師泰《四明慈濟寺碑》則明確記述，為普容建造精舍、申請寺額與法師

①（元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038頁。

②（元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038頁。

③（元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038頁。

④（元）貢師泰著：《四明慈濟寺碑》，《玩齋集》第九冊，第23頁。

⑤詳見《乾隆福清縣志，民國平潭縣志》卷第八，《中國地方志集成·福建府縣志輯·20》，上海：上海書店出版社，2000年版，第161頁。

稱號的“楊某”名秀，為“泉州德化縣尹”，在宋時為監舶官，入元後曾出使暹國，“以其主來朝，當涉海時，風猛濤怒，舟幾覆。侯於恍惚中，若有見觀音大士者，因得無害。歸而圖所以報祠焉。聞容公東南碩師，遂往謀之。”並最終聽取了普容的建議，在“明城之東，鄞江之上”建造了慈濟寺。^①

普容復興乾符寺後，買田六百餘畝、任慈濟開山買田三百餘畝……他方寺院法席偶虛，僧俗爭相迎請，在教界和俗界的影響力可見一斑。故上文推測，普容難以服眾之說較為牽強；如說嶼山有事，普容又非嶼山執事，且升座不久，也缺乏非回不可的理由，若是負責重建嶼山寺院，也應當有所記載；若是隱修，雖不無可能，但選擇在升座未久之際離寺，而乾符寺需要複建時又義不容辭地擔當重任，此種隱修背後，究其實質，更多的是急流勇退的一種迂回。從“亡何，返嶼山”，到“與寺別籍”，到“黽勉受命”，均透露出普容的被動與無奈，再結合《延祐四明志》載述乾符寺由“僧道全重建”的細節，或許不願過多地與當朝接觸，才是普容當時的客觀心境與真正用意。

三、修持與救濟

（一）修持法門

慈悲與智慧是大乘佛教修行的兩大法寶，經由佛法的修持增長智慧斷除煩惱，通過利益眾生增長慈悲消融自我。普容的自我修持，除了上文提到的臺宗“四種三昧”，另有燃頂燒臂等苦行，以及大悲期、淨土期等，茲整理如下：

名目	四種三昧	苦行	大悲期	淨土期
內容	常行、常坐、半行坐、非行坐	燃頂、熬臂	《大悲咒》《大悲忏》	《淨土忏》、念佛
時間/次數	七年	燃頂三次，熬臂上百次	一年	七年

普容修持“四種三昧”前文已作闡釋，茲不贅述。

關於苦行，在天臺宗教史上，最為人熟知的為慈雲遵式大師，他在晚年曾同十僧誓修法華三昧，滿三年後燒身作往生之定業，後因皇帝反對未成。至於天臺宗的這一傳統，與其宗經《法華經》中“藥王菩薩本事品”相關：

^①（元）貢師泰著：《四明慈濟寺碑》，《玩齋集》第九冊，第23頁。

至於燒身、舍身、遺身的修行方法，在《法華經·藥王菩薩本事品》已明示當時的一切眾生喜見菩薩，已得‘現一切色身三昧’，已有神力變化，所以他在燒身供佛之時，‘其身火燃千二百歲’，嗣又化生轉世出家，又燃其‘百福莊嚴臂，七萬二千歲，而以供養，令無數求聲聞眾，無量阿僧祇人，發阿耨多羅三藐三菩提心。’這不是普通凡夫可以做得的，即是為了激發無量數人發起無上菩提心的一種難行苦行。經中也並未鼓勵凡夫修行此一法門。但在《法華經·勸持品》中，也曾二度說到‘不惜身命’。這是為向‘難可教化’的眾生說《法華經》時，受到了輕慢、恐怖、罵詈毀辱，仍須以無比堅強的忍辱心，說法護法。再加上慧思禪師的《安樂行義》中主張以‘不顧身命’來精進修行，同時智顛禪師也是因了一切眾生喜見菩薩的燒身供養‘是真精進’句而發悟一旋陀羅尼，於是為中國佛教史上，留下了許多以燒身、燃臂、煉指來供佛的苦行紀錄。^①

普容作為天臺宗門人，對此等苦行自是熟稔，在其修行四三昧期間，“凡然其頂者三，爇其臂者百”^②，精進若此。

《大悲咒》與《大悲懺》，皆出自《大悲心陀羅尼經》：

《大悲懺》則是相傳為世尊幼子“羅睺羅”化身的宋代知禮和尚，根據這部《大悲心陀羅尼經》為主體，所發展、編寫、制定出的儀軌。它包含了《大悲咒》，以及經典的核心思想，同時，也涵蓋了安置道場、結界、供養、入懺、啟懺，以及懺悔、觀行的種種程序和儀式。^③

《塔銘》只提到普容“既又集同行修大悲期一年、淨土期七年”^④，未明《大悲咒》還是《大悲懺》。根據天臺宗修持懺法的傳統，尤其是普容作為四明知禮

① 聖嚴法師：《學術論考》，法鼓全集 2020 紀念版第 3 輯第 1 冊，臺北：法鼓文化出版社，2020 年，第 140-141 頁。

② (元)黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013 年，第 1038 頁。

③ 聖嚴法師：《聖嚴法師教觀音法門》，法鼓全集 2020 紀念版第 5 輯第 9 冊，臺北：法鼓文化出版社，2020 年，第 55 頁。

④ (元)黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013 年，第 1038 頁。

的第八世法孫，集合眾人修持祖師編寫的懺法可能性更大，正如聖嚴法師所言：“懺悔，唯有在真正的虔誠懇切中，才能發生作用，也才能具體轉變身心。散心浮動，則不易獲得拜懺的效果。‘共修’則相對地，以集體的力量，轉化了個體所可能有的散亂、倦怠，而能傾全副心意地，達到‘拜懺除障’的目的。”^①

念佛是中國佛教的共同特色，“在中國佛教的大乘各宗派，除了三論（中觀）派以及部分臨濟宗的禪士們，不用淨土的念佛法門之外，其餘諸家，幾乎無一不學求生西方極樂淨土的念佛法門。”^②天臺宗的念佛其來有自，智者大師在《摩訶止觀》中提出“四種三昧”，^③滿益大師在《楞嚴經文句》中表示：“又四種三昧同名念佛，念佛三昧名為三昧中王，能攝一切三昧故也。”^④

念佛三昧的修持方法與次第，有稱名念佛、觀像念佛、觀想念佛和實相念佛。至於普容集眾所行的念佛期，究以何種觀念和方法念佛？聖嚴法師《明末佛教研究》中的“明末的淨土教人物及其思想”或可參考：

進入宋代，即有以天臺宗學者為中心出現了禪、淨、律兼重並顧的淨土教，以知禮（公元九六〇—一〇二八年）、遵式（公元九六四—一〇三二年）、智圓（公元九七六一—一〇二二年）為其代表人物。加上元照、戒度、宗蹟、王日休、宗曉等人，他們的共通點是一同站在無相離念、生即無生的立場，而亦皆以有事相的念佛願生為其實踐的着力處。到了元代，天如惟則，撰《淨土或問》，強調禪淨雙修，普度著《廬山蓮宗寶鑒》，高揚天臺、禪、淨的一致。到了明末，雲棲株宏，依《文殊說般若經》，用華嚴教判，弘揚禪淨一致的體究念佛說；滿益智旭，依《念佛三昧寶王論》，用天臺教判，弘揚現前一念相應說的稱名念佛三昧。另有天臺系的傳燈，高揚生即無生的性具念佛說；華嚴學者袁宏道，鼓吹一

① 聖嚴法師：《聖嚴法師教觀音法門》，法鼓全集 2020 紀念版第 5 輯第 9 冊，臺北：法鼓文化出版社，2020 年，第 57 頁。

② 聖嚴法師：《念佛生淨土》，法鼓全集 2020 紀念版第 5 輯第 7 冊，臺北：法鼓文化出版社，2020 年，第 98 頁。

③ “行法眾多，略言其四：一、常坐，二、常行，三、半行半坐，四、非行非坐。通稱‘三昧’者，調直定也。”詳見（隋）智者大師：《摩訶止觀》卷二，《大正藏》第 46 冊，第 11 頁上。

④ （明）滿益智旭：《楞嚴經文句》卷五，《新纂卍續藏》第 13 冊，第 309 頁中。

心法的淨土說等。^①

當然，普容也可能是集合同道修持大小《淨土懺》七年。但無論是《淨土懺》還是念佛，均是一仍北宋天臺宗重視懺法與臺淨合流之法。（如上文提及普容在恢復乾符寺舊觀之後，另築九品觀室即是明證。）^②正是在普容的人格感召下，“寓公處士，慕而與之遊，輒為舉東林故事，四眾從之，為四十八願會者，座下恒數十百人。”^③普容以念佛會的形式接引大眾，且人數恒常有上千人，規模可謂不小。普容晚年，在慈濟寺舉辦淨業會，“與眾別。明日，遂別士大夫、常所住還者。又明日，示寂於所居之觀室，春秋七十，夏四十四，時延祐七年（1320）二月一日也。”^④其本人最後也是自知時至往生淨土的典型，《四明慈濟寺碑》對此介紹地更為詳細：

明年，師壽七十，召其徒法言、可貴曰：“我佛世尊教從聞中入流亡所，遂得空滅，我何以即解脫乎？”復執可貴手曰：“汝父儒者，生汝時夢兩老禪至。老禪，宗門魁碩也。汝今為我弟子，豈偶然哉？凡我所未了者，其在汝乎？”言已，趺坐而逝。^⑤

值得一提的是，普容著有《圓修要義》一卷，“而未嘗示有證入，故人無得而稱焉。”^⑥其書目前未能得見，故也無人作相關研究。

① 聖嚴法師：《明末佛教研究》，法鼓全集2020紀念版第1輯第1冊，臺北：法鼓文化出版社，2020年，第92-93頁。

② 類似主旨的建築，最為人熟悉者為寧波延慶寺的“十六觀堂”，“……介然在寧波建十六觀堂，三類建築的主旨是一致的，即將經中某種境界相外化，人不必依想象，目睹耳聞即可見到聖境，由此啟發道心，增勝道業。”詳見張雲江：《寧波延慶寺的“十六觀堂”》，《天臺佛學研究》第三輯，北京：宗教文化出版社，2021年，第292頁。

③ （元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038-1039頁。

④ （元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038頁。

⑤ （元）貢師泰著：《四明慈濟寺碑》，《玩齋集》第九冊，第24頁。

⑥ （元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1039頁。

（二）慈悲濟世

在紅塵弘法度生出世的同時，普容也對現世現實的眾生實行救濟，“歲大饑且疫，為粥活其不能自食者，用閣維法斂送其死無所歸者。”^①《元史》有載，至大元年（1308）“（春正月）己巳，紹興、臺州、慶元、廣德、建康、鎮江六路饑，死者甚眾，饑戶四十六萬有奇，戶給米六鬥……”^②當指是事。

據陳高華研究，“有元一代，各種自然災害頻繁，對社會生產造成很大的破壞。在農業區，主要是旱、蝗、水災，尤以旱災居多，地震和傳染病也時有發生。”^③旱、水、蝗災造成歉收，水災過後又容易發生疫情，元代百姓可謂民生艱辛。應對災荒，除了政府救濟，“民間人士自發救濟常見的方式有兩種。一種是有償的賑貸，平價或減價的賑糶。……還有一種是無償的施舍。”^④佛寺道觀就是其中重要的賑濟力量。面對饑荒與疫情，普容也積極參與其中，行粥布施，使不能自食其力的百姓得以活命，同時，用佛家閣維火化的方法，殮葬死後無處可歸者，盡顯佛門慈悲。

上文提及，普容對當朝不欲過多接觸，但如果是有益於社會民眾之事，還是當仁不讓。“今行中書左丞李公時為紹興路總管，師為建普度會十晝夜，竣事，若有歌謠聲。”^⑤《中國歷代職官別名大辭典》“總管”條介紹：“（元）諸路總管府總管省稱。與達魯花赤共掌一路政事。”^⑥據《紹興府志》，元代歷任紹興總管與達魯花赤共26人，李姓者唯有卜貞元年（1295）在任的李孛兒一人。^⑦如果《乾隆紹興府志》和《塔銘》所記無誤，則可見普容的社會影響力已不止在慶元路，至少也聞名於臨近的紹興路。

①（元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1039頁。

②（明）宋濂等撰：《元史》卷二十二《本紀》第二十二，北京：中華書局，1999年，第334頁。

③陳高華、張國旺：《元代災荒史》，廣州：廣東教育出版社，2020年，第16頁。

④陳高華、張國旺：《元代災荒史》，廣州：廣東教育出版社，2020年，第507-508頁。

⑤（元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1039頁。

⑥龔延明：《中國歷代職官別名大辭典》，北京：中華書局，2019年，第868頁。

⑦詳見（清）李亨特總裁，平恕等修：《紹興府志》卷二十六，《中國方志叢書·華中地方·第221號》，臺北：成文出版社有限公司，1974年，第602頁。

四、順風與效瑞

(一) 天龍效瑞

《塔銘》：“同知慶元路總管府事張侯以旱告，師為合同修六十人詣白衣觀世音像前肉香祈哀，感瑞光如瓔珞，雨三日乃止。”^①

《中國曆代職官別名大辭典》“總府”條介紹：“（元）路總管府省稱。元代路統府、州、縣，為路一級行政管理機構。”^②《元史·百官志》載：“諸路總管府，至元初置。二十年，定十萬戶之上者為上路，十萬戶之下者為下路。當沖要者，雖不及十萬戶亦為上路。上路秩正三品。達魯花赤一員，總管一員，並正三品，兼管勸農事，江北則兼諸軍奧魯。同知、治中、判官各一員。”^③

至於慶元路，《元史·地理志》：“唐為鄞州，又為明州，又為餘姚郡。宋升慶元府。元至元十三年，改置宣慰司。十四年，改為慶元路總管府。戶二十四萬一千四百五十七，口五十一萬一千一百一十三。領司一、縣四、州二。”^④

據《延祐四明志》，當時的慶元路總管府同知先後共十八位^⑤，整理如下：

姓名	官階及任期
刘修已	
倪文珍	至元十四年正月之任，至元十五年十一月得代
博特喇卜丹	至元十五年十一月之任，至元十八年十二月得代
谢岩	朝列大夫，至元十八年十二月之任，至元二十一年正月得代
柳泽	奉政大夫，至元二十一年正月之任，至元二十二年得除
阿里沙	朝列大夫，至元二十二年正月之任，至元二十六年三月得代
卜焘	朝列大夫，至元二十九年五月之任
院麟翁	中順大夫，至元二十九年五月之任
都济尔	中順大夫，元貞元年閏四月之任，大德二年四月得代
管淳祖	奉直大夫，大德二年四月之任
图们	奉政大夫
里马托尔楚丹	朝請大夫
寔都	朝散大夫
和尔哈雅	奉政大夫

①（元）黃潛著；王頊點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1039頁。

② 龔延明：《中國曆代職官別名大辭典》，北京：中華書局，2019年，第864頁。

③（明）宋濂等撰：《元史》卷九十一《志》第四十一上，北京：中華書局，1999年，第1538頁。

④（明）宋濂等撰：《元史》卷六十二《志》第十四，北京：中華書局，1999年，第1000頁。

⑤（元）袁桷：《延祐四明志》卷四，《中國方志叢書·華中地方·第577號》，元延祐七年修，清乾隆抄本影印，臺北：成文出版社有限公司，1983年版，第140-142頁。

張伯延	奉議大夫，延祐三年之任
華善	朝列大夫
克埒	亞中大夫
和搭拉托音	朝列大夫

表中張姓者唯有奉議大夫張伯延，自延祐三年（1316）到任，而普容圓寂於延祐七年（1320），兩者交集是有可能的。有元一代，災害頻次高，波及範圍廣，前所未見。尤其是旱災，“元代的163年間，旱災發生年份為107年，其中元代有96年發生旱災。”^①面對旱災對黎民百姓造成的影響，普容接受了地方官員的請求，集合同道六十人，禮拜白衣觀音，並燃肉香，祈求大士慈憫眾生，感得大放瑞光，狀如瓔珞，天龍效瑞，普降甘霖，三日方止。

（二）侯王順風

《塔銘》：“駙馬都尉瀋陽王謁補怛洛迦山，道出四明，膜拜執弟子禮，請主如意輪期三七日，尋獲異夢，益申敬事。”^②而《續佛祖統紀》“桐溪濟法師法嗣”條，對於同一件事，則記述如下：“駙馬都尉沈陽王謁補陀，道出四明，膜拜執弟子禮，請主如意輪期三七日，尋獲異夢，蓋申敬事。”^③龔延明《中國曆代職官別名大辭典》介紹，“都尉”乃“駙馬都尉之省稱，宋制，與公主為婚者，例除駙馬都尉。”^④元代沿襲了此一稱呼。

《元史·本紀》第二十二記載，大德十一年（1307）六月“戊午，進封高麗王王暉為沈陽王，加太子太傅、駙馬都尉。”^⑤關於“進封高麗王王暉為沈陽王”，校勘記指出：“《考異》雲：‘案〈高麗傳〉，王暉成宗初年尚寶塔實憐公主，十一年進封沈陽王，〈紀〉當雲封高麗王王暉之子暉為沈陽王，不得雲封暉也。又案〈朝鮮史〉，忠烈王暉三十四年，王薨於神孝寺，遺教機務委付沈陽王，則沈陽王為暉之封明矣。’”^⑥據此可知，沈陽王為高麗王王暉的世子王暉，而非王暉本人。

① 陳高華、張國旺：《元代災荒史》，廣州：廣東教育出版社，2020年，第141頁。

② （元）黃潛著；王頌點校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1039頁。

③ （宋）佚名：《續佛祖統紀》卷二，《卍續藏》第75冊，第749頁下。

④ 龔延明：《中國曆代職官別名大辭典》，北京：中華書局，2019年，第930頁。

⑤ （明）宋濂等撰：《元史》卷二十二《本紀》第二十二，北京：中華書局，1999年，第327頁。

⑥ （明）宋濂等撰：《元史》卷二十二《本紀》第二十二，北京：中華書局，1999年，第343頁。

另據《元史》卷一百八《表》第三記載：“沈王：高麗王暉，大德十一年以駙馬封。高麗王璋，延祐六年以駙馬襲封。高麗王嵩，泰定三年以駙馬襲封。”^①校勘記對此認為：

《蒙史》雲：“高麗忠（憲）【宣】王世家雲：忠（憲）【宣】王（章）【璋】，以世子入宿衛成宗者十年，武宗、仁宗潛阨與王同臥起。大德十一年，王與丞相答剌罕等定策，奉仁宗掃內亂，以迎武宗，功第一，封沈陽王。據此則舊《表》謂延祐六年以駙馬襲封，誤也。沈陽王既為王（章）【璋】始封，則舊《表》謂王暉大德十一年以駙馬封，誤也。又按《東史輯略》王（章）【璋】在元，皇慶元年，元欲（章）【璋】歸國，（章）【璋】不欲，無以為辭，請於元主傳位於子江陵大君燾。燾即位燕邸，尊（章）【璋】為上王，於是上王自號沈陽王，以兄子嵩為沈世子。延祐三年三月，上王傳沈陽王位於世子嵩，自稱太尉王，時上王為元太尉故也。據此，舊《表》稱王嵩泰定三年以駙馬襲封，亦誤。”按本書卷二二、二三《武宗紀》，卷二五《仁宗紀》，王璋始封沈陽王在大德十一年六月戊午，改封沈王在至大三年四月己酉，王嵩襲封沈王在延祐三年三月辛亥。《表》文多有訛誤。^②

可見，駙馬都尉沈王即是元大德十一年（1307）在華授封的沈陽王王璋。

王璋（1275-1325）本名諶，字仲昂，蒙古名曰益智禮普化，為高麗忠宣王，至大二年嗣位，封太尉瀋王、征東行省右丞相。皇慶二年傳位於子燾（忠肅王），入居大都，與文士遊。仁宗崩，以讒流吐蕃，泰定帝立，召還大都，泰定二年卒，年五十一。妻卜答失利，顯宗甘麻刺女，封薊國大公主。^③

“沈王璋在華期間，與佛教接觸甚多。”^④除了《元史》提到“至大二年正

①（明）宋濂等撰：《元史》卷一百八《表》第三，北京：中華書局，1999年，第1819頁。

②（明）宋濂等撰：《元史》卷一百八《表》第三，北京：中華書局，1999年，第1825-1826頁。

③王德毅、李榮村、潘柏澄：《元人傳記資料索引》第一冊，北京：中華書局，1987年，第133頁。

④曹剛華：《明代佛教方志與〈全元文〉補遺》，《中國傳統文化與元代文獻國際學術研討會會議論文集》，《元代文化研究》第二輯，北京：中華書局，2009年，第141頁。

月，太後幸五臺山作佛事，詔高麗王璋從之。”^①杭州高麗慧因華嚴寺更是因其高麗國王子義天東渡修行之地，而得王璋布施田地，《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》就錄有《高麗眾檀越布施增置常住田土碑》《大功德主潘王請疏》。^②

王璋朝禮普陀山之際，取道四明，以弟子禮膜拜普容，請其主持如意輪期二十一日，不久就感應了不同尋常的夢境，因此對普容更是恭敬禮遇。

五、繩武與光大

值得一提的是，由普容開山的慈濟寺，在其弟子法言與可貴的先後住持下，接續並光大了其師志業，在海絲之路上接引了諸多海內外僧俗四眾。據貢師泰所述，慈濟寺為甲乙寺，普容圓寂後，先由弟子法言接任住持，“言居十年，賴以不墜”，“及貴繼之，焦心勞思，務承師志。”^③等到可貴繼任，殫精竭慮，力圖完成其師未竟之志業：

昔者寺址甚隘，晦不踰七，今以眾檀那力，已倍之矣，昔者田入之數僅二百畝，而象山塗田又輒壞於水，今幸成堤，亦已倍之矣，獨莊嚴像設未備，桃花渡新庵欲創而未能，其何以卒吾業廣吾施乎？^④

從可貴與其弟子的對話中可知，其時已完成了寺院擴建、寺產塗田翻倍的兩大事，但仍有佛像安立與桃花渡新庵未建兩事縈繞於可貴腦海。

未幾，有弟子普光者歸自江淮，得設色雕塑之藝，延即大殿，立觀世音大士像，塗以黃金，絡以眾寶，幡幢華蓋，亦既完好。會宣慰使李公允中、完者篤公來視政，首謁茲山，曰：“吾聞貴上人將創庵海濱，以廣延接，此其人行甚高宜，有以助之。”迺相率捐金，力倡其成，且名其庵普濟。然後規制恢拓，棟宇弘麗，鐘魚鐃鼓之音、香花燈燭之供，與東南諸大招提頡頏上下，而其所謂發菩

① （明）宋濂等撰：《元史》卷一百一十六《列傳》第三，北京：中華書局，1999年，第1911頁。

② 杜潔祥：《中國佛寺史志匯刊》第一輯第20冊，臺北：宗青圖書出版公司，1994年，第111-116頁。

③ （元）貢師泰著：《四明慈濟寺碑》，《玩齋集》第九冊，https://www.shidianguji.com/book/SK2827/chapter/1jur819k2oqw6?page_from=searching_page&version=2

④ （元）貢師泰著：《四明慈濟寺碑》，《玩齋集》第九冊，https://www.shidianguji.com/book/SK2827/chapter/1jur819k2oqw6?page_from=searching_page&version=2

提心入三摩地者，邦人士益知所禮矣。^①

因緣不可思議，當可貴發願後不久，就有弟子普光從江淮學得設色雕塑的技藝歸來，於是請在大殿塑造觀音大士寶像，黃金塗身，眾寶瓔珞、華蓋幢幡以為莊嚴。又有浙東宣慰使李允中等來慶元路視察，首次拜謁慈濟寺，因聽說可貴法師計劃在海濱創建寺庵，擴大延請，以發揚師志，甚為贊賞其人其事。於是，兩位行省長官帶頭捐助，極力提倡促成，並命名為普濟庵。普濟雖名為庵，規模卻與東南諸大寺不相上下，這也應驗了普容圓寂前對可貴預言的“凡我所未了者，其在汝乎”^②之期許。

六、結語

綜上所述，普容在宋末元初風雨飄搖的年代，不改出世初衷，迎難而往行都杭州祝發，長期依止臺宗大德，接續臺宗法脈，面對當時“八教所詮，曰一大事。孰昧其依？得語失義”^③的現狀，普容止觀雙修，不惜苦行，終獲四種三昧。接任乾符寺住持，並恢復其舊日規模，不慕榮利，與寺別籍，為便利朝禮普陀觀音大士以及瞻仰阿育王寺佛舍利的海內外僧俗，選址慈濟寺，黽勉受命開山，可謂眼光獨到心量廣大。普容修持有素，瑞應頻仍，又濟世為懷，以自身德行深得各方敬重，終以自知時至圓滿畢生修行，為有元一代教觀天臺行歸淨土的典範。

① （元）貢師泰著：《四明慈濟寺碑》，《玩齋集》第九冊，https://www.shidianguji.com/book/SK2827/chapter/1jur819k2oqw6?page_from=searching_page&version=2

② （元）貢師泰著：《四明慈濟寺碑》，《玩齋集》第九冊，https://www.shidianguji.com/book/SK2827/chapter/1jur819k2oqw6?page_from=searching_page&version=2

③ （元）黃潛著；王頊点校：《四明乾符寺觀主容公塔銘》，《黃潛集》第四冊，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038頁。

Mapping the Legacy of Mingzhi Zhongli: A Digital Approach to Song Dynasty Buddhism

張雯皓 ZHANG Wenhao (香港嶺南大學)

1 Introduction

Mingzhi Zhongli (1046-1115), a prominent monk of the Shanjia faction of the Tiantai sect during the Northern Song Dynasty, made significant contributions to both the Tiantai and Pure Land sects. A native of Siming Yin County, Mingzhi wrote books and taught students, but his writings have been scattered over time. His contributions to the Tiantai sect have left an indelible mark on Buddhist history, and studying his life holds considerable significance.

With the development of science and society, commonly used methods for the study of digital history are used by historians. Mingzhi Zhongli is a famous monk from the Tiantai sect. However, up to now, it is important that no researchers use digital tools to describe the whole life trail of Mingzhi Zhongli, which is based on the first-hand source "Inscription of Master Mingzhi of Yanqing, Mingzhou from the Song Dynasty" 《宋故明州延慶明智法師碑銘》

As we all know that, we cannot dig out some information directly, but we can find information from visualization graphs. Therefore, the main questions are following: **Why Wenzhou and Siming are quite important to Mingzhi Zhongli? How can digital tools enhance our understanding of Mingzhi Zhongli's historical footprint?** Therefore, this study will focus on uncovering Historical Footprints: Analyzing the Characteristics of Mingzhi Zhongli and Regional Confession in Siming and Wenzhou through Digital Geography Tools.

This question is significant as it addresses a gap in the digital historiography of his-

tory figures, particularly those whose contributions have been overlooked or scattered throughout history. In order to enrich and visualize it, this study argues that use cartography tool like "kepler" and "地圖書編輯器" (Map Book Editor) to draw maps of the Mingzhi zhongli for a lifetime footprints.

First and foremost, the temporal focus of this research spans the Northern Song Dynasty (960-1127), a critical period for Buddhist development in China. Secondary, this study will put geographical focus on eastern Zhejiang, where Mingzhi Zhongli was active. On top of that, this paper will discuss the implications on thematic focus. Buddhist history/Tiantai sect, specifically examining intersections between Buddhism history and digital humanities.

2 Historiography

2.1 Review of Relevant Literature

Jia Ruzhen and Huang Xiannian in *Records of the Seven Pagoda Temple* state: "Later generations evaluate: 'If one were to carry on the beauty of the Three Wisdoms, which can be transmitted and not perish, it would be Yongjia Jizhong. His master, Shen Zhi and Xianzhong, is Mingzhi Zhongli.' This means that the one who inherits and perpetuates the 'Three Wisdoms' of Yanqing is primarily Master Yongjia Fuzong Jizhong; compared to Jizhong, his disciple Shen Zhi, Mingzhi Zhongli, excels even more.

The *Brief History of Buddhism*(卷四) also states: 'In the fifth year of the Zhenghe era (1115), in April, Master Mingzhi Zhongli of Yanqing in Mingzhou passed away. He succeeded Shen Zhi Jianwen, who succeeded Guangzhi Shangxian. The three generations all held the position at the Yanqing ancestral temple, and during (Zhong) li's time, it flourished. Chao Xuezhong inscribed his stupa (Stupa Inscription).' Mingzhi Zhongli, along with his master Shen Zhi Jianwen and grandmaster Guangzhi Shangxian, all served as abbot at Yanqing Temple founded by their ancestor Fazhi Dashi. Among them, Mingzhi's period was the most prosperous, bringing a resurgence to the Tiantai ancestral temple."

This book contains an article titled “Mingzhi Zhongli: A Monk Who Resided in Qixin,”^① which provides a detailed account of Master Mingzhi Zhongli’s life and his lineage from the Shanjia school. The content is detailed and specific, with multiple perspectives and innovative viewpoints, making it a crucial work in the study of Master Mingzhi.

Pan, Wei and Xia, Cuijuan shows that “The Necessity and Feasibility of Integrating Historical Geography Informatization with Library and Information Science”^② which support the capability of using different digital tools together.

Cheng, Zhi and his teammate thought about “Distribution Characteristics and Influencing Factors of Coastal Commercial Settlements in Ningbo Sea Area During the Song and Yuan Dynasties Based on GIS.”^③ deeply which enable us to get a further understanding of Ningbo Sea Area During the Song dynasty.

The existing literature on Buddhist studies and digital history reveals significant insights into the methodologies employed by scholars in these fields. For instance, Merrick Lex Berman argues that “Da Qing yitong zhi provides brief descriptive information about several thousand temples and monasteries”^④

Tiantai sect is the first sect of Buddhism to be sinicized after it was introduced to China, and it has an indelible and far-reaching impact on history. Woon and Lee Ki. Argues “The most important factors in maintaining and transmitting the Sect would be

① Jia, Ruzhen 賈汝臻 and Huang, Xiannian 黃夏年. *Qita si renwu zhi 七塔寺人物志*. Beijing: Zongjiao Wenhua Chubanshe 宗教文化出版社, 2008, 38.

② Pan, Wei 潘威 and Xia, Cuijuan 夏翠娟 and Zhang, Guangwei 張光偉 and Sun, Tao 孫濤. “Lishi dili xingxihua yu tuqingyanjiu ronghe de biyaoxing yu kexingxing——yi ‘shuzi lishi huanghe’ wei zhongxin de kaocha 歷史地理信息化與圖情研究融合的必要性與可行性——以‘數字歷史黃河’為中心的考察” [The Necessity and Feasibility of Integrating Historical Geography Informatization with Library and Information Science: An Investigation of the Project ‘Digital Historical Yellow River.’] *Special topic-Interdisciplinary integration practice in digital humanities 專專題·數字人文中的跨學科融合實踐*, no.201 期 (n.d.):037–060. <https://doi.org/10.13366/j.dik.2021.03.050>.

③ Cheng, Zhi 程智, Hu, Yicheng 胡譯程, and Fu, mingye 傅銘燁. “Jiyu GIS de songyuan ningbo haiyu haishang juluo fenbu tezheng ji yingxiang yinsu yanjiu 基於 GIS 的宋元寧波海域海商聚落分布特征及影響因素研究 [Research on the Distribution Characteristics and Influencing Factors of Coastal Commercial Settlements in Ningbo Sea Area During the Song and Yuan Dynasties Based on GIS.]” *National Natural Science Foundation of China 國家自然科學基金*, no. 245 (2024): 110–112. <https://doi.org/10.19875/j.cnki.jzywh.2024.08.036>.

④ Berman, Merrick Lex. “Key Issues in Compiling a Digital Gazetteer of China’s Historical Religious Sites.” *Key Issues in Compiling a Digital Gazetteer of China’s Historical Religious Sites*, 2020.

the daily ceremonies and meditations of the Sect. As in *Guoqingbailu* (國清百錄), six and four sitting meditations were performed thoroughly as the Tiantai Sect's ceremonies and meditations.”^① Like what they said, “懺法” (repentance rituals) is an important ritual of the Tiantai sect, and it is also the focus of the lineage, what's more the confession is carried forward Mingzhi Zhongli.

During the Song Dynasty, the Tiantai sect was very prosperous, and the government was very supportive of Buddhism, and many foreign monks visited China to study at that time. Can-yuan, Shao said “This article combs all their lives, and appraises their contribution to the rejuvenation of Tiantai sect. The author expects to have a meticulous realization on the Buddhism intercourse between ancient China and Gaoli.”^②

2.2 Summary of Findings form former researcher

All in all, the finding from the former research are as following:

The integration of disciplines is crucial for advancing research capabilities, particularly through the merging of historical geography informatization with library science, which enhances the utilization of digital tools. Geographic Information Systems (GIS) have demonstrated their effectiveness in analyzing historical settlement patterns, yielding valuable insights into the socio-economic conditions prevalent during significant historical periods. Furthermore, maintaining comprehensive records is essential for understanding the cultural significance of religious sites, as they facilitate a clearer visualization of historical narratives.

The merging of historical geography informatization with library science is essential for enhancing research capabilities through digital tools. GIS has proven effective in analyzing historical settlement patterns, offering insights into socio-economic conditions during significant historical periods. Comprehensive records are vital for understanding

^① Woon, Lee Ki. “A Study on the Buddhist Daily Ritual and the Ceremonial Practice (儀式修法) of the Tiantai Sect.” (2019).

^② Can-yuan, Shao. “The Rejuvenation of Chinese Tiantai Sect and the Transmission of Gaoli Monks.” *Journal of Shanxi Agricultural University*(2006): n. pag.

religious sites' significance within cultural contexts, facilitating better visualization of historical narratives. Ritual practices are crucial for maintaining Buddhist traditions, particularly within the Tiantai sect, highlighting the importance of daily ceremonies in religious continuity. The support from government and cultural exchanges during the Song Dynasty fostered significant developments within Buddhism in China.

Allover, It is feasible and important to write a sensible and neutral footprint and to study his life.



Fig. 1 wordcloud of “Inscription of Master Mingzhi of Yanqing, Mingzhou from the Song Dynasty”

3 The Historical Footprint of Mingzhi Zhongli

3.1 Examination Requirements for Monks

During the Northern Song Dynasty, monks were required to travel to Kaifeng to take exams before they could ordain. This system ensured that monks possessed ad-

equate cultural knowledge and religious understanding necessary for their roles. The examinations covered essential Buddhist texts like the Lotus Sutra, ensuring that only qualified individuals could become monks. This policy reflected the Song government's management of Buddhism and its emphasis on education.

3.2 Development of Buddhism in Coastal Regions

The coastal regions, particularly Ningbo and Wenzhou, experienced significant growth in Buddhism during this period. The flourishing practice of “忏法” (repentance rituals) became a vital component of religious practice in these areas, with mutual exchanges enhancing the diversity of religious ceremonies and beliefs. The support from the Song court was instrumental in establishing and maintaining important temples, which not only served as centers of Buddhist culture but also fostered local artistic and literary achievements.

During the Northern Song Dynasty, Mingzhi Zhongli made pivotal contributions to the development of both the Tiantai and Jingtuo sects. His teachings and practices influenced local followers and laid the groundwork for the broader dissemination of Buddhism in the region. This study utilizes historical texts, inscriptions, and contemporary research on Buddhist history to construct a comprehensive view of Mingzhi Zhongli's impact. By mapping his life events, we gain insights into the broader context of Buddhist practices during his time, highlighting key locations associated with his teachings.

Ningbo and Wenzhou, as coastal cities, were not only important hubs for commercial trade but also crucial pathways for the spread of Buddhism. With the development of maritime trade routes, Buddhism was transmitted to these regions alongside trade activities. Merchants brought their beliefs and cultural practices while engaging in commerce, which allowed Buddhism to take root and flourish in these areas, forming unique local characteristics.

Mingzhi Zhongli played a bridging role in this process; through lectures and organizing repentance rituals, he attracted numerous followers to participate in Buddhist

activities. The repentance rituals he promoted were not only essential for individual cultivation but also significant expressions of community collective faith. These rituals strengthened connections among believers and fostered community cohesion.

Moreover, the Song Dynasty's strong support for temple construction led to the establishment of many important temples, such as Qixin Temple in Ningbo and Lingyin Temple in Wenzhou. These temples became centers for religious activities as well as important venues for artistic creation. Many renowned artists and literary figures, including Wang Anshi and Su Shi, left their marks in these temples, integrating Buddhist thought into their works.

3.3 Describe Data Sources and Findings

This research will utilize a diverse array of data sources, including historical texts, inscriptions, and contemporary studies that focus on the life and contributions of Mingzhi Zhongli. By mapping his life events, we can gain valuable insights into the broader context of Buddhist practice during his era while highlighting key locations associated with his teachings. Such an approach not only enriches our understanding of Mingzhi's individual contributions but also situates them within the larger tapestry of Buddhist history in China.

The primary source for this study is the inscription from 《宋故明州延慶明智法師碑銘》, which provides firsthand accounts of Mingzhi Zhongli's life and accomplishments. To systematically analyze this text, the study employs a methodical approach by breaking down the inscription into distinct topics. Initially, time and place are extracted automatically from the text using markup tools, followed by a thorough manual verification process to ensure accuracy. This meticulous attention to detail is crucial for establishing a reliable foundation for our analysis. After identifying significant locations, we conduct geospatial searches to determine their latitude and longitude, culminating in a basic information table that outlines Mingzhi Zhongli's life trajectories and key events.

To initiate the analysis, we utilize a markup tool called Markus. This software al-

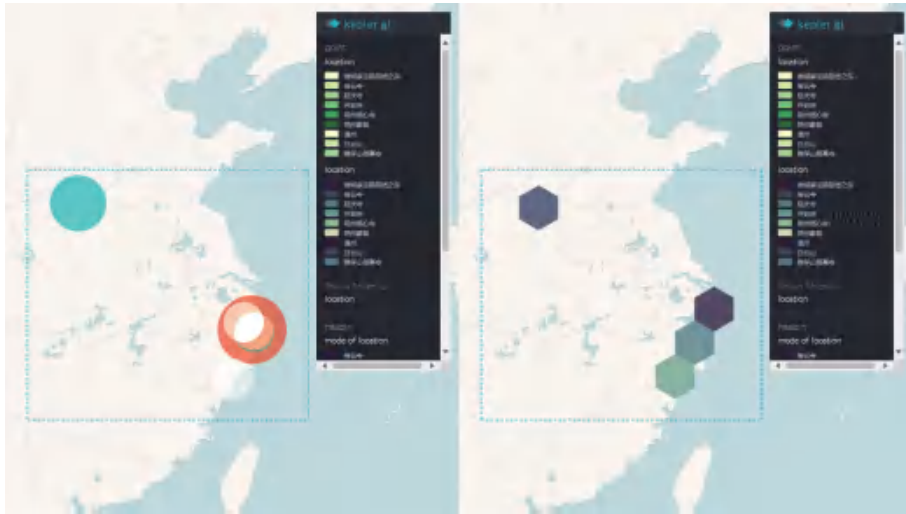


Fig. 3 the zones Sorted by density and Sorted by location



Fig. 4 Mingzhi Zhongli's footprint in Mingzhou

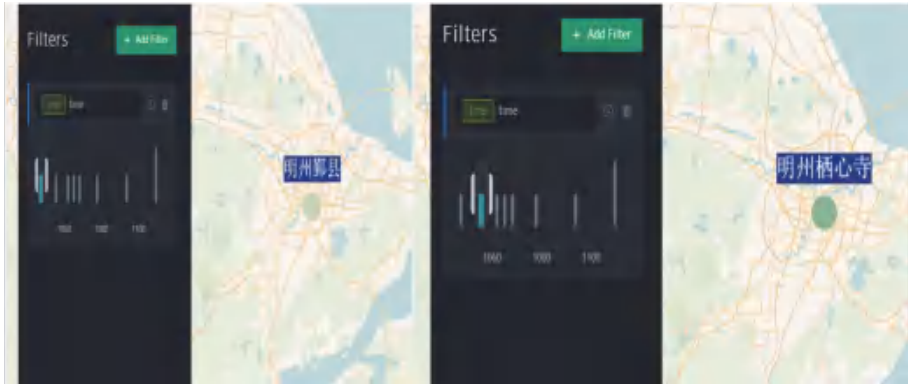


Fig. 5 Time filter demonstrates different place in different time.



Fig. 6 Mingzhi Zhongli's life trajectory

For instance, by adjusting the opacity of the current map to overlay Song Dynasty geography, we can generate a new map that reveals more nuanced details about Mingzhi Zhongli's movements and influences throughout his lifetime.

Using Map Book Editor, we calculate the straight-line distance from Mingzhou (明州), Mingzhi's hometown, to Kaifeng (開封), where he ultimately sought ordination; this distance measures approximately 869.75 kilometers. This significant distance illustrates the challenges he faced in his quest for ordination as a teenager, emphasizing both his dedication and the logistical difficulties inherent in such a journey.

Moreover, this visual representation highlights another important location—Wenzhou—which lies less than half the distance between Mingzhou and Kaifeng. The proximity of Wenzhou suggests it may have played a significant role in Mingzhi's life or teachings, warranting further exploration in future studies. Furthermore, by incorporating textual tags and rectangular overlays within our maps, we can delineate specific zones within Zhejiang Province that were particularly relevant to Mingzhi Zhongli's activities. This allows us to visualize not only where he traveled but also where he exerted influence as a teacher and monk.

From these figure and table ,some main point can be discovered obviously :

1. Government Support for Buddhism: The Song government recognized that the quality of monks directly affects the dissemination of Buddhism and the moral standards within society. Consequently, the government formulated the “Regulations of the Monastic Records Office”, which clearly outlined the selection, training, and behavioral norms for monks. These measures aimed to ensure that monks possessed high moral standards and professional qualifications, enabling them to better guide followers and propagate Buddhist teachings.

From primary source: 《宋故明州延慶明智法師碑銘》,we can notice that “嘉祐八年，試開封府得度。治平元年，受具足戒。”^①Which means Mingzhi Zhongli attempted to attain ordination at the Kaifeng Prefecture in the eighth year of the Jiayou era. Afterwords, In the first year of the Zhiping era, Mingzhi Zhongli received the complete

^① Chaoshuozhi 晁說之, “Inscription of Master Mingzhi of Yanqing, Mingzhou from the Song Dynasty” 《宋故明州延慶明智法師碑銘》,hanghai: Shanghai Ancient Books Publishing

precepts(to become a professional monk).

What's more there are two authority book are also provide this result: "Shimen Zhengtong" (《釋門正統》): Compiled by monk Zongjian during the Southern Song Dynasty, this work summarizes the history and doctrines of Buddhism in China, highlighting how governmental policies influenced monastic practices. ^①

Fozu Tongji" (《佛祖統紀》): Written by monk Zhipan, this text details the history of Buddhism in China and emphasizes the significance of institutional support for its development during the Song Dynasty. ^②

We can draw a conclusion that, the Song Dynasty government placed significant emphasis on the quality of Buddhist monks, implementing strict controls over their training and conduct. This indicates a recognition of Buddhism's importance within society.

2. Cultural Exchange with Foreign Monks: The government also facilitated visits from foreign monks who came to China to learn from local practices. This exchange enriched Chinese Buddhism and fostered an environment of mutual learning that benefited both domestic and foreign practitioners.

For instance, the visit of the Koryo monk Yi Tian (義天) to China during the Northern Song dynasty (960-1127) is a significant event in the history of cultural exchange between Korea and China. From primary source: 《宋故明州延慶明智法師碑銘》, we can also finding that "元祐間, 高麗佑世僧統義天者, 聰明瑰偉之士, 初為嘉興源公而來, 才濟海岸, 見師升堂, 聞未嘗聞, 咨嗟失色。" Which means, during the Yuanyou period, the monk Yitian from Goryeo, a brilliant and extraordinary person, initially came as a disciple of Yuan Gong in Jiaying. When he arrived at the coast and saw Mingzhi Zhongli ascend the hall, he was overwhelmed and shocked upon hearing teachings he had never encountered before.

Yi Tian traveled to China aboard a merchant ship, which was a common practice for such visits at the time. Upon his arrival in Bianjing (modern-day Kaifeng), he received a warm welcome from various Buddhist monasteries along the way. The Song emperor,

① Zongjian 宗鑒, Shimen Zhengtong 《釋門正統》, hanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House

② Zhipan 志磐, Fozu Tongji 《佛祖統紀》, Shanghai Ancient Books Publishing House

Zhao Ji (宋哲宗), sent officials to greet him and provided him with high honors typically reserved for envoys.

We are confident that cultural exchange with foreign monks can be accomplished according to the previous statement.

Summation

According to the former statement, we can easily notice that the development of Buddhism in coastal regions represents not only the spread of religious beliefs but also a comprehensive reflection of cultural, artistic, and social development. The efforts of Mingzhi Zhongli and other high monks of his era made this region one of the significant birthplaces of Chinese Buddhist culture. This expanded section provides a more detailed view of the development of Buddhism in coastal regions while incorporating historical context and significance.

In brief conclusion, this research underscores how digital tools can enhance our understanding of historical figures like Mingzhi Zhongli by providing a clearer picture of their lives within their geographical and temporal contexts. By mapping his life events through sophisticated cartographic methods, we not only honor his contributions but also contribute to a more comprehensive understanding of Buddhist history in China during the Song Dynasty.

4 Conclusion

This study situates Mingzhi Zhongli within broader narratives of Buddhist history during the Northern Song Dynasty. While previous research has acknowledged his contributions to Buddhism, few have utilized digital tools comprehensively to visualize these impacts effectively.

The differences between this study's findings and previous research primarily arise from methodological approaches; this research focuses on a singular figure's impact through localized mapping techniques rather than broader thematic analyses alone.

Future research could explore how other significant figures within Buddhism might similarly be visualized using digital humanities approaches. What additional insights could arise from comparative studies across different sects or regions? Such inquiries could further enrich our understanding of Buddhism's evolution throughout Chinese history. This revised version aims for greater clarity and depth while maintaining fidelity to your original content.

In conclusion, employing digital tools to reconstruct the historical footprint of Mingzhi Zhongli represents a vital step toward revitalizing interest in lesser-known figures within Buddhist history. By integrating geographic information systems (GIS) and cartographic techniques, this study not only aims to visualize the monk's life but also seeks to contextualize his contributions within broader historical narratives. The findings underscore the importance of interdisciplinary approaches in historical research, demonstrating that digital methodologies can illuminate previously obscured aspects of religious history. Ultimately, this research contributes to a more nuanced understanding of Mingzhi Zhongli's legacy and encourages.

全球城市規劃與建設中的宗教事務管理：他者經驗及其啟示

Religious Affairs Management in Global Urban Planning and Construction:
Experiences of Others and Their Enlightenments

田藝瓊*

摘要：2018年初，上海市政府發佈了《上海市城市總體規劃（2017—2035年）》，提出建設卓越全球城市的遠景目標。從城市文化建設與宗教事務管理的角度來看，無論是對標倫敦、紐約等來自西方國家的老牌全球城市，還是對標新加坡、迪拜等來自非西方國家的新興全球城市，宗教都是上述城市乃至其國家凸顯文化多樣性與社會包容性的重要因素。本文嘗試以宗教事務管理工作為研究對象，對當前全球城市規劃中的宗教事務管理進行比較研究，以期對馬克思主義宗教學學科建設以及上海推進卓越全球城市和具有世界影響力的社會主義現代化國際大都市建設提供新的學理思考。

關鍵詞：全球城市 宗教事務管理 宗教中國化

引言

進入21世紀，上海對城市總體規劃先後形成過若干個中長期規劃。2001年5月，國務院批復了《上海市城市總體規劃（1999-2020）》，確立了把上海建設成為社會主義現代化國際大都市以及國際經濟、金融、貿易、航運“四大中心”的目標。2017年，上海市政府認為上述規劃確定的目標“已經初步實現”^①，並在此基礎上制定了《上海市城市總體規劃（2017—2035年）》（以下簡稱“2035《總體規劃》”），提出“建設成為卓越的全球城市、具有世界影響力的社會主義現代化國際大都市”^②的總體目標。

① *田藝瓊，上海社會科學院宗教研究所 助理研究員。“上海市城市總體規劃（2017-2035）文本”，上海市人民政府網站，2018年1月，參見<https://www.shanghai.gov.cn/newshanghai/xxgkfj/2035002.pdf>（登陸時間：2024年1月15日）

② “上海市城市總體規劃（2017-2035）文本”，上海市人民政府網站，2018年1月，參見<https://www.shanghai.gov.cn/newshanghai/xxgkfj/2035002.pdf>（登陸時間：2024年1月15日）

通過對“2035《總體規劃》”的文本梳理不難發現，“宗教”以及與之相關的宗教事務管理、宗教信眾群體等內容均未被直接提及。但再進一步思考，無論是上海人文之城建設、和諧社會建設還是中華民族偉大復興中國夢的建設，都與最廣大的人民群眾密切相關，其中不乏擁有不同宗教信仰的群體。同樣，在上海全球城市研究所發表的全球城市綜合發展指數指標體系中，國際文化活動、入境旅客數量、跨境人才流動、高淨值人士聚集等指標也蘊含了具有宗教信仰的境外人士來華這一隱含的背景。因此，在上海建設卓越全球城市和具有世界影響力的社會主義現代化國際大都市的進程中，宗教不僅不會缺席，而且會依託於“人”這一載體，以一種更柔性的方式存在於諸多領域與諸多環節之中。

自從1843年開埠以來，上海的文化身份就成為一種異質文化交織下的複合體，基於這一文化的特質又進一步形成了上海的城市品格和城市精神。回顧上海城市發展，宗教長期在上海城市歷史發展與上海城市文化塑造中佔有一席之地，上海宗教的發展也正是上海“海納百川、追求卓越、開明睿智、大氣謙和”的城市精神與“開放、創新、包容”的城市品格的最好見證。因此，本文嘗試以宗教事務管理工作為研究對象，對當前全球城市規劃中的宗教事務管理進行比較研究，以期對馬克思主義宗教學學科建設以及上海推進卓越全球城市和具有世界影響力的社會主義現代化國際大都市建設提供新的學理思考。

第一節 紐約、倫敦城市規劃中的宗教事務管理

倫敦無疑是工業化與城市化進程中率先出現的第一個真正具有全球影響力的城市，此後，伴隨工業化、城市化的進一步發展以及全球化的誕生，紐約、東京也隨之躋身全球城市的行列。要理解西方國家全球城市宗教事務的管理方式，就要先考量這些國家的政教關係演變，換言之，政教關係構成了西方國家宗教事務管理及其實踐的底層邏輯。

“在西方，長期以來的法律傳統，詳細界定了兩種關係，而非一種。第一，也是最主要的，是民族國家與身處民族國家之內的個人的關係，他們都有自己的道德行為標準。這些個人可能是墨守成規的追隨者，也可能是持不同意見者；他們可能是信徒，也可能是非信徒。第二，也是較為複雜的，是民族國家與有組織的宗教之間的關係，或者簡言之，就是政教關係。後一種關係以西方社會的雙權

威模式為基礎。”^①在此基礎上，卡爾·埃斯貝克（Carl H. Esbeck）提出雙主權模式，即“關心世俗世界的公民政權和處理神聖事務的教會”^②，同時指出：“這兩種結構有部分重疊，‘神聖’並不意味著宗教組織僅僅（或者說主要）關注來世，因為這些組織都是顯而易見地吸引了相當多的公眾注意力的機構，在現實世界實實在在地佔有一席之地。”^③事實上無論從宗教發展歷史、宗教事務管理、宗教文化氛圍哪方面來看，紐約、倫敦乃至於當前絕大多數已經建成或正在努力建設的全球城市都無法成為上海宗教事務管理所參考的對象。尤其在基督宗教為主要信仰的國家，其獨具特色的政教關係體系、法律體系與我國截然不同，但上述城市具有一個共同點，即面對大量人口流動而帶來的宗教生活需求和宗教事務管理需求，從這個角度來看，比較研究視角下的全球城市建設及其宗教事務管理仍具有相當的參考價值。

進入21世紀以來，倫敦和紐約都致力於城市發展中長期規劃的編制工作，倫敦先後在2004年、2008年、2011年、2016年及2021年發佈了多個版本的《倫敦發展計畫（*The London Plan*）》，紐約則發佈了《紐約城市規劃：更綠色更美好的紐約（*PlaNYC: A Greener, Greater New York*）》（2007年）、《一個紐約規劃（*One New York — The Plan for a Strong and Just City*）》（2015年）、《一個紐約2050：構建一個強大而公平的城市（*OneNYC 2050: Building A Strong and Fair City*）》（2019年）等。

《一個紐約2050：構建一個強大而公平的城市（*OneNYC 2050: Building A Strong and Fair City*）》（以下簡稱《紐約2050》）旨在“確保我們城市的未來不受今天和明天的挑戰，通過大膽的行動來應對氣候危機、實現公平、加強民主，建設一個強大而公平的城市。”^④在這份規劃中預計，到2050年，紐約將會有超過

① [美]卡爾·埃斯貝克（Carl H. Esbeck）著，李松鋒譯，胡曉進校譯：《美國憲法中的政教關係》，北京：法律出版社，2016年，第1頁

② [美]卡爾·埃斯貝克（Carl H. Esbeck）著，李松鋒譯，胡曉進校譯：《美國憲法中的政教關係》，北京：法律出版社，2016年，第1頁。

③ [美]卡爾·埃斯貝克（Carl H. Esbeck）著，李松鋒譯，胡曉進校譯：《美國憲法中的政教關係》，北京：法律出版社，2016年，第1-2頁。

④ “OneNYC 2050: Building A Strong and Fair City”, The Official Website of the City of New York, See <https://onenyc.cityofnewyork.us/wp-content/uploads/2020/01/OneNYC-2050-Full-Report-1.3.pdf> [Accessed: 2024-11-10]

900萬人口，“街道上擠滿了各種國籍的人，有些人出生在這裡，有些人是遊客，有些人選擇在這裡安家。每天有100多萬人湧入這座城市工作，探索城市的文化和社區。”^①《紐約2050》高度強調紐約城市文化的多樣性與包容性（Diversity & Inclusion），認為正是幾個世紀以來不同文化背景、宗教背景以及持不同觀點的人構成了紐約這座城市的城市特性，回答了紐約是一座什麼樣的城市。“這座城市從未像現在這樣多樣化，近40%的人口是移民，68%的居民是有色人種（people of color）。我們繼續歡迎新來的人，無論他們來自哪裡，也不管他們的宗教或性取向如何，我們支持他們為尋求機會和建立新生活的機會所做的努力。”^②

《一個紐約2050：行動計畫（OneNYC 2050: Action Plan）》分別在2020年12月31日和2021年12月31日之前為當地社區和宗教非政府組織^③（Faith Based Organization）舉辦年度研討會，討論關於弱勢群體社區規劃的最佳做法，並要求社區籌備委員會（Host Community Preparedness Council）每年三次為社區、宗教非政府組織領導人及政府領導人組織論壇，以建立聯繫網路、分享最佳做法、商討挑戰和下一步行動。^④據該計畫《2020年進展報告（Progress Report 2020）》顯示，與宗教相關的工作包括：在應對氣候變化方面，紐約市健康與心理衛生局（NYC DOHMH）與宗教團體合作，包括為宗教領袖舉辦五次培訓，約有50個禮拜場所參加。紐約市健康與心理衛生局還資助了七個禮拜場所，對會眾和工作人員進行家訪培訓，並舉辦一般高溫健康教育活動（general heat health educational event）。^⑤在《2021年進展報告（Progress Report 2021）》中與宗教相關的工作

① “OneNYC 2050: Building A Strong and Fair City”, The Official Website of the City of New York, See <https://onenyc.cityofnewyork.us/wp-content/uploads/2020/01/OneNYC-2050-Full-Report-1.3.pdf> [Accessed: 2024-11-10]

② “OneNYC 2050: Building A Strong and Fair City-- A Vibrant Democracy, Volume 2 of 9”, The Official Website of the City of New York, p.6. See <https://onenyc.cityofnewyork.us/wp-content/uploads/2019/05/OneNYC-2050-A-Vibrant-Democracy.pdf> [Accessed: 2024-11-10]

③ “與單純從事傳教活動的宗教組織不同，宗教非政府組織又被稱為‘基於信仰的國際非政府組織’（Faith-Based International Non-Government Organization），其基本特徵包括：1，宣稱工作和活動的動機是基於宗教信仰；2，該類組織還與宗教機構或某一神學傳統有聯繫；3，該類組織僱傭或者招募的工作和志願人員主要是基於宗教信仰；4，它還必須具備一定的公益性或互益性。”參見徐以驊主編：《宗教與美國社會（第四輯）》，北京：時事出版社，2007年，第267頁。

④ “OneNYC 2050: Action Plan”, The Official Website of the City of New York, p.16. <https://onenyc.cityofnewyork.us/wp-content/uploads/2019/05/OneNYC-2019-2050-Action-Plan.pdf> [Accessed: 2024-11-10]

⑤ “OneNYC 2050: Progress Report 2020”, The Official Website of the City of New York,

包括：在促進市民健康方面，“紐約市繁榮”心理健康專案（ThriveNYC）向來自不同宗教信仰背景的約150名宗教領袖提供培訓，講述如何在災難發生期間和之後促進心理健康；在應對氣候變化方面，紐約市健康與心理衛生局與紐約市合作夥伴密切合作，制定了“GetCool”計畫，向低收入的老年紐約人分發了約74000台空調，向公眾告知該計畫的結構、標準和評估計畫，還直接招募了100多個社區和宗教組織來篩選和接收 6000余名客戶參與到行動之中。此外還完成了《行動計畫》中要求的一年一度的研討會以及每年三次的論壇交流工作。^①

同紐約一樣，《倫敦發展計畫（The London Plan）》的各個版本中也極少出現“宗教（religion）”“信仰（faith）”等詞彙，相關規劃和工作安排通常與社會公平、文化融合、社會服務等方面相關，如2021年版的《倫敦發展計畫（The London Plan）》就提出“支持和促進創建一個包容性的倫敦，所有倫敦人，無論他們的年齡、殘疾、性別、性別認同、婚姻狀況、宗教、種族、性取向、社會階層，或他們是否懷孕或有孩子，可以分享其繁榮、文化和社區，減少他們面臨的障礙、挑戰和不平等。”^②事實上近年來倫敦面臨的主要社會風險之一就是不同宗教信仰群體對社會穩定帶來的嚴重影響，而這一影響又與歐洲總體反恐形勢密切聯繫在一起，即便英國已經“脫歐”也難獨善其身。雖然反恐與去極端工作與宗教事務管理工作的方法、途徑、規律截然不同，但無論是倫敦還是紐約都選擇從安全和穩定的角度出發，將宗教因素的正面及反面影響納入反恐、“去極端”工作的總體佈局。英國於2002年頒佈的“競賽計畫（the CONTEST Strategy）”標誌著英國反恐進入新的階段，該戰略主要包括：1、追蹤（Persue），包括偵查、調查和破壞恐怖主義威脅和攻擊；2、預防（Prevent），主要指預防人們陷入恐怖主義或支持恐怖主義或暴力極端主義意識形態；3、保護（Protect），包括保護關鍵基礎設施和擁擠場所，加強邊境安全和減少運輸網路的脆弱性；4、準備（Prepare），主要指在發生恐怖主義襲擊時提高應急服務能力。英國的“去極

p. 34. <https://onencityofnewyork.us/wp-content/uploads/2020/11/OneNYC-2020-Progress-Report.pdf> [Accessed: 2024-11-10]

① “OneNYC 2050: Progress Report 2021”, The Official Website of the City of New York, pp.33&37. <https://onencityofnewyork.us/wp-content/uploads/2021/05/OneNYC-2021-Progress-Report.pdf> [Accessed: 2024-11-10]

② “The London Plan: The Spatial Development Strategy For Greater London”, The Official Website of the City of London, March 2021, p.15. See https://www.london.gov.uk/sites/default/files/the_london_plan_2021.pdf [Accessed: 2024-11-10]

端化”工作也在“競賽計畫”的大框架下進行，總體上與歐盟的預防—介入相結合、政府—社會相結合的工作思路保持一致，但也有學者指出“競賽計畫”對諸如“保護英國價值觀”“英國文化”等內容語焉不詳，尤其在學校裡實施“預防的責任（Duty to Prevent）”等措施反而在年輕人中加劇了不同群體、不同族裔間關於自我與他者的隔閡，對“去極端化”工作起到了反面作用，也有媒體稱數百名英國人前往敘利亞、伊拉克參戰一事宣告了“競賽計畫”的失敗。在多年的實踐中，歐洲學者普遍認為已有的“去極端化”措施從制度設計上來說可謂細緻入微，將與極端主義相關的各種因素都考慮其中，但政策效果仍然有待提升。其中大量討論都指出目前對於“去極端化”措施效果的評價體系和追蹤體系仍十分不健全，主要問題包括：第一，目前通常採用的預防措施或干預措施中是否有起到反作用的方法，如，好幾位學者在調查訪談中發現家人參與勸說的方式如果不恰當的話反而會進一步加劇極端分子心中怨恨、不滿的情緒，使之加速滑向“極端主義”陣營，但由於相關資料庫尚未建立、樣本代表性不強，未能對此進行科學的實證研究。第二，對“去極端化”矯治效果缺乏持續的追蹤。在“去極端化”矯治過程中，哪些方法、哪些教育最為有效、矯治成功後融入社會的情況如何、再次“極端化”的比例等若干問題目前都沒有得到有力的資料支援，並由此認為目前的“去極端化”體系並不能以“去極端化”矯治作為最後一環，而應當延長“去極端化”工作的整體週期。第三，對“去極端化”措施進一步導致社會分歧的質疑。如法國、德國的“去極端化”工作均一方面引起了國內普通穆斯林的不滿，認為遭受了不公正的對待，而另一方面則人為放大了穆斯林群體與非穆斯林群體之間的差異，造成不必要的矛盾。

第二節 新加坡宗教事務管理工作

新加坡總人口592萬，其中公民和永久居民407萬。華人占74%左右，其餘為馬來人、印度人和其他種族；主要宗教為佛教、道教、伊斯蘭教、基督教和印度教。^①根據新加坡統計局2015年的統計資料，新加坡約有43.2%的人口信奉佛教

^① “新加坡國家概況（最近更新時間：2024年10月）”，外交部網站，參見 https://www.fmprc.gov.cn/web/gjhdq_676201/gj_676203/yz_676205/1206_677076/1206x0_677078/（登陸時間：2024年12月4日）

或道教，18.8%的人信奉基督教，14.7%的人信奉穆斯林，5.0%的人信奉印度教，0.7%的人信奉其他宗教，18.5%的人自稱沒有任何宗教信仰。^①基於這一多民族、多宗教的現實，新加坡長期以來致力於維護國內不同民族和宗教信仰之間的和諧關係，形成了以多樣和包容為特徵的社會文化與氛圍。新加坡內政部（Ministry of Home Affairs, MHA）在其官方網站上表示：對威脅新加坡種族和宗教和諧的問題都採取強硬立場，並通過立法（如《維護宗教和諧法（*the Maintenance of Religious Harmony Act, MRHA*）》）進行管理，採取先發制人的行動來維護新加坡的宗教和諧。^②

新加坡於1990年頒佈《維護宗教和諧法》，規定了維護新加坡宗教和諧的權力，並提出兩大基本原則：第一，不同宗教的信徒應該對彼此和他們的信仰保持溫和和寬容，而不是煽動宗教敵意或仇恨；第二，宗教和政治應該分開。2019年10月7日，新加坡發佈《維護宗教和諧法修訂案（*the Maintenance of Religious Harmony Amendment Bill*）》，提出四項關鍵修正案（參見表1），旨在“更有效地應對宗教不和諧事件，並加強我們對威脅我們宗教和諧的外國影響的防範措施”^③。內政部長兼法務部長尚穆甘（K. Shanmugam）在媒體解讀中表示：“我們沒有自己的本土宗教。我們是一個開放的社會。我認為我們的方法是確保我們當地的宗教組織對我們的多宗教背景（multi-religious context）敏感。”^④

除了專門針對宗教事務的《維護宗教和諧法》以外，新加坡的《刑法》中也規定了與宗教相關的違法犯罪行為，包括：故意傷害任何人的種族感情；故意宣揚或企圖以種族為由宣揚不同種族之間的不和諧或敵意、仇恨或敵意；做出任何明知有損維持不同種族之間和諧，並擾亂或相當可能擾亂公眾安寧的行為。此

① Institute of Policy Studies: "Religion In Singapore: the Private And Public Spheres", IPS Working Papers No.33, March 2019, pp.10-11. See <https://www.mha.gov.sg/docs/default-source/default-document-library/ips-working-papers-no-33-religion-in-singapore-the-private-and-public-spheres.pdf> [Accessed: 2024-09-16]

② "Maintaining Racial and Religious Harmony", Ministry of Home Affairs, <https://www.mha.gov.sg/what-we-do/managing-security-threats/maintaining-racial-and-religious-harmony> [Accessed: 2024-12-15]

③ "Maintaining Racial and Religious Harmony", Ministry of Home Affairs, <https://www.mha.gov.sg/what-we-do/managing-security-threats/maintaining-racial-and-religious-harmony> [Accessed: 2024-12-15]

④ "Second Reading of the Maintenance of Religious Harmony Amendment Bill 2019 - Wrap-up Speech by Mr K Shanmugam, Minister for Home Affairs and Minister for Law", Ministry of Home Affairs, <https://www.mha.gov.sg/mediaroom/parliamentary/second-reading-of-the-maintenance-of-religious-harmony-amendment-bill-2019---wrap-up-speech-by-mr-k-shanmugam-minister-for-home-affairs-and-minister-for-law/> [Accessed: 2024-12-15]

外,《刑法》還規定,如果一個人被判犯有種族或宗教上加重的特定罪行,法院有權加重對罪犯的處罰。^①

表 1:《維護宗教和諧法修訂案》四項關鍵修正案一覽表

主要方面	具體做法
引入防範外來影響的保障措 施	<p>第一,關鍵的行政領導職位必須由新加坡公民或永久居民擔任。精神領袖仍然可以是外國人。MHA 將根據具體情況考慮豁免申請。</p> <p>第二,宗教團體仍然可以接受來自境外的捐款。然而,他們必須申報來自外國的單一貨幣捐贈 1 萬美元或更多。</p> <p>第三,來自以下外國來源的捐款不需要申報,即使捐款金額為超過 1 萬美元: (1)新加坡永久居民;(2)持長期通行證(如工作通行證或長期訪問通行證)在新加坡的外國人;(3)通過捐款箱、集體禮拜或宗教儀式收到的匿名捐款;(4)天課(Zakat)和菲特拉(Fitrah);</p> <p>第四,如果宗教團體中有外國勢力破壞宗教和諧,威脅新加坡的和平,可以向宗教團體發出限制令(ROS),以阻止他們接受來自境外的捐款,或對其領導人提出進一步的要求。</p> <p>第五,宗教團體必須申報對當地宗教團體有控制權或權力的外國人士或組織的任何從屬關係。這純粹是披露,選舉事務主任不能強迫宗教團體脫離他們的外國從屬關係。</p>
介紹社區補 救計畫 (the Community Remedial Initiative, CRI)	<p>如果有人傷害了另一個宗教社區的感情,社區補救計畫(CRI)允許他們對受影響的社區進行補償,並更多地瞭解我們這個多宗教的社會。</p> <p>根據 CRI,內政部長可能會給此人一個機會,幫助他更好地瞭解受影響的宗教社區,並修復與社區的關係。補救行動的例子可以包括公開或私下向受害者道歉,或參加不同宗教間的活動。</p> <p>CRI 不是強制性的。涉嫌違例者如拒絕或未能完成綜合註冊計畫,並不屬刑事罪行。同時,如果罪犯完成補救行動,部長承諾不會將此案提交刑事起訴。</p>
更新限制令	<p>(1)擴大“限制令”的範圍,要求違法者刪除令人反感的網上內容。取消發出“限制令”的 14 天通知期。</p> <p>(2)保障措施保持不變:收到“限制令”的個人及其所屬的宗教團體,仍可向宗教和諧總統委員會(the Presidential Council for Religious Harmony, PCRH)提出申述。</p> <p>(3)“限制令”會由總統宗教和諧委員會常任秘書長覆核,總統有權確認、取消或更改“限制令”。</p>
將與宗教和諧 有關的罪行納 入《維護宗教 和諧法》	<p>目前,《刑法》和《維護宗教和諧法》都有保障宗教和諧的規定。為了使“維護宗教和諧法”成為維護宗教和諧的綜合法案,《刑法》中與宗教有關的罪行將統一在《維護宗教和諧法》之下。</p> <p>有關罪行將包括下列作為:</p> <p>(1)鼓動基於宗教的武力或暴力,或針對宗教團體或其成員的武力或暴力。</p> <p>(2)煽動對宗教團體的敵意、仇恨、敵意或敵意。</p> <p>(3)侮辱宗教或傷害他人的宗教感情</p>

Resource: Maintaining Racial and Religious Harmony, Ministry of Home Affairs, <https://www.mha.gov.sg/what-we-do/managing-security-threats/>

^① “Maintaining Racial and Religious Harmony”, Ministry of Home Affairs, <https://www.mha.gov.sg/what-we-do/managing-security-threats/maintaining-racial-and-religious-harmony>[Accessed: 2024-12-15]

maintaining-racial-and-religious-harmony [Accessed: 2024-12-15]

在對具體宗教的管理上，新加坡也出臺了相應的管理辦法，如《穆斯林法律管理法案（*Administration Of Muslim Law Act*）》^①，法案開頭明確表示，這是“一項與穆斯林有關的法案，規定管理穆斯林的宗教事務，成立一個理事會，就新加坡和伊斯蘭教法院（*Syariah Court*）的穆斯林宗教相關事宜提供建議。”^②內政部長兼法務部長尚穆甘曾公開對新加坡伊斯蘭教事務管理工作給予高度評價，認為在歷史積澱與長期實踐中形成的“新加坡模式”彰顯新加坡伊斯蘭教的本土特色，有效抵禦外來宗教思想和極端主義思潮的滲透，“我們的第一代領導人提出了像清真寺建設基金（*the Mosque Building Fund*）這樣的倡議，由本土穆斯林捐贈修建我們本土的清真寺。為了建造清真寺，土地不是招標的，而是分配的。（這一做法）降低了成本，因此有效地使外國資金不太可能流入新加坡境內。令人驚歎的遠見卓識。我們沒有像許多其他國家那樣受到中東資金流入的影響，因為這些資金是在嚴格的條件下進入的，教職人員必須在特定的國家接受培訓。經過一段時間，你們會發現人們信奉宗教的整個方式都發生了變化。”^③

除了在立法以外，新加坡還對公共事務中的宗教問題進行了相關的規定與管理工作，例如在宗教慈善問題管理方面。“該國把宗教事務置於慈善或商業類社會事務之中，宗教組織可以進行慈善團體登記，也可以進行公司登記。無論是哪一種登記，都有相應的慈善法或公司法對其進行約束。在這個層面上，法治化就是一種更為清晰直接的管理模式。”^④

2019年3月至7月期間，新加坡政策研究所（*Institute of Policy Studies, IPS*）連續發佈了3份與該國民族宗教問題相關的研究報告，分別為《新加坡的宗教：私人和公共領域（*Religion In Singapore: the Private And Public Spheres*）》《新加

① 原有成文法則：1966年第27號法令，2009年10月31日進行修訂。

② “*Administration Of Muslim Law Act*”, Singapore Statutes Online, see <https://sso.agc.gov.sg/Act/AMLA1966?WholeDoc=1>[Accessed: 2024-12-15]

③ “*Second Reading of the Maintenance of Religious Harmony Amendment Bill 2019 - Wrap-up Speech by Mr K Shanmugam, Minister for Home Affairs and Minister for Law*”, Ministry of Home Affairs, <https://www.mha.gov.sg/mediaroom/parliamentary/second-reading-of-the-maintenance-of-religious-harmony-amendment-bill-2019---wrap-up-speech-by-mr-k-shanmugam-minister-for-home-affairs-and-minister-for-law/> [Accessed: 2024-12-15]

④ 吳華，“全球視野下百年來中國宗教治理的現代化變遷”，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》，2021年第6期，第122頁。

坡的宗教、道德和保守主義（*Religion, Morality and Conservatism in Singapore*）》和《IPS—onePeople.sg種族宗教和諧指標：2018年和2013年結果比較（*Ips-onepeople.sg Indicators of Racial and Religious Harmony: Comparing Results from 2018 and 2013*）》。上述報告從不同角度勾勒出新加坡民族宗教基本情況，也提出若干值得引起我們關注和思考的問題。

在《新加坡的宗教：私人和公共領域（*Religion In Singapore:the Private And Public Spheres*）》中，既傳達出了關於新加坡社會宗教信仰多樣性、包容性的積極信號，如：“大多數受訪者（72.7%）認為，不同宗教背景的人在親密同居時可以和睦相處，這表明他們強烈支持宗教間的和諧。穆斯林和基督徒更有可能有這種感覺。在對不同宗教背景的人的看法中，受訪者更有可能最看好基督教徒、佛教徒和無神論徒。有一小部分（15.6%）的受訪者表示，穆斯林有威脅性。”^①但有時過分執著於多元和包容並非全然導致積極影響，比如在宗教領袖的公開言論問題上，該報告表示：“雖然人們幾乎一致支持（97.4%）認為宗教領袖煽動對其他宗教的仇恨或暴力是不可接受的，但有相當數量的受訪者（26.8%）對宗教極端分子在互聯網或社交媒體上發表他們的觀點持開放態度。年輕的受訪者對此更加開放，18至25歲的受訪者中有近46%表示，他們將允許發表這些將所有其他宗教視為敵人的極端主義觀點。”^②事實上這一問題折射出互聯網時代，網路空間模糊了私人空間與公共空間的邊界，獲得了迅速、廣泛傳播的能力，但同時也對青年群體的世界觀、價值觀產生消極影響。值得注意的是，該報告指出：“大多數基督徒（67.6%）、穆斯林（66.3%）和天主教徒（61.6%）的受訪者表示，如果通過與他們的宗教教義相衝突的新立法，那麼他們可能或肯定會遵守他們的宗教原則，而不是法律。”^③上述問題顯示出，新加坡政府固然在宗教事務管理和民族和諧共處等問題上取得了一定的成功經驗，在多元、包容的表面下，新加坡所處的地緣位置、國內多民族多宗教的現實以及政教關係之間隱晦的張力等問題仍然構成了

^① Institute of Policy Studies:“*Religion In Singapore:the Private And Public Spheres*”, IPS Working Papers No.33, March 2019, p.6. See <https://www.mha.gov.sg/docs/default-source/default-document-library/ips-working-papers-no-33-religion-in-singapore-the-private-and-public-spheres.pdf> [Accessed: 2024-09-16]

^② Ibid.

^③ Institute of Policy Studies:“*Religion In Singapore:the Private And Public Spheres*”, IPS Working Papers No.33, March 2019, p.153. See <https://www.mha.gov.sg/docs/default-source/default-document-library/ips-working-papers-no-33-religion-in-singapore-the-private-and-public-spheres.pdf> [Accessed: 2024-09-16]

潛在的風險。

第三節 阿聯酋的宗教事務管理工作

阿聯酋人口總數約為1024萬，其中外籍人口占88%，主要來自印度、巴基斯坦、埃及、敘利亞、巴勒斯坦等國。^①伊斯蘭教是該國主要宗教信仰，但由於國外勞工人數居高不下，上述群體所帶來的宗教需求以及相關宗教事務管理正逐漸對阿聯酋政府長期以來的管理方式提出挑戰。

筆者曾赴阿聯酋進行為期15天的考察，著重調研了阿聯酋國內清真寺建設情況以及當地政府對清真寺的管理工作。第一，由於阿聯酋人口總量少、人口密度小，其國內沿街建造的清真寺規模都非常小，且建築形式較為統一，基本包括一個禮拜大廳（並不是每個清真寺都有阿拉伯式圓頂）和一個小型宣禮塔。第二，少數幾個大型清真寺的規模宏大、造價不菲，但主要承擔週五主麻日聚禮和皇室成員、政府官員禮拜的需求，這些大型清真寺對來訪非穆斯林女性有嚴格的衣著要求，且有諸多限制（如禮拜時間不可以進入禮拜廳參觀等）。第三，阿聯酋的清真寺系政府建造、政府管理，清真寺內教職人員由政府聘請、政府培養（相當於公務員性質）；除了供遊客參觀的大型清真寺以外，街邊小型清真寺僅在每日禮拜時間段開放，其餘時間關閉；阿聯酋清真寺不分教派，強調穆斯林的團結，而什葉派大多聚居在特定區域並建有少數什葉派專屬清真寺，他們不會前往遜尼派清真寺。

阿聯酋關於清真寺的管理具有鮮明的國家特色，尤其是僅在禮拜時間開放這一規定在其他阿拉伯國家從未聽說。當地穆斯林表示，這一規定只有阿聯酋人可以接受、在其他阿拉伯國家或伊斯蘭國家無法推行，也有人表示這一規定削弱了清真寺的社會功能，假如在非禮拜時間，如果穆斯林需要尋求說明的話，清真寺就很難發揮作用。但阿聯酋拒絕教派分歧、堅持團結開寺的原則在一定程度上為解決我國西北地方分坊建寺問題提供了一定的啟示，宜更堅定地從穆斯林內部團結角度著手解決這一問題。

^① “阿拉伯聯合大公國國家概況（最近更新時間：2024年10月）”，外交部網站，參見 https://www.mfa.gov.cn/web/gjhdq_676201/gj_676203/yz_676205/1206_676234/1206x0_676236/（登陸時間：2024年12月4日）

基於近年來我國穆斯林群體中出現的“三化”現象，筆者在調研過程中同阿聯酋當地穆斯林進行交流討論，尤其結合我國伊斯蘭教“阿化”“沙化”探討沙特宗教思想對阿聯酋穆斯林的影響。長期以來，宗教成為沙特“泛伊斯蘭主義”外交的首要工具，並借由當代伊斯蘭復興運動進一步擴大影響力。根據筆者此次調研發現，即使在中東地區，伊斯蘭教的核心地帶，多數國家依然對沙特瓦哈比主義宗教思想以及由此派生出的激進思想和極端思想表示否定和擔憂。筆者分別選取不同年齡段（主要為青年與中年）、不同工作種類（包括科研人員、宗教教職人員、外來勞工等）、不同國別（包括阿聯酋、葉門、約旦、巴基斯坦、阿富汗、菲律賓、馬來西亞）、不同信仰（穆斯林、基督徒、印度教徒）、不同學歷（從初高中文化水準到教授）共計約20名物件進行訪談，得到以下幾點結論：

第一，阿拉伯穆斯林（共11人，來自6個阿拉伯國家）對沙特宗教思想有非常明確、強烈的抵觸情緒，認為瓦哈比主義是對伊斯蘭的狹隘解讀，並且青年群體和高學歷人群對阿聯酋寬鬆、包容的宗教環境高度認同，因此對瓦哈比主義宗教思想更為抵觸。

第二，東南亞地區前往阿聯酋務工的穆斯林（共3人）均提到了當前印尼、馬來西亞兩國伊斯蘭教出現保守、激進、狂熱的苗頭，認為這是沙特資助的清真寺、宗教學校等機構長期運作的結果，但他們並不贊同以沙特的標準作為衡量一個穆斯林是否“好”的標準。其中兩名女性穆斯林的服飾（尤其是蓋頭）與阿聯酋當地女性穆斯林很不一樣，但她們並不認為這需要改變，也沒有感到格格不入。

第三，非阿拉伯人非穆斯林群體（3人，菲律賓基督徒、尼泊爾印度教徒、衣索比亞基督徒）表示作為宗教少數派，他們在阿聯酋並沒有受到不公正的對待，同時表示沙特的國內環境對他們而言毫無吸引力，其中衣索比亞黑人基督徒提到了沙特嚴格的宗教氛圍令他感到恐懼。

結合中東地區總體安全局勢，反恐和去極端工作也是阿聯酋宗教工作中的重要組成部分，即便阿聯酋政府更傾向於使用“宗教寬容”“宗教包容”“多元社會”這一具有積極意義的詞彙來表達。2015年，阿聯酋通過了《反歧視法》，並在此基礎上成立寬容部，強調不同文明、不同觀點、不同立場間的寬容、對話與合作。雖然阿聯酋至今尚未發佈關於“去極端化”的官方政策，但從長期以來阿聯酋的實踐中可以發現該國以宗教寬容應對宗教極端的原則。阿聯酋在總體宗教

氛圍、宗教事務管理、穆斯林日常生活等問題上均表現出與鄰國沙特截然不同的開放與包容。首先，在總體宗教氛圍上，該國仍以伊斯蘭教為主導，但由於該國存在數量非常龐大的東南亞、南亞的外來勞工群體，主要信仰基督教、天主教、印度教等，所以阿聯酋實際為多元宗教、多元信仰並存的國家。第二，在宗教事務管理工作上，阿聯酋對伊斯蘭教以外的其他宗教採取了包容的態度，認可並支持推動阿聯酋國內宗教多元化，並嘗試為宗教少數派別提供更為友好的環境。經筆者調研發現，阿聯酋國內的什葉派、基督徒、印度教徒等都有固定的宗教場所進行宗教儀式，即便部分場所並不是政府建造的，但阿聯酋政府依然為這些群體提供了最大的自主性。第三，在穆斯林日常生活方面，當地穆斯林認為自身的信仰及相關的宗教實踐是高度“私人化”的，如在禮拜時間如果遇到工作或學習，部分會停下手頭的事前往禮拜室進行禮拜，也有部分（尤其是青年群體）會繼續手頭的工作。但這兩類人並沒有因為禮拜與否的問題引起矛盾或爭執。

餘論

習近平總書記在2018年、2019年上海考察期間對上海城市建設提出新的要求，豐富了全球城市的內涵與外延，宗教因素能夠也應當為上海建設卓越全球城市起到積極作用。2018年11月，習近平總書記對上海進行考察期間，對上海提出“三大任務”和“5個方面的工作要求”，2019年11月進一步提出“人民城市人民建 人民城市為人民”，以上要求都促使上海城市發展在服務人民中提升城市能級、在引領長三角及長江經濟帶發展中發揮“頭雁”效應、在對接“一帶一路”建設及中國對外交往中打響中國品牌。在上述發展要求與戰略規劃中，“人”的流動成為上海進一步對外開放必須直面的問題。縱觀人類歷史發展，因商貿、遷徙、戰爭等因素而導致的“人”的流動無一例外地推動了異質文明的交流互鑒，其中又以不同宗教的傳播與對話最為典型。因此，在未來上海城市發展的藍圖中，無論是國外還是國內來滬就業人員，他們的宗教需求與宗教實踐都是值得進一步研究的現實問題。

在學界大量湧現全球城市相關成果並對上海發展提出諸多構想的同時，也有學者提醒道：“上海建設卓越的全球城市需要防止出現認識誤區，不要把對標城

市當作目標城市。……上海客觀上並不存在替代倫敦、紐約的條件基礎。”^①正如張亞軍在《全球城市研究進展述評》一文中所指出的，現有全球城市理論或者稱之為傳統全球城市研究“均選擇西方發達國家已經形成的位於全球城市體系金字塔尖的少數大城市作為研究樣本，嚴重淡化甚至忽視一個城市是怎樣演變成全球城市的重要問題。”^②因而本文試圖從西方與非西方、老牌全球城市與新興全球城市的視角出發，以期拓寬研究的視野，盡可能全面地展示不同國家的經驗和做法，以期對上海建設卓越全球城市、加快建成具有世界影響力的社會主義現代化國際大都市具有參考價值。

未來，上海仍需從他者經驗中汲取智慧，思考具有鮮明上海城市特色的宗教事務管理路徑。其一，立足上海建設卓越的全球城市的現實需求，對標全球城市標誌創新具有鮮明上海城市特色的宗教事務管理模式，將上海“海納百川、追求卓越、開明睿智、大氣謙和”的城市精神與“開放、創新、包容”的城市品格融入上海宗教事務管理工作，優化上海卓越全球城市建設所需的總體環境。其二，立足上海建設具有世界影響力的社會主義現代化國際大都市的現實需求，應對外來流動人口增多的新挑戰，著重參考紐約、倫敦、新加坡等城市促進跨宗教對話與族群融合方面的有益經驗，借鑒治理新興宗教、邪教的應對之策，以維護上海的城市安全與社會穩定。其三，立足上海建設“人文之城”的現實需求，提升上海城市軟實力與文化競爭力，增進城市國際化水準與對外交往能力，發揮宗教文化在促進人文交流、文明互鑒中的積極作用，探索一條具有中國特色、時代特徵、上海特點的超大城市宗教事務管理新路徑。

① 屠啓宇：“建設卓越的全球城市：新視野、新思維、新責任——以上海為例”，《探索與爭鳴》，2019年第3期，第24頁。

② 張亞軍：“全球城市研究進展述評”，《全球城市研究》，2020年第2期，第34頁。

社會學專題



有邊界的積極參與：高學歷的小學生家長參與研究

田娟^① 張紫涵^②

摘要：家長參與是影響兒童教育品質與成長路徑的重要變數，近年來，家長的心理動機被認為是決定其是否、如何參與學校教育的關鍵因素。本研究基於胡佛·鄧普西的家長參與模型，結合布迪厄的文化資本理論，採用半結構式訪談法，對6位來自不同地區、具有高學歷背景的小學生家長進行深入訪談。研究發現這些家長普遍具備明確的角色認同、較高的自我效能感，並能積極回應教師的參與邀約。然而，在實際參與中，他們表現出“有邊界但積極”的合作特徵，即在尊重教師主導的基礎上，有邊界地參與教育實踐。這一現象反映了家長參與動機一致性下的“制度性順應”邏輯，揭示出文化資本如何在學校象徵場域中被選擇性轉化。研究建議推動家校合作機制向協商性、共建性方向轉型，以釋放家庭教育主體的能動性。

關鍵詞：家長參與；高學歷家長；參與動機

一、問題緣起

家長參與已經是近年來家校合作的重要內容。高學歷家長通常具備更強的教育意識、資訊獲取能力和資源整合能力，往往對子女的教育有更深入的規劃和期待，更注重子女的全面發展、個性培養和創新能力，他們的參與方式可能更具策略性。學校教育實際中，也更傾向於團結這一部分家長，發揮他們的知識、經驗和資源優勢，更好地支持學校教育教學工作。

然而在對不同地域的6位具有研究生及以上學歷、子女就讀城市小學的家長進行的深度訪談中，我們觀察到一種與既有家長參與理論並不吻合的現象：這些家

^① 雲南省社會科學院副研究員，首都師範大學教育學院在讀博士，研究方向：教師情感；家師關係。本文系2024年雲南省哲學社會科學規劃科普項目“理解情感：構建健康的家長與教師關係”（項目編號：SKPJ202423）的階段性成果。

^② 北京市第十四中學，研究方向：道德與法治教育教學

長在微信群和學習平臺上幾乎對教師的任何指令都嚴格落實，自發為孩子設計閱讀、科學實驗、假期研學等高質量家庭學習活動，表現出高度配合與投入；但當學校召開班委選舉、課程共創或家委會決策會議時，他們卻主動沉默，將話語權讓渡給教師，刻意停留在“邊緣”。按照胡佛·鄧普西（Hoover-Dempsey）“角色建構—自我效能—教師邀約”模型，高學歷家長應因高效能感而積極參與教學與治理，但現實卻呈現“高效能低發聲”的悖論。這一矛盾挑戰了文化資本必然轉化為議價力的預設，也暴露學校層級設計局限，值得追問家長如何突破執行者定位，真正實現家校共育。因此，研究這一類型家長的學校參與模式，可以幫助我們瞭解這類家長的這種優勢如何轉化為對子女教育的實際支持，進而優化家校合作模式。

二、文獻綜述與研究方法

（一）家長參與研究現狀

家長參與（parental involvement）又被稱為家長參與教育，主要指家長參與子女的教育活動。“家長參與”這一概念，最早出現在1964年的《科爾曼報告》中，該報告研究表明，家庭背景是影響孩子學習成績的主要因素，家長參與至關重要^[3]。科爾曼（Coleman）從社會資本理論的視角提出“家長教育參與（parental involvement in education）”的概念，認為家長參與包括以家庭為基礎的參與，即家庭內部參與和以學校為基礎的參與，即家庭外部參與。以家庭為基礎的參與主要形式包括父母與子女溝通交流、監督子女完成學習任務等；以學校為基礎的參與包括家長參與學校公共事務、參與學校決策、加入家長組織等^[4]。愛普斯坦（Epstein）提出了交疊影響閾理論，認為學校、家庭、社區能夠發揮交疊作用，共同影響兒童的成長，這一理論的提出意味着將家長參與從家庭和學校兩個場域擴大至社區場域，擴大了家長參與的範圍^[5]。OECD定義“家長參與是家長在家庭或學校背景中採取的，旨在提升學生學業、社會情感與生活技能發展的活動集合”^[6]，以此強調可測量性與結果導向。拉魯從社會階層的視角發現家長參與方式與階層密切相關，中產階級傾向“協同培養”（concerted cultivation），強調互動溝通與資源整合；而工人階級多採用“自然成長”（accomplishment of natural growth）策略。^[7]

隨着家長參與的研究日漸豐富，越來越多的學者開始建構家長參與模型，旨在探求如何更有效地進行家長參與。20世紀70年代，高登(Gordon)提出家長參與的三種模式：第一種模式為學校影響模式，指學校主動加強與家長的溝通，指導家長參與子女的教育活動；第二種模式為家長影響模式，指家長通過參加家長組織（家委會）、成為志願者等方式參與到學校的公共事務和管理中；第三種模式為社區影響模式，指加強家庭、學校與社區的聯繫，利用社區的資源進行家長參與^[8]。愛普斯坦從家校合作的角度，提出了家長參與的不同類型，分別是當好家長(Parenting)、家庭學習(Learning at Home)、家校溝通(Communicating)、志願服務(Volunteering)、參與學校決策制定(Decision Making)與社區合作(Collaborating with the Community)六個類型^[9]。

研究除了考察家長參與行為的類型、參與的頻率以及對子女學習和成長的影響外，研究者開始從心理動機和家長參與的影響因素出發構建家長參與模型。一是胡佛·鄧普西(Hoover-Dempsey)等人構建的家長參與模型，探討父母如何在“我該不該參與”“我能不能幫助孩子”兩種信念驅動下作出參與決策，包括角色建構、家長自我效能感、教師邀約等^[10]。有學者認為“角色建構”是最關鍵的前置動因，是家長參與行為的心理認知基礎，因此聚焦“家長角色建構”這一心理學核心變數，探討其作為家長參與動機的基礎，在不同文化社群中的表現與差異，提出家長如何定義自己在孩子教育中的角色，會直接影響他們參與的類型、頻率和深度^[11]。我國學者基於胡佛·鄧普西模型，檢驗結構穩定性並開發中文量表^{[12][13]}。還有學者研究發現“被邀請”是家長行動的重要外部啟動器，可分為一般性學校邀約、教師個別邀約、學生主動邀約三類，並評測其對參與頻率與深度的預測力。也有學者發現教師提供“決策型”而非“執行型”邀約，顯著影響家長的參與深度^[14]。二是溫蒂(Wendy Grolnick)從資源分配的角度對家長參與進行分類，她認為家長限於時間、精力、價值觀、認知等因素，會不同程度地參與子女教育活動的不同領域；將家長參與分為三種類型：第一種是行為參與，如去學校參與家長開放日的活動；第二種是情感參與，指父母關心子女的情感體驗和情緒狀態；第三種是智力參與，指讓孩子接觸認知刺激的活動和材料，比如書籍和時事^[15]。三是研究發現父母對子女成就的期望與學業抱負是重要的驅動，父母期望既是內在價值取向，也具明確行為指向，被視作最穩定、最直接的參與動機

之一。Shi Zeyi 等縱向研究證實“對子女盡家庭義務的期待”正向預測母親三類參與^[16]。**四**是在中國情境下，“望子成龍”疊加升學競爭，催生“高情緒-高投入”模式的家長參與，既出於支持，也出於緩解焦慮。如田宏傑等人驗證了“父母越期望提高可控感，青少年越傾向於使用自我設限的消極控制策略”^[17]。**五**是文化價值與家庭義務的影響。東亞文化重視“孝”“家庭責任”；研究轉向探討家庭義務觀、面子文化、權威尊重如何形塑參與意願與方式。Shi Zeyi等將“家庭義務期待”引入動機建模。**六**是學業-情緒雙重動機，近年研究把“提升學業成績”與“維護心理健康、社會情感發展”相連，關注父母為何願意在情感支持、抗壓策略上投入。Li Jie等研究發現家長捲入作業可通過“家庭責任感”間接降低負面情緒^[18]。張楚晗和魯健探索家長“作業捲入”到“學習動機”路徑中的情緒調節作用^[19]。

由此可見，家長參與的範圍比較廣，並非僅局限於單一維度。胡佛·鄧普西（Hoover-Dempsey）模型強調的是“為何參與”，Epstein模型關注多元角色與學校結構，強調的是“參與什麼”；OECD政策定義關注的是成果導向與可評估性，強調家長參與能“帶來什麼”；拉魯的階層模型關注的是文化資本與方式差異，強調的是“如何參與”。而我國的家長參與受文化的影響較大，關注的是教師主導與文化回應，強調“關係與規訓”，有自身獨特性。其一，中國的家長參與表現出強烈的績效主義導向，家長與老師溝通大多數是為了解孩子的學業表現。其二，中國的家長參與在學校空間的公共事務端並沒有系統發育起來，許多家長認為“家校合作”就是家長聽從學校和老師的安排，沒有形成參與學校公共事務和決策的意識^[20]。其三，“雙減”出臺後，家長對孩子在校學習狀況更為關注，尤其是一些高學歷家長，擔心學校減輕學生負擔影響孩子學習成績，同時也對家庭參與學校教育感到彷徨、不確定。

如何理解家長參與，需要回歸本質。《現代漢語詞典》將“參與”解釋為“參加（事務的計畫、討論、處理）等”。我國學者洪明認為“家長參與是指家長以一定角色參與學校教育教學實踐的過程^[21]”。這一概念突出了兩個內容，一是角色；二是參加學校教育教學實踐。本研究就沿着這一概念，結合胡佛·鄧普西的模型，進一步探究中國文化背景下，家長參與的心理動機。動機是家長教育參與的內驅力，瞭解並清楚家長的思想動機，參與的程式、方式、內容、程度及

處理矛盾的方式等，才能有針對性的解讀家校合作中出現的實際問題和麵臨的困境。

（二）研究方法

1. 訪談對象

本研究在便利基礎上採用目的性抽樣，選取6位小學生家長作為訪談對象，具體資訊如表1所示，受訪者均是受過高等教育的中產階級家庭的家長，子女就讀小學，與我們建立了信任關係，在交流的過程中可以獲得真實的訪談資料。受訪者分佈在北京、大理、昆明、成都、杭州五地，最大程度地避免地域單一可能對研究結果造成的不良影響，保證本研究的有效性。

表1 受訪者基本資訊

編號	家長性別	家長年齡	家長學歷	子女性別	子女所在年級	所在地	編碼
1	男	40	碩士	男	二年級	北京	20240811SYT
2	女	45	碩士	女（雙胞胎）	四年級	成都	20240816CMH
3	女	42	碩士	女	六年級	杭州	20240818SM
4	女	42	碩士	男	三年級	大理	20240820LXL
5	女	41	本科	女	二年級	昆明	20240821LX
6	女	43	碩士	女	四年級	北京	20250209HXX

2. 訪談方法

本研究採取半結構式訪談法，對6位家長進行深度訪談。由於受訪者居住在全國不同地區，在徵求受訪者同意之後，本研究採取一對一線上或者面對面訪談的方式進行。訪談主要依據訪談提綱進行，但會依受訪者的回答擴展問題，靈活變通。

3. 資料收集

本研究的訪談內容主要聚焦於家長在參與學校公共事務和家庭私人事務中的參與度、參與形式、參與時的感受以及對參與子女教育活動的真實想法等，依託真實的參與事件探尋家長參與背後的心理動機。訪談結束後，將訪談資料整理成文字，對受訪者的基本資訊等隱私進行處理，並對受訪者進行編碼。

三、高學歷家長參與的動機與方式

（一）“我的參與是必須的”：家長角色的建構

家長角色建構指父母對他們在孩子教育方面應該做什麼的信念，家長角色建構是家長參與的動力之一，家長在角色建構的過程中理解自己應該在子女的教育活動中承擔什麼樣的責任、義務，明白自己應該在子女的教育中發揮什麼樣的作用，應該如何表現。家長角色建構也會受到教師、子女的觀念和期待的影響，並影響子女的學業和成長。胡佛·鄧普西和桑德拉總結出了三種家長角色建構的模式：第一種是以父母為中心的角色建構，主要指父母始終保有對子女的教育負主要責任的信念，並付諸行動；第二種是以學校為中心的角色建構，主要指學校最終要對學生的教育負主要責任；第三種是以夥伴關係為中心的角色建構，主要指父母和學校結成夥伴關係，共同對孩子的教育負責任^[22]。

訪談研究表明，這幾位高學歷小學生家長都不是以學校為中心的角色建構模式，由於對孩子教育的重視，大多數家長都認為自己應該對孩子的教育或成長負主要責任。

我覺得孩子的教育可能主要是在家長，一二年級他對學習可能還沒有那麼具象的概念，那家長你就以身作責地給他做一個榜樣。（20240820LXL）

這個學期我時間多一些，所以管得多。放學回來督促學習，消化知識，把該做的事情做了。英語，教娃娃讀讀背背，把課文多讀熟一些。娃娃知道得多，去到學校裏也跟得上。（20240811SYT）

大多數家長認為學校應該負責孩子的專業學習，家庭負責孩子日常生活、興趣培養、價值觀的建立等。限於家長對學科知識的佔有不足，家長參與學校教育時，不會輕易越權，按照自己的方式對孩子的學習“指手畫腳”。

按照老辦法教，不行，和現在不一樣，教錯了反而不好。現在的方法非常先進，教學方法在更新，社會在進步。比如背詩，在家裏教很多遍不會，但是在學校裏讀課文，每天都記得很清楚。（20240811SYT）

從我的親身經歷來看啊，我其實不怎麼抓她的學科學習的，我都還是以老師為主，重心其實是放在學科之外的那些興趣班上的。（20240818SM）

雖然家長認為家校之間應該進行合作，但是家庭與學校之間並沒有建立起真正的夥伴關係。家長更願意參與與子女有關的教育活動，對學校的公共事務的決策和管理不提出太多意見。

一年級我們就幫他們去做文化牆，黑板報，有的時候一個月去幫他們打掃一次衛生。到二年級了，基本上就是去幫着做文化牆，還有每年10月有個文化體育科技節，他們會招志願者，我也會去。（20240820LXL）

有一些活動大家參與的積極性也不高，比如說學校食堂的採購。每天是會派兩個家長，大清早七點過就去現場去檢查食品菜品的問題，採購清單這些。其實目前家長們更關注的還是跟孩子之間有關聯的那些東西，像這種呢家長參與度反而不那麼高。（20240816CMH）

（二）“我的參與是有價值的”：幫助孩子取得成就的家長效能感

自我效能感指個體在執行某一行為操作之前對自己能夠在什麼水準上完成該行為活動所具有的信念、判斷或主體自我把握與感受^[23]，自我效能感可以很好地幫助我們解釋一個人的信念對其行為的影響。自我效能理論表明，父母的參與在一定程度上受到他們期望的行為結果和他們對個人能力的評估影響，相信自己有能力對子女的成長起到良好作用的家長會比懷疑自己的家長更為積極地參與子女的教育活動^[24]。也就說，幫助學生在學校取得成就的家長效能感會影響家長參與的信念、如何參與以及家長的目標和堅持等，是家長參與的動力。

訪談研究表明，這類高學歷家長對自己孩子的教育非常有信心。但這種教育通常偏向素質教育，以培養孩子的興趣愛好、幫助孩子樹立正確的價值觀、塑造孩子的品德品質以及開闊眼界等方面為主，對子女的學業通常還是以學校教育為主。

在幼稚園的時候，我給她報了小主播（興趣班），一直堅持到現在。現在學校每一個學期都有演出，她都會自己去爭取跟電視臺的那些主持人同台。她的膽子慢慢地變大了，比同齡人會放得開一點。他們班同學也很崇拜，感覺一下子她就成了焦點了嘛！她就很喜歡這種感覺，我就發現這也會帶動她的學習了，就有一種良性迴圈了。（20240818SM）

在幼稚園階段的時候，孩子是跟着我上班的，每天在車上放音樂給孩子聽。那麼她就會對古箏類音樂就會比較感興趣，我送她去學音樂，雖然去學的時間比

較晚，但是在老師教的四五個同樣狀況的孩子裏面，她是最好的，我覺得跟家庭教育和薰陶有非常大的關係。（20240816CMH）

此外，子女和教師的正向回饋也會增加家長的自我效能感，使家長認為自己是有價值的，提高家長參與的積極性。

如果某個活動她們特別希望我參加，也知道有機會可以請家長的時候，她們會提前表達。如果你參加了，孩子臉上的這種神態是不一樣的，回來了之後她們也會非常驕傲地跟你說。（20240816CMH）

本研究的研究對象均來自高學歷家庭，以知識份子居多，綜合素質較高。但是對於其他階層的家長，如勞動階層家長、少數民族地區家長等而言，由於自身條件的限制，家長效能感可能並不高。此外，本研究的研究對象均為小學生家長，隨着子女年齡的增長，學習知識的複雜性增加，家長的效能感可能會隨之降低，家長參與可能更加表面化和低頻化。

（三）“我的參與是被需要的”：家長對情景參與邀請的感知

家長參與還有一個重要的動機，即對情景參與邀請的感知。情景參與的邀請包括學校的常規邀請、教師的具體邀請和學生的具體邀請三種類型。家長感知到自己被邀請，會更積極地參與到子女的教育活動之中。來自學校、教師和學生三方的邀請會讓家長感覺自己是被需要的^[25]。

1. 學校的常規邀請

學校的常規邀請是指學校邀請家長參與學校組織的教育活動，在這一過程中，學校要向家長傳達他們的參與是被歡迎的，學校的態度、做法以及家長的看法和評價都是影響家長參與的重要因素。

訪談研究表明，當前小學的常規邀請普遍不足。“學校裏面好像邀請家長參加的活動不是很多，學校給家長創設的這種機會沒有很多，沒有很多地邀請家長參加學校事務（20240818SM）”

此外，部分學校的邀請並不是邀請家長參與學校活動，而是學校組織活動時，老師精力有限，就會請家長來學校幫忙。“你不是參與到他們學校組織的活動中去，你可能就是輔助的給孩子發點零食，看一下帶小孩子，做後勤，僅限於這種，不是說是參與進去的（20240821LX）”。在這個時候，家長好像並沒有真正參與到活動中來。還有部分學校對於家長參與活動的組織能力不佳，家長參與

學校活動流於形式化、表面化。“家長開放日一般都是在班級裏面坐在小朋友的身邊聽課，看小朋友的課堂表現，完了之後就是讓小朋友帶着家長在學校裏面四處參觀，然後就結束了。除非就是如果你有想瞭解更多的話，就自己去找班主任任課老師。（20240818SM）”

2. 教師的具體邀請

教師的具體邀請包括教師請家長參與班級活動、鼓勵家長與老師定期聯繫、佈置需要家長一起完成的家庭作業等。

訪談研究表明，部分教師會在學校允許的範圍內創造機會，組織班級活動，邀請家長參加，家長對於教師邀請的回饋也非常積極。“像他們老師還會讓他們去做社會調研，那段時間學校不組織春遊，他們老師就說你們私底下自己約好同學去春遊，記錄你們眼裏面的春天。（20240820LXL）”

但也有部分教師和除家委會之外的家長聯繫較少，組織活動也首先考慮家委會成員，使其他家長的參與感降低。“一般這種事情好像都是家委會完成的。就是老師會直接找家委會的成員，然後讓他們進學校來幫忙。（20240818SM）”

在家長與教師溝通方面，絕大部分教師都不會定期與家長進行溝通交流，而是什麼時候學生出現問題，才會聯繫家長。這種聯繫雖然是必要的，但並非是積極的。在訪談中，還有家長提出，每次都是自己定期聯繫老師，詢問子女在校情況。教師定期聯絡家長、主動和家長溝通，會在一定程度上帶動家長參與的積極性。“老師和家長的交流非常少。學校經常有問卷來，喊填寫問卷。如果不問老師，老師也基本不反應學生情況，可能老師也認為有能力調教他。我每個月會問一下老師，老師才會說。（20240811SYT）”“我自己主觀上還是覺得應該跟老師多溝通，但客觀上我覺得在孩子沒有什麼事情的時候，老是過於熱絡地去溝通好像我也放不開。（20240816CMH）”

教師會給學生佈置需要家長一起參與的作業或任務，家長對於這一行為褒貶不一。如“每一個學期結束了之後，老師會選出他覺得比較好的作文，要求家長把孩子寫的作文整理成電子版。老師語言上的表達是說為了給孩子留個紀念，但事實上我推測是為了老師獲得他的教學成果展。這個工作量挺大的，我個人覺得這個應該是對孩子成長本身沒有關聯的，是超出家長本應承擔的範圍了。

（20240816CMH）” 部分家長會非常積極地參與進來，也有部分家長認為這些活

動反而增加了家長的負擔，家長承擔了本應教師承擔的工作。造成這種態度差異的關鍵是教師是否出於教育目的佈置任務，持有消極態度的家長通常認為教師是為了完成績效才給學生佈置任務，由家長輔助完成。

3. 學生的具體邀請

學生的具體邀請指學生主動邀請家長參與自己的教育活動，如主動邀請家長參與學校組織的活動、願意和家長談論學校發生的事情、主動要求家長幫其檢查作業等。學生的具體邀請是激勵家長參與的動力，也會在一定程度上增強家長的自我效能感。

訪談研究表明，對於學生的邀請，家長在條件允許的情況下一定會盡力滿足，這被認為是對孩子的心理和精神支持。“她要求我去的，我去的話她會很高興，就覺得我媽媽來了，她可能覺得很有面子。（20240821LX）”

相比學校和教師的邀請，學生的邀請會使家長更發自內心地願意參與。且家長在參與的過程中，會按照孩子的要求表現自己。

“我們家的孩子她不會特別希望我的媽媽特別的張揚，或者非常彰顯個性，非常的耀眼，她們並不太希望是這樣的母親，所以就是還是得掌握一種表達方式和度的問題，我也不會太表現自己。（20240816CMH）”

此外，隨着學生年齡的增長，對家長邀請的頻率會降低。具體表現為不再經常和家長談論學校發生的事情、對家長是否參與學校活動抱有無所謂的態度等。“現在這麼大的孩子，她有她自己的面子和她的自尊，還有她的自卑，也有她的小秘密，她不可能完全跟家長說任何事情。她會說一部分，當她自己覺得這件事做的不好就不會說。（20240816CMH）”

（四）有問題找班主任來解決：家長處理孩子間問題的方式

在訪談中發現，這一類家長非常尊重班主任的權威，並用在具體問題的解決中。“那天我兒子班XX同學媽媽打電話給我，說我兒子孤立了她兒子等，我聽後很生氣，但是馬上平靜了一下，說孩子間的事情請跟班主任孫老師說，她會處理。”（20240820LXL）”家長這種“有問題找老師解決”的處理方式，體現出一種具有邊界意識的教育介入觀。面對來自其他家長的質疑與情緒，該家長第一反應雖是“生氣”，但迅速進行了情緒調節，並主動回避家長之間的直接衝突，將問題“轉交”給班主任處理。這種處理方式體現了家長對教師角色權威的認可與

依賴，同時也反映出當前家校互動中“教師居中、家長配合”的結構邏輯。

從家長的回應可以看出，她並未完全採取消極回避的態度，而是通過“請老師解決”來表明對事件的重視，但同時也維持了家長間的溝通距離。這種做法某種程度上減輕了對孩子的直接壓力，避免了家庭間情緒對抗的擴大，維護了學校作為中立調解空間的角色。

值得注意的是，這位媽媽在後續對孩子的安撫中，一方面給予情緒支持：“媽媽永遠站在你身後（20240820LXL）”；另一方面也傳遞了行為邊界：“如果說了，不要在外面這樣說（20240820LXL）”。這種“雙重回應”不僅緩解了孩子的恐懼情緒，也體現了家長在支持與規訓之間的平衡。這種做法突顯了家長參與中“在場但不越位”的策略——既不盲目袒護，也不完全退讓。

這一現象在當前“教師中心化”的教育場域中尤為常見。家長在面對孩子同伴衝突、行為糾紛時，往往更傾向於借助教師的專業身份來調解矛盾，而非直接對話協商。這種處理模式與布迪厄所說的“象徵權力結構”密切相關，即便具備文化資本，家長也會在學校權力結構中自我規訓，選擇間接表達和專業轉交，從而維持參與的理性與克制。

四、結論與討論

研究發現，高學歷家長“有邊界的積極參與”是典型的“制度化順應參與”，即家長參與行為是其對自我角色的認同、自我效能感以及感知到的教師邀請共同作用的結果，在實際操作中，家長參與更多體現為對學校權威結構的順應式合作而非建構協商。

（一）家長參與的動機一致

接受訪問的六位家長中，自己有穩定的工作，但都沒有參與到班級家委會中，更多表現為順應型參與者，他們對自己在教育中的角色清晰但有邊界設定，認為自己是孩子學校教育的支持者，不是教育決策者；教師是專業的、不宜質疑的。他們不會過多干涉教師的權力，“在孩子面前一定要維護老師的尊嚴（20240820LXL）”。在家長的意識中，學校和家庭在教育學生的過程中需要相互支持，但應該分工明確。家長對學校事務保持一定的空間，“一般情況下，不主動參與，除非老師打電話給我。一般打給我讓我做什麼，我都會積極協助

（20240820LXL）”。學校負責學生學科知識上的教學，而家長則負責其他方面的培養，家長不會干涉學校教育，更不會輕易越界。平時“一般不找老師，看着老師都很忙，所以不隨便打擾（20250209HXH）”。

這種“有邊界的積極參與”現象可概括為家長參與動機一致性強，他們在角色認同、自我效能和學校邀約三方面形成了高度整合的心理取向，即他們在“不應該參與”“能不能參與”“有沒有被需要”的三重心理維度上給出一致的肯定回答。這種一致性不僅決定了他們對教育事務的基本態度，也深刻影響了其參與方式與行為選擇。

首先，在角色建構方面，家長普遍將教育視為自己的應盡職責。這種認知反映了他們對“家長身份”的主動認同，表現為教育不能完全交給學校，家庭應承擔“第一責任”。這一點與胡佛·鄧普西模型所強調的“角色建構”高度一致。在他們的家長參與模型中，角色建構被視為激發行爲的第一層動因，家長之所以會參與，是因為他們認為這是作為父母應做的事。訪談中如“教育是家庭的事”“必須參與”此類表達，正體現出家長的責任感和認同感。

其次，家長普遍展現出較高的自我效能感。班杜拉認為自我效能感是個體對自身完成特定任務能力的信念，這一信念決定了個體是否會嘗試採取行動以及能否堅持^[26]。胡佛·鄧普西模型也指出，家長的參與意願會受到他們“是否相信自己能幫助孩子”的主觀感受影響^[27]。在本研究中，不少家長提到“我能教”“我能解決”，甚至表示在孩子難以完成任務時“我會幫他做”，這反映出他們對自身教育能力的充分肯定。這種效能感往往來源於他們良好的教育背景與豐富的教育資源。

再次，家長普遍對教師的邀約表達出積極回應，認為“老師需要我參與（20240820LXL）”。胡佛·鄧普西等人指出，家長是否參與不僅取決於主觀意願，還與是否感知到學校或教師的歡迎和邀約密切相關^[28]。在我國教育情境中，這種邀約常體現為微信群任務、個別通話、教師佈置的家庭作業活動等。訪談中，多位家長都強調“老師打電話我一定配合”，說明他們在面對教師要求時表現出較強的服從與執行力，是他們積極參與的體現。而這些家長的“有邊界的”參與行為不是文化資本的缺失，而恰恰是文化資本在權力結構中自我調節、自我限制的體現。他們“有所為而有所不為”，既在家庭內用行動落實教育信念，也在

學校場域用克制維持象徵秩序。這是布迪厄所說的“場域與象徵資本”的體現，學校作為教師主導的教育場域，擁有定義合法參與方式的權力，而家長則在不自覺中接受這種場域結構，將“配合”內化為“合適的家長行為”^[29]。

（二）家長參與體現為制度性順應

在家長表現出較強參與動機的一致性基礎上，本研究進一步發現，其具體參與行為並不表現為制度共建或主動協商，而更多呈現出“制度性順應”的特徵。所謂“制度性順應”，是指家長在高度認同教育責任、自我能力充分、也感受到教師邀約的情況下，選擇以服從性執行、邊界性配合、以及非對抗性表達等方式進行參與，而非建構性、協商性或權利主體化的介入。

這一現象揭示出家校合作實踐中一類典型的家長行為特徵：動機積極、行為克制、結構從屬。雖然他們是有能力、願意參與、也確實參與的，但其參與始終受制於學校制度、教師權威與文化規範所設定的象徵秩序。這種順應不僅是現實策略的結果，更深層地體現了社會結構對家長行為方式的規訓。

首先，家長在行動上遵守教師指令、執行任務式參與。訪談中，家長提到“老師喊我做我就做”“視頻整得我快瘋了”，卻並不試圖協商任務形式、減輕負擔或改變流程。這種被動執行性參與符合布迪厄所描述的“象徵暴力”^[30]，即個體在無明顯強制下，自願接受支配結構，將權威視為自然。這種行為並非缺乏意願或能力，而是內化了“教師是中心”的象徵邏輯，從而主動回避可能被視為“越界”的發言或行為。

其次，在表達方式上，家長選擇“非對抗性表達”。當面對不認同的教育安排或其他家長的混亂行為時，家長表現出強烈的克制：“我不會隨便說什麼”。這種“明知有問題卻選擇不說或私下吐槽”的現象，本質上是一種對學校場域象徵秩序的遵從。在布迪厄的理論中，這種表現可以視為“象徵性順從”（symbolic submission），即通過維持沉默或僅在“安全語境”中表達意見，來避免與主導結構產生衝突^[31]。

再次，從結構位置看，家長雖具備文化資本，如高學歷、較強表達與執行力，卻在學校場域中未能將這些資本轉化為參與權力。這一點與布迪厄的“資本轉化”邏輯一致，即文化資本並不能在任何場域自動轉化為行動資本，唯有當場域認可這一資本並賦予其合法性時，個體才能真正進入議程設置與規則討論之中

[32]。本研究所訪談的家長雖然“能參與”，但教師並未開放協商空間，家長也因文化認同與權力敏感而不願突破參與邊界。

因此，家長的這種“制度性順應”是一種結構性參與邏輯，他們不是被動的旁觀者，而是以順應和克制的方式實現其參與意願。在形式上，他們完成任務、配合學校，但實質上，他們的聲音、判斷與能動性被限制在“教師—制度”主導的象徵邊界之外。這種參與是“在場的”，但不是“發聲的”；是“行動的”，但不是“主張的”。

這種發現提醒我們，在理解家長參與時，不應僅關注參與的頻率與形式，更應看到制度結構與文化邏輯如何塑造了參與的邊界。當制度缺乏協商機制、文化規範強調權威時，即便是具備高文化資本與高參與動機的家長，也可能僅以順從方式參與。這種制度性順應雖然保證了教育活動的“有序推進”，卻限制了家庭能動性與教育民主性的實現。

五、促進家校合作中家長參與

（一）完善機制，啟動家長“建構式參與”

學校作為最有“權力”的部門，對於兒童發展與家長參與學校教育負有最直接、最重要的責任，家校合作的目標是共同促進兒童的發展。所以，學校應該重視家長的教育參與，應該設定明確的目標與計畫，針對不同類型家長構建多層級、差異化的家校協同機制，敞開懷抱，歡迎家長參與到學校教育中。

首先，學校應鼓勵家長參與到學校的公共事務中，重視家長的參與體驗。家長在參與學校的公共活動時，學校應將家長置於“參與者”的位置，而不是“旁觀者”和“幫手”，使家長在活動中有參與感並產生積極的參與體驗。比如，學校可以採取家長回饋、家長評價等措施，瞭解家長對學校公共活動的真實想法，再根據家長的回饋進行改進。

其次，學校和教師應減少績效導向任務佈置的頻次，讓家長感知到需要共同完成的任務的意義和價值。當家長認為教師佈置的任務是有價值的、是對子女的教育有幫助的，家長會發自內心地願意參與到教師佈置的任務中來，反之則不然。故鼓勵班主任進行主動性、高質量的個別性邀約，特別是將有意願、有能力的家長納入課程共育、資源整合、學生支持等環節，減少佈置帶有強烈績效主義

導向的任務，盡可能不使家長幫忙分擔學校和教師的任務。

（二）更新理念，促進“參與即有意義”的認知轉化

大多數家長不具備專業的教育知識和學科知識，學校和教師作為專業的教育者，應該承擔促進家長參與的責任，在家校合作中發揮其主導作用。

首先，需要推進“家校協同”的理念更新。隨着社會發展，互聯網以及人工智慧已經融入了社會的方方面面，家師衝突也越來越多，很多學校的管理、教師的理念，缺乏對家長的尊重。時代的變化，需要教師轉變自身角色，走向“協同一尊重”的協商型家校合作。受訪家長也明確表示，教師與自己聯繫是因為子女在學校犯了錯誤，教師是一個“告狀者”的身份。教師應從“告狀者”轉變為“溝通者”，定期與家長溝通學生的學習和生活狀態，針對學生的表現與家長進行溝通協商，不僅要告知學生的問題，也要表揚學生的優點，更要兼顧到學習、生活、心理健康等方面，並在家長遇到教育問題時給予引導和幫助。

其次，教育行政部門需出臺家長參與指導性制度檔，明確家長在課程、治理、支持等方面的權利與角色邊界，便於家校合作的開展有法可依。

再次，需要在教師培訓中納入“家校合作”模組，通過理念更新，提升教師對家長文化資本的理解與合作意識，關注家長在參與過程中的情緒情感。學校和教師應及時瞭解家長對參與教育活動的真實想法，收集家長的回饋，並針對問題進行改進和完善。

家長無論是參與學生的私人化事務還是參與學校空間中的公共事務，均是出於對子女的责任與關愛。父母的角色讓家長認為教育孩子是自己的責任與義務，參與學校組織的教育活動、支持配合教師的工作很大程度上也是對子女教育的支持。所以，若想要提高家長參與的積極性，需要讓家長理解“參與即有意義”，感知到參與教育活動確實有利於子女的成長。

六、研究反思與展望

本研究僅訪談了6位高學歷小學生家長，樣本獲取的廣泛性不足。其次，高文化資本群體的參與經驗並不能代表更廣泛的中低社會地位、農村或少數民族家庭，因而研究結論存在階層與地域偏倚。再次，訪談中可能存在社會期望效應，家長傾向於呈現“配合、尊師”的正向形象，這也限制了對潛在衝突與抵觸心理

的捕捉。另外，理論整合缺乏深度。將胡佛·鄧普西模型與布迪厄文化資本理論並置，揭示了“動機一致與制度順應”的張力結構，但仍停留在質性闡釋層面，缺乏量化驗證與仲介—調節檢驗。

未來，需要擴大樣本與方法多元化，盡可能覆蓋不同地區、不同層級學校與多元家庭形態；結合問卷量表、課堂與家訪觀察、平臺數據抓取等多源證據，建立混合方法框架，以量化驗證質性發現並提升效度。另外，深化對家長參與複雜機制的理解，推動家校協同從“配合”邁向“夥伴”關係。

參考文獻：

[3] James S. Coleman et al. Equality of Educational Opportunity (1966).U.S. GOVERNMENT PRINTING OFFICE. WASHINGTON,1966.

[4][5][9] Epstein,J.L,Jansorn,N.R. School,Family,and Community Partnerships Link the Plan[J].Nassp Bulletin,2004(85):85-87.

[6] OECD . Positive, High-achieving Students? What Schools and Teachers Can Do. OECD Publishing, 2020.

[7]（美）拉魯, A., 張旭譯. 不平等的童年：階級、種族與家庭生活[M].北京：北京大學出版社，2018

[8] Gordon I.Parent Education and Parent Involvement: Retrospect and Prospect[J] . Childhood Education,1977,54(2):71—77.

[10][27][28] Hoover-Dempsey, K. V., & Sandler, H. M. Why do parents become involved in their children’s education? Review of Educational Research, 1997,67(1), 3–42.

[11][14] Williams-Johnson, Meca, and Alyssa R. Gonzalez-DeHass. Parental role construction leading to parental involvement in culturally distinct communities. Educational Psychologist,2022,57, no.4: 231-237.

[12] 劉宇. 學生家庭作業中的家長參與：研究綜述[J]. 社會科學前沿, 2022, 11(12): 5472-5477.

[13] 顏樂清. 國內外關於家長參與的研究綜述[J]. 社會科學前沿, 2023, 12(6): 3270-3276.

[15] Wendy S Grolnick, Maria L Slowiaczek. Parents' Involvement in Children's Schooling: A Multidimensional conceptualization and motivational Model[J]. Child Development, 1994, 65(1): 238—250.

[16] Shi Z, Yang B, Chen BB, Chen X, Qu Y. What Motivates Chinese Mothers' Involvement in Adolescents' Learning? Longitudinal Investigation on the Role of Mothers' Expectations of Adolescents' Family Obligations and Adolescents' Academic Performance. Behav Sci (Basel). 2023, Jul 29; 13(8): 632.

[17] 田宏傑, 王婧怡, 鄧林園. 父母教育焦慮與青少年學業自我設限的“控制悖論”[J]. 中國青年社會學, 2024, 43(02): 44-56.

[18] Li J, Liu X, Zhu D, Jiang H. Effects of Parent Involvement in Homework on Students' Negative Emotions in Chinese Students: Moderating Role of Parent-Child Communication and Mediating Role of Family Responsibility. Behavioral Sciences. 2024; 14(12): 1139.

[19] 張楚晗, 魯健. 基於家長家庭作業捲入的小學生學習動機影響機制研究[J]. 遼寧師專學報(社會科學版), 2023, (02): 128-131.

[20] 沈洪成. 啟動優勢: 家長主義浪潮下家長參與的群體差異[J]. 社會, 2020, 40(2): 168-203.

[21] 洪明. 家校合育論[M]. 北京: 教育科學出版社, 2021: 177

[22] [24] [25] Joan M. T. Walker, Andrew S. Wilkins, James R. Dallaire, Howard M. Sandler and Kathleen V. Hoover - Dempsey. Parental involvement: Model Revision through Scale Development[J]. The elementary School Journal, 2005, 106(2): 85-104.

[23][26] Bandura, A. Self-efficacy: Toward a unifying theory of behavioral change. Psychological Review, 1977, 84(2), 191-215.

[29][32] Bourdieu, P. The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education (pp. 241-258). Greenwood, 1986.

[30] Bourdieu, P. Language and Symbolic Power. Harvard University Press, 1991.

[31][法]皮埃爾·布爾迪厄, 劉暉 譯. 區分: 判斷力的社會批判(下)[M]. 北京: 商務印書館, 2015. 10

基於熊本地震的日本“推送型”物資支援策略分析

暴圖亞（寧波財經學院）^①

摘要：本文以日本“推送型”物資支援策略為研究對象，探討其在應對自然災害中的實際運用及其存在的問題。文章首先從理論和實踐的雙重視角，對“推送型”物資支援的概念及其在日本應急管理體系中的地位進行了詳細闡述，並結合熊本地震的案例，分析了該策略在災後初期所發揮的重要作用，如提高物資調配效率、縮短回應時間和避免溝通延誤等。然而，研究也發現“推送型”支援在實際應用中面臨諸多挑戰，包括物流協調不足、需求匹配偏差、資訊化系統局限性以及主體職責劃分不明等問題。針對這些問題，文章提出了優化多主體協調機制、強化需求評估能力、完善資訊化管理工具以及調整支援方式等改進策略，以期為未來災害應急管理提供借鑒。

關鍵詞：“推送型”支援；物資分配；災害回應；應急管理；日本

一、引言

近年來，隨着自然災害頻發，應急物資保障體系逐漸成為全球關注的焦點。在應對突發災害事件中，高效的物資供應與分配不僅能直接影響救援工作的成效，還對受災地區的復原能力和社會穩定起到關鍵作用。日本作為世界上自然災害最為頻繁的國家之一，在長期實踐中發展出一套多層次協同治理的應急物資保障體系，其在物資調配效率、資源調度靈活性以及政府與企業、社區協作的機制建設方面積累了豐富的經驗。

“推送型”物資支援策略是日本應急管理體系的一項核心內容，它通過預先估計災害需求，在災害發生初期迅速將物資直接輸送至受災地區，無需等待具體的需求請求。這一模式在 2016 年的熊本地震災害中得到有效應用，確保了救援

^① 作者簡介：暴圖亞，文學博士，寧波財經學院人文學院講師。

文系國家民委“一帶一路”國別和區域研究中心“日本應急管理研究中心”2024 年度課題“日本應急物資保障體系的多層次協同機制研究”（項目編號：2024RBYJGL-4）的研究成果。

物資能夠快速到達最需要的地方，避免了因溝通延誤而導致的援助遲滯。然而，隨着災害形態的多樣化和複雜化，“推送型”支援策略在資源分配的精準性、動態調度的靈活性等方面也面臨諸多挑戰。

二、日本應急物資支援體系

(一)概述

日本是一個自然災害頻發的國家，因此其防災減災體制在全球範圍內被認為高度成熟化和系統化。日本的防災減災體系結合了政府、地方自治體、企業、社區和民間組織的多方參與，通過多層次的協同機制，確保災害發生時的迅速回應和高效處理。

內閣府在防災方面設有防災特命大臣，以統一各行政部門的施策。在防災特命大臣的領導下，為了從政府整體的角度確保相關行政機關之間的協作，內閣府政策統括官（防災擔當）負責制定防災的基本政策、策劃應對大規模災害的對策，以及進行綜合協調。防災擔當的組織裏包括一名審議官及10名參事官（總括擔當、災害緊急事態對處擔當、地方・訓練擔當、調查・企劃擔當、防災計畫擔當、普及啟發・連攜擔當、防災數位化・物資支援擔當、避難生活擔當、受災者生活再建擔當、復舊・復興擔當）。並設有中央防災會議，成員由內閣總理大臣以及各府省局長組成^①。

在日本的防災應急管理體系中，中央政府是災害應急工作的核心指揮機關，負責整體的政策指導、資源協調和指揮調度。內閣府設有“防災特命大臣”，負責統籌全國的災害應急管理工作。防災特命大臣通過國家危機管理中心（NCMC）啟動應急回應，並協調各政府部門的應對措施。中央政府的主要職責包括制定《防災基本法》^②，設立應急預案，並提供必要的物資和資金支持。此外，中央政府還承擔着協調地方政府、企業以及社區的工作，確保各方資源在災害發生時能夠迅速彙聚，達到高效應對的效果。

① 日本內閣府防災情報：<https://www.bousai.go.jp/taisaku/soshiki2/soshiki2.html>。

② 《災害對策基本法》（日語：災害対策基本法，簡稱“災害基本法”）是日本為了應對各種自然災害和突發事件而制定的一部基礎性法律。它為日本的災害預防、應急響應、災後恢復等方面提供了法律框架和指導原則，是日本災害管理體系的核心法律之一。自1961年制定以來，經歷了多次修訂，隨著自然災害頻發、社會經濟發展及技術革新，逐步完善了災害應急管理體系。法律的核心目標是通過明確政府和社會各界在災害管理中的職責，提升應急響應的效率和災後恢復的能力。

地方政府是災害應急管理體系中的重要執行主體，負責具體實施中央政府的應急指令和災後救援工作。在災害發生後，地方政府迅速啟動應急回應，評估災情，並組織開展現場救援和物資分發。地方政府通過預設的應急預案，直接調配災區的應急物資，並協調市町村政府的救援行動。特別是在“推送型支援”策略下，地方政府根據災害預估需求，無需等待具體請求，即主動將物資送達受災地區^①。這一策略的實施顯著提高了物資分配的效率，避免了因溝通延誤而導致的援助遲滯。

市町村政府在日本的防災減災體系中起着至關重要的作用，是災後應急管理的最基層單位。市町村政府直接面對災區民眾，負責災害發生後的初期回應與救援工作。災後，市町村政府通過設立避難所、進行物資分發、組織受災居民疏散等措施，確保災區群眾的基本生活需求能夠得到及時滿足。同時，市町村政府與當地社區和志願者緊密合作，迅速動員社會資源開展救援工作。此外，市町村政府還通過向中央和地方政府回饋受災情況，協助上級政府精準調配物資和支援^②。

在日本，企業在災害應急管理中的角色不可或缺。企業主要通過提供物流、運輸、物資供應等支持，在災後救援中發揮着重要作用。2021年4月1日，內閣府分別與アートコーポレーション株式會社、株式會社サカイ引越センター、株式會社引越社、佐川急便株式會社等4家民間運輸企業簽訂了《災害應急對策協議》，明確了在緊急情況下企業迅速提供如簡易床和避難所設備等物資的責任和義務^③。

《協議》中明確指出了企業的業務內容，在避難所內紙板床的組裝任務（圖1）是：在受災地區的避難所中，當國家提供的紙板床等設施的安裝體系難以確保

① 宇田川真之．大規模災害時の自治體における救援物資業務対応について [J]．大規模災害時の応援・受援（人的・物的支援）編，17-24。“推送型支援”是指在災害發生初期，中央政府在沒有等待地方政府具體請求的情況下，根據災後預判的需求，主動迅速採購並運輸必要的物資，尤其是針對避難所內避難者的支援。這一策略的核心目的是應對災害初期受災地方自治體信息掌握不及時、民間供應能力下降等問題，確保災區能夠盡快得到緊急所需的物資供應，避免因溝通延誤而導致救援遲緩。在應對大規模災害時，國家已經針對如南海海槽地震等重大災害，制定了具體的應急響應計劃。在這些計劃中，預計市民生命維持所需的救援物資，將由中央政府通過推送型方式，直接提供給受災自治體，而不等待具體的請求。國家的基本職責是採購物資，並將其運輸到設立在受災都道府縣的廣域物資運輸中心，之後物資的分發和運輸到各個物資儲備點以及避難所，原則上由地方自治體負責操作和管理。

② 國土交通省、國土交通政策研究所．支援物資供給の手引き - III . 支援物資業務編，2013:15-24.

③ 內閣府防災文件．官民の連携を強化し災害対応をより適切かつ迅速に～内閣府と民間企業4社との災害急応対策に関する協定の締結について～，2021年4月1日。

時，各相關公司在接到內閣府的請求後，將迅速支持和實施組裝工作。此外，不同種類的紙板床也被設想用於組裝任務，以適應避難所的多種需求。利用自有物資的應急簡易型床鋪供應任務（圖2）是：在發生大規模災害時，僅依賴紙板床製造商的供應可能無法滿足受災地區對紙板床的需求。為應對此種情況，各公司在接到內閣府的請求後，將迅速利用其自有的資源提供應急簡易型床鋪，以滿足災區的緊急需求。此方案確保在供應緊張的情況下，各公司能夠有效利用現有資源，快速組裝和供應簡易床鋪，為受災群眾提供必要的休息設施。

< 實際に避難所に設置された段ボールベッド >

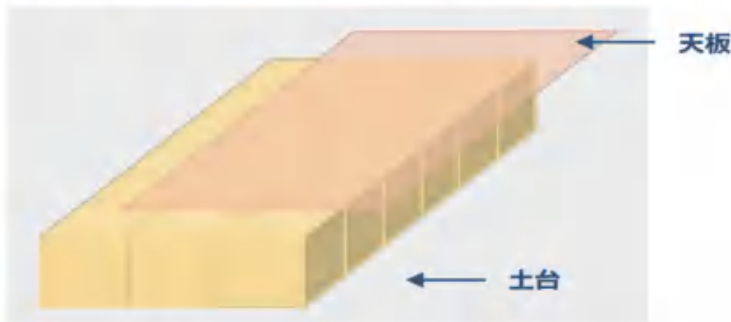


< 組立て業務が想定される各種段ボールベッドの例 >



圖1 避難所内紙板床的組裝任務

< 本協定により供給が想定される緊急時簡易型ベッドのイメージ >



⇒ 各社所有資材を活用してベッド型に組立て

圖2 利用自有物資的應急簡易型床鋪供應任務

（二）“推送型”物資支援策略

“推送型”物資支援是一種在災害發生初期，根據災區預判的需求、未等待具體的請求情況下，由中央政府主動提供物資支持的策略。此策略的提出源於2011年東日本大震災的經驗教訓，當時部分地方自治體因行政功能受損，無法及時提出物資需求。基於此，2012年《災害對策基本法》修訂時明確了“推送型”支援的實施機制，強調了快速回應和提前部署的重要性。

日本國土交通省・國土交通政策研究所制定的《支援物資供應指南》概要篇中指出，東日本大震災的經驗教訓表明，在發生重大災害時，受災地方公共團體的功能可能嚴重受損，導致難以準確掌握受災地區的物資需求。此外，資訊通信網絡的中斷可能使得需求資訊無法傳達，若等待需求資訊的傳遞，將會延誤應對時機。因此，災害時將支援物資及時送達受災地的物資供給流程大致分為兩種情況：一是被要求立即供給（當需求資訊難以及時傳達時），這種情況下採取“推送型”物資供給；二是能夠掌握需求資訊的情況下，按照需求供給的“拉取型”物資供給。在此，“推送型”應在特別強調的情況下實施，例如當災區的物資供給短缺且儲備極度不足的情形。此時需靈活地進行支援，考慮物資到達的可行性、現場需求資訊的有效性以及配送狀況。此外，“拉取型”支援則應在能夠獲得準確需求資訊時實施^①。

“推送型”與“拉取型”的物資供給對比如下：

分類	推送型	拉取型
定義	在無法充分獲取需求資訊的受災地，根據需求預測緊急供應物資的供給方式。	在能夠充分獲取需求資訊的受災地，依據需求資訊提供物資支援的常規供給方式。
業務概要	在災害發生後，若受災地的物資需求請求和需求資訊無法及時傳達的情況下，推測該地基本的受災情況和實際需求，迅速運送預估所需的支援物資。基於可能獲得的人員及需求資訊，將物資送往災區指定場所並分發。	在收到來自受災地的物資需求請求和需求資訊的情況下，準確把握物資內容、引渡對象及引渡地點等資訊，並根據這些資訊確保物資供給。

《支援物資供應指南》業務篇中指出，從以下七個方面詳細說明了“推送型”物資供給的操作流程。

1. 推送型支援物資供給的災前確認必要性

（1）出貨聯絡票與物資標籤的創建與確認。推送型支援是指在受災地物資

^① 日本國土交通省・國土交通政策研究所，《支援物資供應指南Ⅰ：整體概要篇 第三章第2節》，2013年9月：5。

明顯不足，但因受災地無法準確掌握需求和提出物資請求的情況下進行的物資運輸。由於無法與受災地取得聯繫，受災地無法事先瞭解所接收物資的具體內容及到達時間。為確保推送型物資供給的有效性，需儘量向初次運輸的接收點提供物資內容的基本資訊。此外，利用預先創建的出貨聯絡票和物資標籤，並與接收方就推送型支援的流程進行相互確認，可使受災地在接收物資時的操作更加便利。

(2) 預設物流據點等資訊的災前溝通。在推送型支援物資供給中，除了需求資訊外，還需要事先確定物資的供給地點（如避難所和集積所）及相關設施的物流路徑資訊。然而，在實際災害發生時，受災地可能無法獲取這些資訊。因此，有必要在災前準備物資據點和避難所的位置、設施容量、預計受災者人數及所需物資的種類和數量等詳細資訊，並將其傳達給都道府縣和物資供應方，以確保推送型支援的順利進行^①。

2. 物資提供方的操作流程（都道府縣的物資調整負責人）

(1) “推送型”支援物資供給的實施判斷。在決定是否實施“推送型”支援物資供給時，需由災害對策本部進行綜合評估。“推送型”支援物資供給在一定程度上可能導致受災地物資過剩，因此需要密切關注配送狀況，並儘快轉為“拉取型”支援模式。如果能夠與受災地建立聯繫，應儘快切換為按需供給的“拉取型”支援方式，以提高物資供給的精確性和效率。

(2) 必要物資的數量計算與物資調配。在災前需核實受災時所需物資的種類和數量，並結合庫存資訊決定具體的出貨物資內容。對於大規模地震等災害，可能需要從中央政府或知事會獲得進一步的“推送型”支援指令，並與其他物資供應方共用相關資訊。此外，應提前與物資接收方進行溝通，若確認與受災地建立了聯繫，應根據其具體需求調整供給方式，轉為“拉取型”支援模式。

(3)（有庫存時）運輸安排與出貨指示。當物資儲備充足時，應根據需求填寫請求/發注單，內容包括出貨日期、物資種類及數量、物資提供者和接收方的聯繫方式及地址、運輸車輛的調配安排等關鍵資訊。此外，需確保接收方的設施能夠適配運輸車輛的規格，如大型車輛的停靠條件等，並提前確認運輸路徑和載貨條件。運輸安排完成後，需將所有資訊記錄在系統中以便追蹤。

^① 日本國土交通省・國土交通政策研究所，《支援物資供應指南 II・支援物資業務篇 第八章第1節》，2013年9月：45。

(4) (外部調配時) 物資調配的請求。在庫存不足、需要外部調配的情況下，需由物資請求和調配負責人聯繫外部供應方，傳達具體的物資需求種類、數量及送達地點，以確保補充物資的及時到位^①。

3. 物資提供方的操作流程 (都道府縣的車輛調度負責人)

(1) 物資數量的確認與運輸調度單的填寫與錄入。車輛調度負責人根據物資調整負責人和需求方提供的請求/發注單，與運輸方協調，完成運輸調度單的製作。在運輸調度單完成後，通過傳真等方式發送給運輸方，並確認單據內容的準確性。同時，製作運輸調度單時，應事先與集積所管理負責人確認物資的數量及裝載情況，以確保後續與運輸方的對接順暢。最後，需確認運輸承運方的名稱、聯繫方式以及車輛編號，並記錄相關資訊。在調度安排過程中，即使尚未確定車輛編號，也可通過委託管理編號等方式進行標記，以確保操作的連續性和追溯性。

(2) 運輸調度單的發送。運輸調度單完成填寫和錄入後，通過傳真等方式發送給集積所管理負責人和運輸方，並依此安排出貨準備和物資集貨工作。如果需求/調配負責人發起車輛調度請求，應將運輸調度單同時發送給調配負責人和運輸方，以確保資訊的一致性和協調性^②。

4. 物資提供方的操作流程 (都道府縣的需求與調達負責人)

(1) 從企業調配物資。在通過企業調配物資的情況下，需求與調配負責人需首先確認企業是否能夠提供所需物資。具體包括接受調配請求後，核實企業的供貨申請及供貨能力，通過電話或傳真等方式完成物資的調配。調配過程中，應準確記錄調配需求，包括物資種類、數量、供貨方資訊以及接收方資訊等。在運輸環節，需確保物資運輸工具的匹配性，並將最終確認的需求資訊發送給物資提供方，以完成出貨安排。此外，針對涉及多個供貨方或複雜調配情況，應協調所有環節以確保調配流程的高效性和協調性。

(2) 通過國家調配物資。在通過國家調配物資的情況下，需求與調配負責人需向國家相關機構 (如災害對策本部和物資相關省廳) 提出明確的物資需求。此過程包括確認物資庫存與供應能力，向國家提交具體的調配請求，並依據國家指

^① 日本國土交通省・國土交通政策研究所，《支援物資供應指南 II・支援物資業務篇 第八章第1節》，2013年9月：45-46。

^② 日本國土交通省・國土交通政策研究所，《支援物資供應指南 II・支援物資業務篇 第八章第1節》，2013年9月：47。

令開展物資調配工作。國家相關部門在調配完成後，需對結果進行回饋，以確保調配工作的透明性和及時性。通過國家層面的調配方式，可更有效地整合資源應對重大災害的需求，特別是在地方自治體資源不足的情況下發揮重要作用^①。

5. 物資提供方的操作流程（都道府縣的集積所管理負責人）

（1）**物資集散中心的入庫與保管操作。**在此過程中，主要流程包括出貨單的確認、物資接收及入庫準備。首先，物資集散中心管理負責人需通過傳真或其他方式接收並核實出貨單的內容，同時確認保管空間的分配以及相關操作人員的安排。在物資到達後，根據出貨單確認到達車輛的資訊，優先處理易腐物資，並合理安排不急需物資的卸貨順序，確保物資的有序卸貨和簽收。此外，完成物資的檢驗和入庫，記錄相關資訊，並定期將入庫狀態回饋給物資調整負責人。

（2）**庫存物資的出庫與運輸操作。**在此過程中，需準確填寫出庫單並準備物資標籤。物資集散中心管理負責人需根據運輸委託單核對出庫物資的品類、數量及保質期等關鍵資訊，以確保物資分發的精確性。在物資出庫過程中，應嚴格按照既定的出庫計畫，確保物資的打包與標籤粘貼工作符合標準要求。尤其是在多批次運輸的情況下，應分批次完成出庫單的製作與簽署，明確每批次的具體資訊，以保障運輸流程的高效、有序執行。

（3）**庫存管理與狀態更新。**在庫存管理方面，物資集散中心需根據分類表對物資進行科學的分類記錄，明確每種物資的庫存數量及相關狀態。通過表單或管理軟體定期更新庫存資訊，確保庫存數據的即時性和準確性。此外，物資集散中心的運作應注重空間的合理利用，包括保管空間、裝卸空間和臨時轉運空間的配置，同時建議在運作中引入物流專家的協助，以進一步提高庫存管理和物資流轉的效率^②。

6. 物資接收方的操作流程（市町村的物資集散中心管理負責人）

（1）**物資進入集散中心後的入庫和保管管理。**物資進入集散中心後，需要完成一系列的入庫和保管管理操作。在物資到達前，相關負責人員需通過傳真等方式接收出庫單，核對相關資訊後安排保管空間，並部署必要的工作人員。物資到

^① 日本國土交通省・國土交通政策研究所．《支援物資供應指南 II．支援物資業務篇 第八章第1節》，2013年9月：48-49。

^② 日本國土交通省・國土交通政策研究所．《支援物資供應指南 II．支援物資業務篇 第八章第1節》，2013年9月：50-53。

達後，應依據出庫單核對內容，優先處理生鮮物資或急需物資的卸貨工作，同時將相關單據轉交給運輸方。隨後，物資將經過嚴格的檢品和入庫操作，確保物資品質及資訊記錄的準確性，為後續分配做好準備。

（2）接收到的物資向避難所或其他地點的轉移操作。對於接收到的物資向避難所或其他地點轉移的操作，需明確物資需求，並根據運輸調度單編制出貨單，記錄總重量、物資名稱和保存期限等必要資訊，尤其要優先處理高時效性的物資。在物資出貨時，需為每一批物資附加標籤以便後續管理，並在核對車牌號和預計到達日期後，由駕駛員簽收相關單據，確保物資順利完成出庫操作。同時，所有出貨資訊需及時回饋給物資調配負責人以確保後續跟蹤工作的順利進行。

（3）集散中心的庫存管理。庫存管理是集散中心日常運行的重要組成部分，需要以出貨單為依據，詳細記錄入庫和出庫數量，並定期更新庫存管理表。通過採用清晰分類的物資清單，可以顯著提高庫存管理的效率。此外，為確保物資存儲和調配的順暢運行，管理人員應合理規劃存儲空間，並與物流相關單位保持密切聯繫，充分發揮物資集散中心在應急物資供應鏈中的重要作用。

7. 物資接收方的操作流程（避難所物資負責人）

避難所物資接收和管理過程中，首先需要明確需求，包括通過需求調查單記錄避難者每日所需食物和特殊人群的需求，如嬰幼兒、高齡者及有食物過敏或慢性疾病的個體，確保提供合適的物資。物資的入庫流程要求通過傳真等方式提前確認出貨單內容，並為入庫安排空間和人員。物資到達後，優先處理急需物資，完成卸貨工作，並對物資進行檢驗後入庫，同時妥善處理相關檔，確保資訊流通和存檔。該流程通過系統性操作提高了物資管理效率，並為災害應急管理提供了科學依據^①。

三、熊本地震中的“推送型”物資支援、存在問題及應對策略

2016年4月14日以來，以熊本縣為中心的地區發生了熊本地震。此次地震的震級為7級，造成了嚴重的房屋倒塌和道路網路的中斷。據報告，最多時有183,882人撤離至885個避難所。此外，由於部分災民選擇在車內避難或前往非指定避難

^① 日本國土交通省・國土交通政策研究所．《支援物資供應指南 II．支援物資業務篇 第八章第1節》，2013年9月：54-57。

所，政府難以全面掌握避難者的實際情況，因此推測實際避難人數可能遠超統計數據^①。地震還引發了滑坡、斷水、停電等次生災害，使救援工作面臨諸多挑戰。由於受災範圍廣泛，交通不暢，導致傳統的需求導向型物資支援難以迅速滿足災區緊急需求，日本全面採用了“推送型”物資支援策略。

在熊本地震發生後的4月16日夜間，日本內閣將來自不同部門的救援力量整合，統一採用“推送型”物資支援策略。內閣府負責將食品物資的訂單發送給農林水產省，其餘物資則由經濟產業省負責下單。這兩個部門隨後向製造商訂購所需的救援物資。為了將物資運輸到指定的物流中心，使用了製造商自行調配的運輸車輛，以及國土交通省通過全日本卡車協會協調的運輸車輛。這些車輛由指定的運輸公司進行具體的派遣和運送工作。“推送型”支援從4月17日正式實施，持續到4月23日，隨後轉為需求導向的“拉取型”支援。從4月28日起，引入基於iPad的物資訂單系統，以進一步提升物資分配的效率。國家層面的緊急物資支援於5月13日結束，之後的支援工作由熊本縣接手並持續實施^②。

熊本地震中“推送型”物資支援的主要物資種類及其數量，包括食品、生活用品和應急物資等多個類別，詳見下列表格：

類別	物資名稱	數量	
食品類	麵包、蛋糕、漢堡	約1,250萬份	
	杯麵	約360萬份	
	即食食品	約3,300萬份	
	嬰兒食品	約1,700萬份	
	護理食品	約1,700萬份	
	罐頭	約340萬份	
	營養補助食品	約1,300萬份	
	餅乾	約90萬份	
	大米	約1,250噸	
	清潔用洗滌劑（包括洗滌劑等）	約20,400噸	
	奶粉（包括奶粉專用奶粉）	約2,100噸（總量計約3,300噸）	
	衛生用品類	內衣、襪子	約200萬件
	口香糖	約220萬包	
洗手液	約1,300萬瓶		
消毒液	約3,300萬瓶		
濕紙巾	約1,600萬包		
身體露（沐浴露）	約60萬件		
化妝水等	約20萬件		
應急物資類	煤氣灶	約20萬台	
	煤氣爐	約34萬個	
	藍色防水布（防水布）	約34萬張	
	土壤袋	約1,700噸	
	臨時廁所（包括便桶）	約200萬個	
	臨時廁所	約1,700個	
和服專用臨時廁所	約1,700件		
臨時	約570個		

圖3 “推送型”支援物資明細單^③

① 西脇文哉、畑山滿則、伊藤秀行．熊本地震における緊急支援物資の計畫と実態に関する考察 [J]．第 55 回土木計畫學研究発表會・講演集，2017，27 (05) :1-10。

② 內閣府：平成 28 年（2016 年）熊本県熊本地方を震源とする地震非常災害対策本部會議，<https://www.bousai.go.jp/updates/h280414jishin/h28kumamoto/taisakukaigi.html>。

③ 須藤明裕．地方公共團體の危機管理に関する研究會資料：國による物資支援，平成 29 (2017) 年：23。

地方政府方面，根據九州和山口地區9縣的《災害時期互相援助協議》以及關西廣域聯盟和九州地方知事會之間的災害時期相互援助協議，熊本縣向九州各縣及山口縣，以及關西廣域聯盟提出了物資需求，並得到了支援。指定城市市長會和全國市長會也積極參與物資提供的協調，根據受災市町村的具體需求進行物資供應。此外，在熊本縣內部，受災較輕的自治體也向受災較重的地區提供了物資。福岡市採取了“自我完成型支援”的方式，通過福岡縣卡車協會等運輸組織，直接將物資配送到避難所，而無需經過受災市町村的物流中轉站。這種模式在減輕受災自治體負擔的同時，提高了物資配送到災民手中的效率^①。

此外，與熊本縣及縣內各市町村簽訂了合作協議的大型零售企業、食品和生活用品製造商，也提供了物資。個人提供的物資主要分為三類：一是通過配送方式送至市町村的物資集散點或政府辦公地點，或者由個人直接送達；二是通過亞馬遜日本的“願望清單”進行捐贈；三是由福岡縣、福岡市、堺市等縣外自治體號召居民捐贈並集中送達物資。

在熊本地震中，“推送型”物資支援策略在災後初期發揮了重要作用，但其實施過程中暴露出一系列問題，不僅影響了物資供應的效率，也對災區管理帶來了諸多挑戰。

1. 物流環節的協調困難。物資供應和分配涉及國家、省級政府、地方自治體以及民間企業等多個主體，但缺乏有效的協調機制導致運輸和分發環節出現混亂。在部分災區，由於未建立清晰的物資接收和分發責任劃分，物資滯留在樞紐站點未能及時送達避難所。此外，各方在物資運輸優先順序安排上存在分歧，導致必要物資（如飲用水和食品）分發延誤，而次要物資卻被優先配送。

2. 物資分配的需求匹配問題。由於災區需求資訊回饋不足，物資種類和數量與實際需求存在偏差。一方面，大量不符合需求的物資（如過期食品、不適用的用品）被送到災區，增加了避難所的存儲和管理負擔；另一方面，一些急需物資（如特殊人群需要的食品和藥品）因供應不足未能及時到達受災者手中。這種供需錯配直接影響了支援效率和效果。

3. 資訊系統應用的局限性。雖然在地震救援中引入了資訊化管理手段（如

^① 小野哲司，機動力のある被災地支援活動の構築に向けて：福岡市「自己完結型支援物資配送」の取り組み [J]。月刊自治研 / 自治研中央推進委員會編，2016, 58 (686): 31-36。

iPad物資管理系統），但因系統上線時間較晚、功能設計不符合基層需求以及操作人員缺乏培訓，部分地區未能充分利用該系統，而是依賴傳統的電話、傳真等方式溝通。這不僅增加了資訊傳遞的難度，也造成了資訊流轉的延誤。

4. 物資管理的混亂。隨着災區物資需求逐步滿足，地方公共團體的物資拠點和避難所因物資過剩而出現管理上的混亂。接受其他地方公共團體、民間企業及個人捐贈的物資時，因分類和管理能力不足，災區物資的分配和使用效率受到影響。

針對上述問題，應採取以下改進策略：

1. 建立高效的多主體協調機制。在國家、省、市三級政府之間建立明確的物資分配職責劃分和溝通機制，設立專門的物資協調部門，統籌規劃物資分配流程，並對優先物資進行精準配送。同時，引入民間物流企業的專業經驗以提高物流效率。

2. 強化需求評估和匹配能力。在災前建立避難所需求資料庫，並通過災後即時更新，實現對受災者需求的精準評估。在物資調配過程中，引入基於大數據分析的分發系統，確保物資種類與數量與需求相匹配。

3. 優化資訊化管理工具。進一步完善物資管理資訊系統，簡化操作流程，並在災前對各級操作人員進行專業培訓。同時，將資訊化管理與傳統方法結合，提升災後資訊傳遞的及時性和準確性。

4. 靈活調整支援方式。根據物流、交通恢復狀況及災區實際需求，及時調整支援模式。當災區能夠明確掌握需求時，應將推送型支援切換為拉取型支援，以減少物資浪費與管理負擔。在超市等零售功能恢復後，通過本地採購滿足需求，進一步提高物資供應的靈活性和針對性。

5. 規範民間支援行為。為避免因個人或企業的支援導致災區物流混亂，應由國家或都道府縣作為統一協調窗口，充分利用運輸與配送系統，並明確各支援主體職責與規則。民間企業應以自主運輸為原則，居民則可通過捐款等方式間接參與支援。

通過上述改進措施，“推送型”物資支援模式在未來災害救援中將更高效、更有序地發揮作用，切實保障受災者的基本生活需求。

参考文献

- [1]内閣府非常災害対策本部：熊本県熊本地方を震源とする地震に係る被害状況等について。
- [2]総務省消防庁：緊急物資等の備蓄・調達に係る基本的な考え方,2006:1-20。
- [3]内閣府：平成28年(2016年)熊本県熊本地方を震源とする地震非常災害対策本部會議,2016。
- [4]山本慎二.熊本地震の災害支援物資対策と今後の課題について[J].運輸政策研究,2016,19(03):23-28。
- [5]須藤明裕.地方公共団体の危機管理に関する研究會資料:國による物資支援,平成29(2017)年:1-32。
- [6]小野哲司.機動力のある被災地支援活動の構築に向けて:福岡市「自己完結型支援物資配送」の取り組み[J].月刊自治研/自治研中央推進委員會編,2016,58(686):31-36。
- [7]前田庫利,西一彦等.平成28年熊本地震の被災状況を踏まえた今後の課題[J].JICE REPORT:35-43。
- [8]内閣府・防災情報ページ：災害時の物資支援（プッシュ型支援）について。
- [9]読売新聞：災害時「プッシュ型支援」の備蓄拠点、6か所新設へ…全国に分散させ輸送スピードをアップ,2024年9月17日。

數字經濟背景下中國人力資源管理研究的可視化計量分析 ——基於CiteSpace的知識圖譜分析

Visual Bibliometric Analysis of Human Resource Management Research in China in the
Digital-Economy Era
— A CiteSpace-Based Knowledge-Mapping Study

王化^①，王嘉，肖剛，竹霞穎

Wang Hua, Wang Jia, Xiao Gang, Zhu Xiaying

摘要：為系統梳理數字經濟語境下我國人力資源管理（HRM）研究的演進脈絡，本文以CNKI數據庫2000—2024年收錄的CSSCI論文為樣本，借助CiteSpace對歷年發文量、作者與機構合作網絡、高頻關鍵詞及突現詞進行可視化計量。結果表明：（1）21世紀初HRM研究快速升溫，2008年後受《勞動合同法》實施與金融危機影響進入波動下降期；（2）學者與機構合作網絡密度低，跨學科、產學研融合空間廣闊；（3）研究主題向“人力資源管理—人力資本—企業人力資源管理”聚焦，數智化議題佔比持續上升；（4）“共享經濟”“類親情交換”等突現詞顯示人力資源管理正向平台化、靈活化與情感化方向拓展。基於此，本文提出未來研究應重點關注的三個方向。

關鍵詞：數字經濟；人力資源管理；CiteSpace

Abstract: This study systematically traces the evolution of human resource management (HRM) research in China within the context of the digital economy. It analyzes CSSCI-indexed articles published between 2000 and 2024 in the CNKI database and visualizes them with CiteSpace. The bibliometric maps cover annual publication volume, author-institution collaboration networks, high-frequency keywords, and keyword bursts. The results reveal that: (1) HRM studies surged in the

^① 王化：雲南省林業調查規劃院人力資源管理師；王嘉：西南林業大學林學院碩士研究生；肖剛：雲南省林業調查規劃院人力資源管理師；竹霞穎（通訊作者）：雲南省林業調查規劃院館員。

early 21st century but entered a volatile downturn after 2008, affected by the enactment of the Labor Contract Law and the global financial crisis; (2) collaboration density among scholars and institutions remains low, indicating ample room for interdisciplinary and industry-academia integration; (3) research themes have increasingly converged on the triad of “HRM—human capital—corporate HRM,” with a growing share devoted to digital-intelligent topics; and (4) burst terms such as “sharing economy” and “quasi-familial reciprocity” suggest that HRM is expanding toward platformization, flexibility, and emotionalization. Accordingly, future research should focus on three directions.

Keywords: digital economy; human resource management; CiteSpace

一、引言

人力資源管理是指在經濟學與人本思想指導下，通過招聘、甄選、培訓、報酬等管理形式對企業內外相關人力資源進行有效運用，以滿足企業當前及未來發展需要，保證企業目標實現與成員發展最大化等一系列活動的總稱[1]。這一重要學科在歷史的長河中經歷了從雛形到相對成熟的成長階段，其發展不僅受到國家政策、外部市場、企業自身等因素的影響，還與各時期社會和經濟環境的變化緊密相連[2]。早期的人力資源管理主要集中在勞動力的招聘、雇傭和解雇等基本事務上。隨著時代的發展，企業規模逐漸擴大，人力資源管理開始關注員工的培訓、激勵和福利等方面，以提高員工的生產力和滿意度，實現企業的長期戰略目標[3]。進入21世紀後，尤其是在數字經濟快速發展的背景下，企業在提高人力資源管理效率的同時，開始大量採用數字化手段，如數字化招聘、在線培訓、數字績效管理等，以進一步提升人力資源管理水平，推動企業的經濟發展[4]。在現代經濟尤其是數字經濟的發展進程中，人力資源管理起到了關鍵性作用。重視並掌握人力資源管理與數字經濟發展的關係，平衡技術與管理要素之間的關係，對於企業應對經濟全球化和國際市場的激烈競爭具有重要意義[5]。文獻計量法是一種用於處理大量參考文獻並提取可量化數據的準確且客觀的方法，利用其通過統計和數學分析可以更全面地瞭解某一學科的發展[6]。Citespace作為文獻計量分析中的一種常用工具，可以探索各研究領域相關出版物之間的潛在網絡關係，並預測各研究領域的新趨勢。本文利用CiteSpace軟件，以2000-2024年相關文獻為數

據來源，通過可視化分析，形象地展示數字經濟背景下企業人力資源管理領域的研究態勢及現階段的熱點前沿，旨在為後續更深入、更廣泛的研究提供參考。

二、材料與方法

（一）數據來源

利用中國知網（CNKI）數據庫作為文獻數據來源。為更精確、更全面地獲取研究數據，選取“人力資源管理”為主題和主題詞的CSSCI收錄論文，在數據庫中進行高級檢索，檢索時間跨度為2000-2024年，共獲得檢索結果1110條。後使用文獻計量軟件CiteSpace對所檢索獲得文獻分別從歷年發文量、作者合作、機構合作、高頻關鍵詞等方面進行可視化分析。

（二）研究方法

利用CiteSpace軟件對導入的數據進行分析，每1年作為一個時間切片。知識網絡圖譜中節點類型包括了發文作者、研究機構和關鍵詞，作者及研究機構共現知識圖譜中節點和文字的大小對映了出版文章數量的多少，節點顏色代表出版年份，節點間的連接線代表機構或作者間的合作關係，而線的顏色則表示了首次合作出現的時間[6]。此外，通過對關鍵詞的共現網絡及聚類分析可獲得人力資源管理研究的熱點和前沿，關鍵詞的中心性對應該節點在知識網絡中的作用，具有較大中心性的節點更有可能成為網絡中的關鍵節點，並在圖譜中的節點環上加以紫色表示，此類節點對該研究領域具有關鍵性的影響[7]。

三、結果與分析

（一）年度發文量分析

21世紀以來，科技與經濟的飛速發展給人力資源管理的研究與實踐帶來了前所未有的機遇和挑戰。由圖1可知，進入新世紀後，人力資源管理領域的文章總體呈現先增加後下降的趨勢。在數字經濟背景下，這一變化趨勢尤其值得關注。2000-2008年期間，隨著信息技術的普及與企業對現代化管理方式的積極探索，人力資源管理領域的年度發文量逐年遞增，並在2008年達到峰值，共計127篇。然而，2008年後，研究熱度出現明顯下降趨勢，這主要與當年《勞動合同法》的實施及全球金融危機的爆發密切相關。《勞動合同法》涉及廣大勞動者的切身利

益，實施後導致企業人力資源政策發生了重大調整，激發了學界對勞動關係、用工成本及企業經營戰略的廣泛討論[8]。與此同時，2008年全球金融危機對經濟體造成巨大衝擊，迫使企業迅速調整人力資源管理策略，通過降低招聘成本、人力資本效益最大化、推行人力資源外包甚至裁員，以求降低運營成本、提高企業競爭力，渡過經濟難關[9]。隨著金融危機陰影的逐漸消退和《勞動合同法》所帶來的政策效應逐步穩定，我國人力資源管理領域逐漸從危機應對模式轉向戰略創新模式，尤其在數字經濟迅猛發展的背景下，這一轉型更加明顯。



圖1 2000-2024年人力資源管理研究領域年度發文量（篇）

（二）研究作者及機構分析

1. 研究作者分析

發文作者在各科研領域中起著主導作用，其圖譜的網絡密度是衡量該網絡中作者間的聯繫是否緊密的標準，若其值大於0.5，則表示作者間合作聯繫比較緊密，溝通較為頻繁[10]。根據CiteSpace的統計結果，發文數量排名前10位的作者如表1所示。趙曙明是最具影響力的研究者，其發文時間也較其他研究者更早，顯示其在人力資源管理研究領域佔有先鋒地位。主要作者發文量及合作網絡如圖2所示，圖譜中節點代表了人力資源管理研究領域活躍度較高且形成合作網絡的49位作者。進入21世紀以來，以人力資源管理為題目關鍵詞的發文作者共578位，而圖譜中顯現的49位作者間合作網絡密度僅有0.0001。由此表明我國人力資源管理研究者彼此之間的合作關係較弱，學者應大力加強相互之間的合作交流與思想匯聚，促進形成較廣的合作網絡，以推動人力資源管理研究領域的深層次發展。

活躍度較高且形成合作網絡的38家機構。進入21世紀以來，人力資源管理研究領域的發文機構共481家，而圖譜中38家機構間合作網絡密度僅有0.0009。這一現象反映出各機構之間的合作關係極弱，並沒有形成一個相對穩固而密集的合作網絡結構。這種狀況不利於推動人力資源管理研究領域的學術交流、知識共享和深度發展。

表2 發文量排名前10的研究機構

機構名稱	首次發文年份	發文量 / 篇
南京大學商學院	2001	43
中國人民大學勞動人事學院	2007	17
華南理工大學工商管理學院	2004	9
河海大學商學院	2007	7
西安交通大學管理學院	2007	7
浙江大學管理學院	2004	7
南京大學	2006	6
南開大學商學院	2007	6
中國人民大學	2000	6
中南大學商學院	2011	5



圖3 2000-2024年人力資源管理研究機構發文量及其合作關係分析

（三）研究熱點與趨勢分析

1. 關鍵詞共現分析

關鍵詞中心性是CiteSpace軟件衡量節點所代表關鍵詞重要性的指標[10]。圖譜中節點的中心性越高，其節點所代表關鍵詞在該領域的研究中地位就越重要[11]。圖4是由CiteSpace生成的關鍵詞共現圖譜。在圖4中，“人力資源管理”是最明顯的關鍵詞，其次是“人力資源”、“人力資本”和“企業”，這一現象表明進入21世紀後，我國學者對人力資源管理的研究重點集中於企業如何進行人力資源管理這一方面。利用Microsoft Excel 2019對研究關鍵詞出現頻率進行匯總，並將排名前10位的關鍵詞按頻次從高到低進行排序（表3）。由表3可以看出，“人力資源管理”是相關研究中出現頻率最高的關鍵詞，“人力資源”和“企業”是熱門關鍵詞，顯示了管理方式在人力資源管理研究中的重要性以及企業人力資源管理建設在人力資源管理關注度上的突出地位。“人力資源”是近年來在人力資源管理研究中出現較頻繁的關鍵詞，這反映人力資源在人力資源管理發展進程中擁有較高的關注度[12]。關鍵詞頻數與中心性一般呈正相關，但不表示頻數越大中心性就越強，每個關鍵詞的中心性指標存在差異，如“企業”和“中小企業”中心性較高，但其出現頻次排名稍後，這表明“企業人力資源管理”研究的成果集中在少數研究學者之中[13]。圖譜也反映出數字經濟視角逐步進入人力資源管理的理論探討中。“人工智能”“知識經濟”“知識管理”“創新”等關鍵詞逐漸成為研究熱點，這與數字經濟迅速發展背景下，企業對數字化轉型和創新管理的迫切需求密切相關。其中，“人工智能”在人力資源管理中的應用日益增多，包括智能招聘、智慧培訓及人力資源大數據分析等。“知識管理”和“創新”則反映企業面對數字經濟帶來的競爭壓力，亟需構建高效的知識共享和創新激勵機制。此外，“企業績效”和“組織績效”等詞彙在圖譜中有明顯呈現，表明企業在數字經濟時代更關注如何通過高效的人力資源管理提升整體績效。



圖4 關鍵詞共現圖譜

表3 人力資源管理研究中關鍵詞出現頻率

關鍵詞	頻數	中心性	起始年份
人力資源管理	819	1.22	2000
人力資源	90	0.74	2000
圖書館	35	0.06	2003
企業	23	0.11	2001
中小企業	21	0.12	2002
對策	19	0.08	2003
人事管理	15	0.06	2001
民營企業	11	0.04	2005
管理	11	0.2	2000
以人為本	11	0.01	2007

2. 熱點研究主題分析

關鍵詞聚類 (圖5) 的Q值為0.789 (大於0.5), S值為0.995 (大於0.7), 說明該聚類結構是顯著的, 並且具有較高的可信度[11]。從關鍵詞聚類圖來看, 人力資源管理主要有以下的熱點主題。

(1) 人力資源管理: 人力資源管理的發展經歷了從人事管理到人力資源管理, 再到戰略性人力資源管理的階段, 20世紀90年代末到21世紀初, 由於外部環境的動態變化, 企業面臨的競爭越發激烈, 人力資源管理的變革也迫在眉睫, 如何在國際化、市場化、專業化的變革中得到發展, 成為企業家和學者們思考的問題[14]。在這一階段, 企業越發重視人力資源管理部門職能的發揮, 企業人力資

源管理和開發的水平有了顯著提升，人力資源管理從事務性向戰略性轉變，為企業贏得市場競爭提供獨特優勢，同時如何在數字經濟背景下，透過智能化手段優化人力資源配置，推動企業發展，成為學界與業界共同關注的重點議題。

(2) 企業利益與人文關懷：在工業經濟時代背景下，中國的人事管理採用的主要研究理論範式為科層化範式，該範式下的人力資源運作架構呈“金字塔式”，也就是說，嚴格規定員工的工作職責，並由上級監督員工完成工作任務，對員工實行嚴格的獎懲制度，因此，企業更關注員工的任務績效，工資以績效工資為主[15]。在後工業經濟和市場經濟深化的背景下，數字經濟催生了更加靈活的工作方式和多元的價值觀念，企業逐步將行為科學與現代管理理論融入人力資源管理，強調對員工的人文關懷、社會需求、歸屬需求與自我實現需求，通過數字化手段和平台提升員工體驗，間接推動組織績效和創新能力提升[16]。

(3) 數字轉型下的企業變革：數字技術的廣泛應用使組織內溝通實現低成本、零距離、無障礙，對傳統組織運行模式形成挑戰，推動企業結構從層級化轉向扁平化、去中心化[17]。共享經濟與平台經濟模式的興起改變了傳統僱傭關係，契約形式更加靈活，組織與員工間關係轉為協作與互惠的模式。透過數字平台，企業能更有效地激發員工創造價值的潛力，並構建更為靈活且具適應性的合作共生型勞動契約關係，進而全面釋放員工的創新動能與創造力[3]。

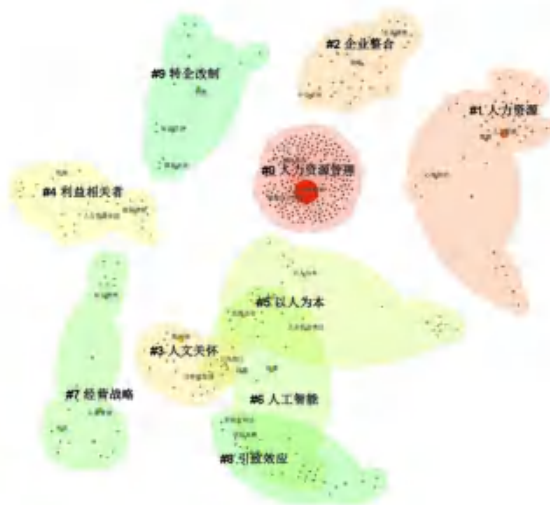


圖5 人力資源管理關鍵詞聚類分析

3. 研究前沿分析

CiteSpace軟件中關鍵詞的突現可反映出相關研究領域的新趨勢[18]。表4為CNKI數據庫中人力資源管理研究領域的關鍵詞突現分析。從表4關鍵詞的次第突現可以看出，我國人力資源管理的發展緊跟時代發展的大潮。21世紀初期，中國加入世界貿易組織（WTO），市場環境變得更加複雜，國際化、市場化、知識化趨勢明顯，與此同時，管理、戰略、人力資源價值和人才建設成為研究的核心。隨著數字經濟的興起與技術創新的加速，制度激勵、人力資源管理外包及創新成為研究熱點，企業開始採取更加靈活且高效的管理模式。2007年以來，全球化趨勢加深了企業間的競爭壓力，可持續發展成為人力資源管理的重要議題，企業對於創新績效的重視也持續增強。隨著數字經濟時代的真正到來，大數據技術的應用成為人力資源管理的新焦點，企業希望更精準地預測人才需求和員工績效，從而提升管理效率與決策的科學性。進入近年，共享經濟、新時代、人工智能、平台企業和類親情交換成為最新的研究焦點，凸顯了數字經濟下企業管理模式的新特點。人工智能的應用提升了招聘、培訓與績效管理的自動化水平；共享經濟與平台企業推動企業內部傳統階級模式向開放共享轉變，類親情交換則強調企業內部的情感聯結與人文關懷。在新的時代背景下，企業必須著眼於建立“開放、合作、信任、包容、共享”的新型企業文化，充分運用數字技術激發員工積極性與創造性，實現組織內部的數字化轉型，進一步提升企業的競爭力與創新能力。

表4 人力資源管理研究關鍵詞突現分析

關鍵詞	年度	強度	起始	結束	2000 - 2024
管理	2000	4.6	2000	2003	
戰略	2001	0.79	2001	2002	
人力資源價值	2002	1.2	2002	2003	
人才建設	2002	1.11	2002	2004	
制度激勵	2003	1.78	2003	2004	
人事管理	2001	1.85	2004	2006	
人力資源管理 外包	2004	1.01	2004	2006	
創新	2002	1.91	2006	2009	
可持續發展	2004	1.08	2007	2008	
全球化	2007	0.86	2007	2009	
人力資源管理 實踐	2008	1.75	2008	2010	

關鍵詞	年度	強度	起始	結束	2000 - 2024
人才培養	2009	0.97	2009	2011	
中小民營企業	2009	0.88	2009	2012	
創新績效	2012	1.15	2012	2014	
因子分析	2012	1.05	2012	2016	
人力資源管理 強度	2013	1.49	2013	2020	
企業發展	2014	1.01	2014	2022	
工作績效	2015	1.61	2015	2022	
amo 理論	2015	1.04	2015	2024	
大數據	2017	2.54	2017	2019	
人工智能	2018	2.42	2018	2022	
共享經濟	2018	1.31	2018	2019	
新時代	2018	1.31	2018	2019	
平台企業	2018	1.24	2018	2021	
類親情交換	2022	1.32	2022	2024	

四、結論

（一）從年度發文量的基本變化特徵來看，進入21世紀之後，我國人力資源管理領域的研究經歷了顯著且快速的增長。尤其以2008年元旦實施的《勞動合同法》和同年金融危機的爆發為重要分界點，推動了人力資源管理研究的蓬勃發展。相關法律法規的實施進一步推動了人力資源管理的法治化進程，取代了以往因人、因企業甚至因領導變動而異的隨意管理模式，逐步提升了我國企業管理的科學化與規範化水平；而金融危機則促使我國企業更加積極地融入全球管理實踐，推動了管理理念與國際通行規則的接軌。整體而言，人力資源管理逐步由早期的無序與動蕩，轉向當前階段相對穩定且內斂的發展狀態。

（二）從研究作者和研究機構來看，我國的人力資源管理研究群體已初具規模，但只有少數作者之間構成了合作關係，機構間的合作聯繫稍加緊密一些，但也還很缺乏。人力資源管理研究以高校為主導，這表明人力資源管理的研究在各大企業及其他體系內具有很大的發展潛力。未來亟需更多的企業實務專家、研究團隊和跨學科人才的加入，加強跨學科、跨機構、跨領域合作，進一步推動產學合作與跨領域協作，提升研究成果的實踐效用。

（三）從研究進展與熱點上看，企業人力資源管理成為較後期出現的關鍵詞，反映了企業人力資源在管理與發展上的相對滯後性。隨著經濟全球化和一體

化進程的加快，人才資源緊張和壓力進一步彰顯，成為嚴重制約我國經濟發展的重要“瓶頸”之一。儘管我國擁有豐富的人口資源，但高端人才的供給嚴重不足，這向企業管理者和人力資源管理者提出了一個嚴峻的挑戰，那就是如何將各種理論、模式與我國的管理實踐結合起來，從而實現中國由勞動力大國過渡到人力資源強國。

(四) 在研究前沿方面，數字經濟催生的人力資源管理新議題日益顯著。人工智能、大數據技術的廣泛應用，深刻重塑了招聘、培訓、績效考核等核心業務流程。與此同時，共享經濟、平台企業的興起，也重塑了傳統勞動關係和組織結構，推動管理模式向靈活化與協作型轉變。“類親情交換”等新興理念反映出企業對員工情感需求的重視，這一人文關懷理念與數字工具的融合，已逐漸成為企業競爭優勢的新來源。

站在數字經濟深度滲透組織生產與社會生活的歷史節點上，回望本研究初步繪製的知識譜系，可以清晰地看到我國人力資源管理理論與實務由「事務化」「功能化」向「戰略化」「數智化」迭代的軌跡。二十餘年來，《勞動合同法》驅動的規範化、金融危機催化的全球化、雲計算與人工智慧帶來的智慧化，輪番為企業注入重新定義人力資源的壓力與動能。展望未來，研究可從三個方向進一步推進：一是以大數據、算法與平台技術為槓桿，探索如何構建即時、精準、預測性的「人才雲」；二時在共享經濟和靈活用工模式下，探索如何重塑勞動契約關係，釐清共創平台經濟與靈活用工的制度邊界，實現組織與個體的價值；三是把握類親情交換與包容性文化的內核，梳理類親情交換、心理安全與創造力之間的機制鏈條，進一步探究組織在情感——數字融合背景下如何再造。上述議題的發展皆依賴組織行為學、信息科學、社會學及法學等學科的跨學科協同，繼而在中國經驗的基礎上進一步推動人力資源管理領域自主理論與知識體系的構建。

參考文獻

[1] 陳全明, 張廣科. 人力資源管理思想: 三個里程碑及其在中國的昇華[J]. 中國行政管理, 2012, 11(09): 83-87.

[2] 蓋艷. 人力資源管理對地方經濟發展的影響[J]. 黑龍江人力資源和社會保障, 2022, 9(02): 38-40.

[3] 吳路易. “互聯網+”時代人力資源管理新模式研究[J]. 中國管理信息化, 2022, 25(24):127-129.

[4] 余碧藝. 互聯網背景下人力資源管理信息化研究現狀及優化路徑研究——基於CNKI的文獻計量和內容分析[J]. 內蒙古統計, 2023, 7(04):34-37.

[5] 童心. 國企人力資源管理與經濟效益關係研究[J]. 石化技術, 2022, 29(10):194-196.

[6] 吳勝男, 王曉鋒. 我國美麗鄉村建設研究進展及熱點演變——基於文獻計量分析[J]. 綠色科技, 2023, 25(05):62-70.

[7] 趙雅曼, 鄒朝暉. 生態系統碳匯空間佔用補償研究進展與展望——基於CNKI數據庫的文獻計量[J]. 中國國土資源經濟, 2023, 36(08):80-89.

[8] 杜曉潔. 貫徹《勞動合同法》規範人力資源管理[J]. 企業改革與管理, 2019, 17(01):83-84.

[9] 郎麗濤. 金融危機與人力資源管理[J]. 黑龍江對外經貿, 2009, 15(08):134-135.

[10] 王成梁, 戴堅, 留伊丹等. 人工智能輔助教育應用研究的全球知識圖譜: 發展路徑與前沿動態——基於CNKI與WOS的文獻計量分析[J]. 軟件導刊, 2023, 22(01):38-45.

[11] 胡淼, 塗聖勇, 方傳奇等. 基於Citespace的人工林碳匯研究知識圖譜分析[J]. 江西科學, 2022, 40(04):677-682.

[12] 陳宇, 沈利娜, 張強等. 基於CiteSpace的國內外苦苣苔科植物文獻計量分析研究[J]. 廣西科學, 2023, 30(02):226-238.

[13] 潘思佩, 陳萬旭, 梁加樂等. 基於文獻計量分析的國內外空間規劃研究比較[J]. 中國農業資源與區劃, 2023, 44(02):131-144.

[14] 吳名沾. 戰略發展視角下企業人力資源管理現狀與創新[J]. 現代企業, 2023, 19(05):7-9.

[15] 苗仁濤, 杜慧, 李正瑞. 幸福感視角下的工作重塑與員工創新行為: 組織規劃性人力資源管理系統的跨層次調節作用[J]. 商業經濟與管理, 2023, 11(04):31-44.

[16] 陳江會, 苗詠麗. 淺談人力資源管理與經濟可持續發展[J]. 中國管理信息

化, 2022, 25(16): 124-126.

[17] 施楊, 趙曙明, 張宏遠. 共享經濟時代人力資源管理模式轉型: 現實訴求、理論框架與建構路徑[J]. 江海學刊, 2022, 11(05): 255-256.

[18] 楊瑩博, 易顯鳳, 劉學錄等. 基於文獻計量的草地恢復近二十年研究態勢分析[J]. 中國草地學報, 2021, 43(07): 95-105.

[19] 彭劍鋒. 互聯網時代的人力資源管理新思維[J]. 中國人力資源開發, 2014, 12(12): 41-48.

[20] 徐寧, 李普亮. 人力資源管理與員工工作幸福感: 理論與實證分析[J]. 科技管理研究, 2013, 33(17): 130-135.

命名與敘事專題



“左翼”之辯：1930年代中國電影運動命名之爭^①

畢蕾^② 張麗 胡園園

“The Debate on ‘Left-Wing’: The Naming Dispute of the 1930s Chinese Film Movement

Bi Lei, Zhang Li, Hu Yuanyuan,

摘要：1930年代的中國電影界曾經掀起過一場轟轟烈烈的電影運動。該運動在1963年出版的《中國電影發展史》一書中被正式命名為“左翼電影運動”。然而，1990年代興起“重寫電影史”的學術宣導後，圍繞“左翼電影運動”一詞能否指代那場發生於1930年代中國的電影運動，學界展開了積極討論。中國特色社會主義事業進入新時代，中國電影研究主體性建構業已成為時代課題，通過對“左翼電影運動”命名之爭的厘清，可在一定程度上理順中國電影史學研究的發展脈絡，以期消除質疑、樹立價值，強化中華文化主體性話語建構。

關鍵詞：左翼電影運動 1930年代 近代中國電影 學術探討

Abstract: The Chinese film industry in the 1930s once witnessed a vigorous and intense film movement. This movement was officially named the “Left-Wing Film Movement” in the 1963 publication *History of the Development of Chinese Cinema*. However, following the academic push in the 1990s to “rewrite film history,” the scholarly community actively discussed whether the term “Left-Wing Film Movement” could appropriately refer to that 1930s Chinese film movement. As the cause of socialism with Chinese characteristics enters a new era, the subjectivity construction in Chinese film studies has become a pressing issue of the times. Clarifying the dispute

① 基金項目：2025年山東省人文社會科學課題一般項目“中國共產黨領導文藝工作的歷史考察（1921-1949）”；江西省普通高等學校人文社科重點研究基地2022年度開放基金項目“土地革命時期我軍政治委員制度演變研究”（編號：2022KKJJ034）。

② 畢蕾，博士，淄博職業技術大學馬克思主義學院教師，研究方向：中國共產黨文藝理論與實踐；張麗，博士，江西科技師範大學馬克思主義學院教師，研究方向：中國共產黨思想政治教育史；胡園園，碩士，廣西民族大學相思湖學院教師，研究方向：戲劇影視文學研究。

over the naming of the “Left-Wing Film Movement” can, to a certain extent, help smooth the developmental trajectory of Chinese film historiography, aiming to dispel doubts, establish value, and strengthen the discourse construction of Chinese cultural subjectivity.

Keywords: Left-Wing Film Movement, 1930s, Modern Chinese Cinema, Academic Discussion

在中國電影研究中，“1930年代電影”是一個特定的史學概念，特指1931年“九·一八”事變至1937年7月抗日戰爭全面爆發期間所發生的電影現象。^①其核心是一場以變革與創新為主要標誌的電影運動。這場運動是中國近代電影史上的重大事件之一，也是中國電影史學研究的重大課題。自1963年由程季華編寫的《中國電影發展史》起，這場電影運動便被命名為“左翼電影運動”，意為左翼文化運動在電影領域的拓展和延伸。這一說法得到了權威話語的認可。國家廣電總局曾於1993年10月22日舉辦“紀念中國左翼電影六十周年大型座談會”、2002年6月19日舉辦“紀念左翼電影運動七十周年、陽翰笙百年誕辰座談會”以示官方對“左翼電影運動”的重視。進入1990年代，中國電影史學研究興起了“重寫電影史”的學術宣導^②，學界對“左翼電影運動”投入了極大的學術熱情，研究成果可謂是汗牛充棟。其中，這場電影運動能否被命名為“左翼電影運動”，關乎學界乃至整個中國社會對1930年代電影的認識與評價，不可避免地成為海內外學者探討的熱點，在百家爭鳴中湧現出諸多高質量的學術論著。這些探討呈現出鮮明的時代特徵，深刻反映出中國電影史學研究的話語變遷。正如陳寅恪在給沈兼士的回函中所說：“凡解釋一字，即是作一部文化史”。^③通過對“左翼電影運動”命名之爭的厘清，可以在一定程度上理順中國電影史學研究的發展脈絡，有知微見著之義。

① 鄺蘇元. 30年代中國電影運動名稱芻議 [J]. 當代電影, 2004 (01): 39.

② “重寫電影史”的學術宣導最早出現在電影學者鄺蘇元發表於《當代電影》（1988年第5期）的文章《從歷史中汲取靈感——電影史研究隨想》中。

③ 沈兼士. 沈兼士學術論文集 [M]. 葛益信、啟功（編）. 北京：中華書局，1986年版，第202頁。

一、爭論的緣起

新中國成立後，電影史撰寫工作得到了相關部門的高度重視，據李少白所言：“《中國電影發展史》當時不光是文化部、電影局審查，還送請中宣部審查。”^①基於國家動員下的對中國近代電影史頗具規模的重映、回憶、紀念和挖掘、整理，左翼電影運動在《中國電影發展史》一書中得以充分闡發。此後，“左翼電影運動”這一名稱不僅得到了官方的認可和支持，也被國內電影史學著述和資料紛紛採納。可以說，在長期廣泛的學術共識下，使用“左翼電影運動”這一名稱來指代1930年代的電影運動被認為是“天然”合理的。不過，隨着改革開放以來中西方文化交流的深入，使用“左翼電影運動”一詞來指代1930年代的電影運動是否恰當，開始引起學界的熱議。

李少白是《中國電影發展史》的編者之一，也是首位對“左翼電影運動”這一命名提出商榷的學者。1994年，李少白在《簡論中國30年代“電影文化運動”的興起》一文中闡明了兩個理由：其一，“左翼電影運動”一詞除了在1931年9月中國左翼戲劇家聯盟制訂和通過的《中國左翼戲劇家聯盟最近行動綱領》裏使用過外，再沒有見諸於文字，可見該詞在當時就使用的非常之少；其二，1933年2月由左聯領導、電影界各方人士投票推選所組成的組織實名為“中國電影文化協會”，其性質為“電影界各階層聯合陣線”，該組織在名義上不由無產階級文化思想所主導，也不是明確的“左翼組織”。李少白同時提出，夏衍曾在1943年9月發表的一篇文章中使用過“新興戲劇運動”一詞，故使用“新興電影文化運動”替代“左翼電影運動”更恰當^②。趙小青持有相同主張，並補充理由如下：其一，“左翼電影運動”一詞的概念較為狹窄，不能很好地說明這場運動的參與者不僅僅是共產黨人在內的左翼文化人士，還有相當數量的社會各階層的進步人士；其二，“這場運動不僅僅是一種電影界的政治現象，它實際上更是一次從創作實踐到理論批評的革新運動”^③，其“新興”性更為鮮明，因此命名為“新興電影運

① 李鎮，陳墨，啟之．銀海浮槎：學人卷[M]．北京：民族出版社，第143頁．

② 李少白．簡論中國30年代“電影文化運動”的興起[J]．當代電影．1994（03）：80．

③ 趙小青．新興電影批評的歷史特徵[J]．電影藝術．1999（02）：82．

動”更為妥帖。更何況，“新興電影運動”一詞並不是後來人的“發明”。在當時的文藝界，“新的電影運動”“中國電影文化運動”“新生電影”“新興電影”等提法就層出不窮，其中又尤以“新興電影”最為常用。隨後，鄺蘇元引入一手史料，通過考據論證了程季華所編寫的《中國電影發展史》存在史料運用上的失當，“甚至為了政治需要而不惜犧牲歷史”^①。鄺蘇元同時指出，“左翼電影運動”的提法，把這場運動納入整個左翼文化運動之中，側重從政治思想傾向上認定它的無產階級性質，對其政治性內涵難免有誇大之嫌，在一定程度上削弱甚至掩蓋了它作為電影創新的內在機制和思想實質。^②故而，使用“新興”二字來界定這場運動，不僅更加貼近歷史、切合事實，而且相比“左翼”更能夠體現出這場運動重在革新與振興的精神和品格。這一觀點也得到了虞吉的回應，他對夏衍曾經親手圈定的七十餘部“左翼電影”表達了質疑，“夏衍的圈定似乎也只是依據‘進步’的判定，而‘進步’本就帶有極大的含混性和變異性”^③，並進一步指出“新興電影”的史述範疇更為廣闊，更能夠將呈現出“左翼”色彩的作品、致力於個人意識表達與電影形式探索的作品內構其中。

無論將這場電影運動命名為“新興電影運動”還是“左翼電影運動”，都必須要基於“電影”這一客觀存在。與左翼文學不同，特有的藝術形式決定電影作品從來不是“一個人”的電影作品，而是多方角力與妥協的產物。受到經濟條件等客觀因素的制約，彼時的左翼電影人沒有資本、機器設備與電影公司。通過“借雞生蛋”的方式能否生產出嚴格意義上的“左翼電影”是“左翼電影運動”這一命名得以成立的重要依據。回歸到民國機制與租界化上海的文化場域中，李永東通過考據大量史料論證了嚴格意義上的“左翼電影”並不存在，只存在帶有一定“左翼性”的影片，“左翼電影”的邊界是模糊不清的——“左翼電影表現的底層苦難、上層荒淫、窮富對立等社會問題，屬於文藝的永恆話題，也是30年代電影的基調。”^④李永東同時指出：“既然‘左翼電影運動’缺乏‘硬貨’的支撐，屬於‘雷聲大雨點小’的運動，那麼‘左翼電影運動’概念也只能在‘左翼

① 鄺蘇元. 30年代中國電影運動名稱芻議[J]. 當代電影. 2004(01): 42.

② 鄺蘇元. 30年代中國電影運動名稱芻議[J]. 當代電影. 2004(01): 42.

③ 虞吉. 20世紀30年代中國電影：原在勢能與“左翼”影響[J]. 電影藝術. 2019(05): 127.

④ 李永東. 租界裏的民國機制與左翼電影的邊界[J]. 文藝研究. 2015(04): 111.

的電影運動’的意義上使用，而不能理解為‘左翼電影的運動’。‘左翼的電影運動’屬於‘新興電影運動’的一部分。”^①同樣圍繞“左翼電影”，松丹鈴通過考察大量國民政府方面的史料，指出學界一貫認定的（尤指程季華版《中國電影發展史》中所定義的）“左翼電影”大多是含混的：“1930年代電影存在多重面相，既可因其‘左翼性’元素而成為‘左翼電影’，又可因其‘教育性’元素而成為‘教育電影’。”^②在這樣的環境中，許多現今所認為的“左翼電影”在彼時國民政府看來是“教育電影”，是值得推廣褒揚的對象。事實上，國民政府也的確嘉獎了其中的優秀作品，並選送其參加國際電影節的展映。松丹鈴還指出，1930年代共產黨員或左翼影人的“左翼電影”製作策略往往只是改動若干情節與增加幾句字幕的方式，這類“左翼電影”的“左翼性”是相當脆弱的，國民政府的電檢會完全可以通過修剪來消除其左翼性，甚至使其轉變為“教育電影”。^③以上兩位學者並未就“左翼電影運動”一詞能否概括1930年代的中國電影運動做出更進一步的探討，但他們的觀點卻實實在在地削弱了“左翼電影運動”的指代意義：缺少了“左翼電影”的支撐，“左翼電影運動”便很難說是“名副其實”的“左翼電影運動”了。

上文可見，對於“左翼電影運動”一詞，學者們所商榷的並非是“電影”“運動”或者“電影運動”，而是“左翼”二字。這場發生在1930年代上海的電影運動究竟能否被冠以“左翼”之名？在對這一命題分析拆解的過程中，許多學者看到了這一表述背後所暗含的深層肌理。“左翼”二字的成立實則暗含着一個重要前提，即對中國共產黨在電影運動中領導地位的確認。因為，正是有了中國共產黨這一左翼政黨的領導，左翼電影運動才是真正的“左翼電影運動”。黨的領導是賦予這場電影運動“左翼性”的根本所在。圍繞黨在電影運動中的領導地位，亦有學者指出了幾點有待商榷之處，以求全面看待黨組織與電影運動之間的關係。在認可中國共產黨與左翼電影運動關係密切的基礎上，松丹鈴認為，由左翼影人進入電影公司直接編導的“左翼電影”數量是有限的，有相當數量的

① 李永東．租界裏的民國機制與左翼電影的邊界 [J]．文藝研究．2015（04）：111．

② 松丹鈴．教育電影還是左翼電影：20世紀30年代“左翼電影”研究再反思 [J]．近代史研究．2014（01）：139．

③ 松丹鈴．教育電影還是左翼電影：20世紀30年代“左翼電影”研究再反思 [J]．近代史研究．2014（01）：128．

“左翼電影”是由非左翼影人編導或電影公司出於商業考慮的跟風之作。通過分析夏衍晚年的回憶，松丹鈴提出：雖然左翼電影人積極參與了左翼電影的製作，但“左翼電影”的生產並非完全由共產黨人所領導，在很多情況下“左翼影人參與製作‘左翼電影’時，僅僅在於改動若干情節或增加幾句字幕，而不是改動整部電影或電影主題。”^①在缺少黨組主導的情況下，電影運動的“左翼”含量究竟有多高便成為了一個疑問。與“中國電影集團公司是在共產黨的領導下發動了左翼電影運動”這一傳統觀點大不相同，彭麗君認為左翼電影運動並不是由共產黨一手領導和組織的，黨組織在其中的作用十分有限，1933年“電影小組”的形成及其積極的電影評論工作，僅僅是當時社會現象中的一部分。彭麗君強調：“進步電影文化早在中國電影集團公司介入之前就已開始萌芽。”^②對於“左翼電影運動”本身，彭麗君尖銳地指出：“這次運動也是一次共產黨領導下的電影史學家進行的‘溯及既往的重建’。”^③無獨有偶，同為海外學者的範可樂亦認為：“左翼電影應被理解為在國民黨主導的文化語境內建構一種聲音的嘗試。”^④從某種程度上看，彭麗君與範可樂的觀點是具有一定代表性的。按照海外學者的普遍的共識與解讀，“左翼電影”是在20世紀50年代晚期和20世紀60年代早期被三個電影學者——程季華、李少白和邢祖文提出來的，他們本着當時特定的政治立場，提出了大量關於1949年以前的電影的論述。^⑤既然“左翼電影”都是被後來者的“發明”，那麼以“左翼電影”為載體的“左翼電影運動”便也成為了被裹挾在1960年代中國意識形態建構中的特定產物，而非歷史原貌。可以看出，中國學者對“左翼電影運動”一名的質疑多圍繞在這一名稱的恰當性上，海外學者則走向了對歷史事實的重新認定上，甚至否認“左翼”電影運動的存在。這些質疑逐步敞露出隱藏在“左翼電影運動”這一命名背後的話語之爭。

① 松丹鈴．中共與1930年代“左翼電影”的關係[J]．黨史研究與教學．2014（03）：77．

② 石嵩．另類視野與差異融合——審視英語學界的中國左翼電影研究[J]．電影評介，2015（21）：2．

③ 石嵩．另類視野與差異融合——審視英語學界的中國左翼電影研究[J]．電影評介，2015（21）：6．

④ 周翠．20世紀30年代的中國左翼電影運動：影戲、吸引力電影與公共空間[J]．重慶郵電大學學報（社會科學版）．2019（06）：123-131．

⑤ 石嵩．另類視野與差異融合——審視英語學界的中國左翼電影研究[J]．電影評介．2015（21）：5．

二、爭論背後的話語體系分析

雖然使用“左翼電影運動”一名來指代1930年代的電影運動是學界主流，但是面對眾說紛紜的商榷意見，仍有不少學者給出了有理有據的回應。針對未能成立“中國左翼電影家聯盟”、喊出“左翼電影運動”的口號一事，程季華曾在公開場合談到他與夏衍的一次交流，夏衍曾說：“當時也有人提出過這樣的建議，經過慎重考慮後，認為在當時電影界左翼還是一片空白，無可聯之盟員，而且工作對象主要是電影公司的老闆、電影明星、電影編導等，如打出左翼的旗號，會把其中的一些人嚇跑的。”^①阿英也表達過類似觀點：“當時我們的工作對象主要是中、上層電影界人士，他們在思想上一概顧慮比較多一些，我們的口號不能提得太高。”^②對此，程季華評價道：“秘密成立的黨的‘電影小組’和稍後公開建立的群眾性組織中國電影文化協會，前者是核心，後者是週邊，把二者結合起來，也就起到了左翼電影家聯盟應該起到的一些作用。……‘電影小組’的組長是夏衍，電影文化協會的實際負責人也是夏衍，聶耳和沈西苓是他的兩名助手。”^③這在事實上很好地回應了李少白所說的：“在電影界，名義上並非由無產階級文化思想所主導，也並非明確的‘左翼組織’”這一觀點。因為，“事實”總是比“名義”更有說服力。沒有成立“中國左翼電影家聯盟”，並不代表着左翼電影家沒有在事實上聯盟起來。如果黨的“電影小組”在事實上是電影文化協會的核心、無產階級文化思想在事實上主導着彼時的電影界，那麼是否公開“電影小組”的核心地位或者高舉起“無產階級文化思想”的旗號，就只能是一個文化鬥爭的具體策略問題。

如果說，1930年代的中國並不存在一個能夠被命名為“左翼電影運動”的電影運動，那麼這場運動被冠以“左翼電影運動”之名就應當是後人所“發明”的。如上文所述，在一些學者尤其是海外學者看來，“左翼電影運動”確實是由

① 解治秀．發揚左翼電影傳統，承先進文化精神——紀念左翼電影運動七十周年、陽翰笙百年誕辰座談會綜述 [J]．當代電影．2002（05）：36．

② 解治秀．發揚左翼電影傳統，承先進文化精神——紀念左翼電影運動七十周年、陽翰笙百年誕辰座談會綜述 [J]．當代電影．2002（05）：36．

③ 解治秀．發揚左翼電影傳統，承先進文化精神——紀念左翼電影運動七十周年、陽翰笙百年誕辰座談會綜述 [J]．當代電影．2002（05）：36．

《中國電影發展史》一書所“發明”出來的，是編者出於某種意識形態目的而刻意建構的。不過，即使是“被發明的傳統”，也並非是指“傳統”憑空而來，而是說通過對“傳統”複寫來為當下“提供一種來自歷史上已表現出來的慣例、社會連續性和自然法認可。”^①事實上，“發明”一個“傳統”本身就是一種傳統。英國歷史學家埃裏克·霍布斯鮑姆曾說：“那些表面看來或者聲稱是古老的‘傳統’，其起源的時間往往是相當晚近的，而且有時是‘被發明出來’的。”^②如果我們使用“被發明的傳統”這一理論來考察諸位學者圍繞“左翼電影運動”這一命名所展開的爭論，便可知其爭論的焦點並非是1930年代的電影運動是否存在左翼色彩，而是是否應當突出其中的左翼色彩。對“左翼電影運動”這一命名持否定態度的學者，往往力求剝離1930年電影運動的政治功能，消解其中的政治話語，力求展示1930年代電影運動非政治性的一面。如香港學者蕭知緯曾尖銳地指出，對“左翼電影”的“正統敘述”是“贏家立場”和“黨派政治”的完全體現，是人為塑造的“神話”，“反映更多的是產生這種神話的政治環境，而非30年代的歷史事實。”^③相反，堅持使用“左翼電影運動”及其相關概念的學者，則更為看重“左翼電影運動”政治功能，突出其在當下語境中的重要價值。李道新即認為“‘左翼電影’與‘中國左翼電影運動’的提法，除了標明這一運動本身特殊的政治意識形態性質外，還具有不可多得的屬於特定歷史節點的詢喚功能。”^④正因如此，“‘左翼電影’與‘中國左翼電影運動’內蘊的動力機制及其生髮的‘優良傳統’，才有可能獲得綿延的歷史維度並飽含創造性闡發的機遇。”^⑤由此可見，“左翼電影運動”既是“歷史事實”中的“左翼電影運動”，同樣也是“當代話語”下的“左翼電影運動”。即使面對同樣的歷史事實，諸位學者也會產生不同的觀點；即使面對同一份“材料”，不同的“編碼方式”可以產生不同的話語體系。學者們對“左翼電影運動”這一命名論爭，實際上深刻地

① （英）埃裏克·霍布斯鮑姆．傳統的發明[M]．顧杭、龐冠群（譯）．南京：譯林出版社，2008年版，第2頁．

② （英）埃裏克·霍布斯鮑姆．傳統的發明[M]．顧杭、龐冠群（譯）．南京：譯林出版社，2008年版，第1頁．

③ 蕭知緯．三十年代“左翼電影”的神話[J]．二十一世紀（香港）．2007（103）：42．

④ 李道新．左翼電影的生機、優良傳統的確立與中國電影的學派標識[J]．當代電影，2021（01）：4．

⑤ 李道新．左翼電影的生機、優良傳統的確立與中國電影的學派標識[J]．當代電影，2021（01）：4．

反映出一個史學研究的根本性問題：秉持什麼樣的歷史觀念，決定了研究的出發點、研究方法、價值判斷。^①

在中國近代史的研究中，長期並存着“現代化”與“革命史”兩種不同史觀，也並存着“現代化”與“革命史”兩種研究範式。在不同的歷史發展階段，兩者在學術領域呈現出“此消彼長”的狀態。中國近代電影史作為中國近代史的一部分，也概莫能外。這便是學界對左翼電影運動的研究呈現出割裂面貌的根源所在。從時間脈絡上看，對左翼電影運動及相關概念的積極建構，正是“革命史”史觀占主導地位之時；而對其質疑與再探討，則與“現代化”史觀的興盛有着耦合之處。所以，並不是左翼電影運動的歷史面貌發生了變化，而是學者們的觀念發生了變化，而這又會影響到他們採用什麼樣的研究方法、對史料進行分析判斷的價值出發點，以及具體的話語表述。^②改革開放以後的相當長一段時間，政治話語在國內學界日漸邊緣化，“讓文學藝術與政治劃清界限”的學術觀念日益彰顯，投射到中國近代電影史研究上則是1980年代以來存在着“有意識地對意識形態話語的遠離”^③的現象。故而，棄用內蘊“革命”動機的“左翼”而使用“新興”或者其他什麼別的字眼自然而然。因為，相比“左翼電影運動”一詞，“新興電影運動”或者“電影文化運動”這樣的措辭顯然更具有包容性，也不會凸顯這場運動中強烈的政治性。

結合“重寫電影史”以來國內外的社會環境，不少學者對政治話語的回避與消解確是情理之中的選擇。不過，學界對“左翼電影運動”及其相關概念的解構，也在一定程度上顯現出中國電影理論的某些“失語”症候。1980年代以來，大量西方理論如後現代主義、後殖民主義、女性主義等如潮水般湧入國內學界，為各種“書寫”或“重寫”提供了新的方法和工具。胡克將這一學術研究路徑概括為：“以中國電影與社會為研究對象，以西方現代電影理論為武器，把電影理論與批評結合起來，把電影批評和社會批評結合起來。”^④在西方理論的框架下，對“左翼電影運動”及其相關概念提出質疑，可以說是西方話語與中國文本之間

① 檀秋文．“複線的歷史觀”與重寫中國電影史 [J]．電影藝術，2020（02）：149．

② 檀秋文．“複線的歷史觀”與重寫中國電影史 [J]．電影藝術，2020（02）：149．

③ 高小健．新中國以來對中國電影歷史的複讀 [J]．當代電影，2004（01）：54．

④ 胡克．現代電影理論在中國 [J]．當代電影，1995（02）：70．

一次典型的對話與交鋒。新時期的國家致力於破除歷史桎梏和思想束縛，但“以西方理論來闡釋中國電影、以中國電影來證明西方理論”^①的研究路徑也伴隨着層出不窮的問題。對此，張雋雋說道：“表面看起來多樣化的理論熱潮，內在卻問題重重，文本和理論之間始終存在不可彌合的鴻溝”。^②事實上，左翼電影運動自誕生之日起就伴隨着強烈的“政治性”與“主體性”，對這些有意或無意地忽視極易讓中國電影研究陷入西方話語的陷阱中，進一步強化“西方中心主義”。陳曉雲評價道：“中國學者中的西方中心主義或美國中心主義同樣盛行”^③。具體到一些“重新電影史”的論著，陳山也直抒胸臆地指出，它們“無非用西方意識形態替代東方意識形態，熱衷於做翻案文章，興趣都不在學術本身。”^④甚至海外學者範可樂也曾評價說：“許多在探討中國電影理論的影人和知識份子一直以來都在給歐美的理論家寫‘情書’，只是這些‘情書’一直沒有收到回復而已。”^⑤從電影史學研究落腳到“左翼電影運動”研究，亦有許多學者就這一歷史事件中的西方話語霸權作出批駁。楊菊認為：“新時期以來，隨着政治氣候的逐漸改變，在去政治化、去革命化、去階級化的政治文化語境裏有必要重新看待左翼電影的意識論。”^⑥同時，她還指出，許多對左翼電影運動研究“忽視了左翼電影最重要、最鮮明的特徵——政治性，或者說意識形態性。”^⑦與楊菊的觀點相近，羅崗也論述道：“上海電影文化以及鴛鴦蝴蝶派電影固然對左翼電影有着極其深刻的影響，可是左翼電影卻因一種新的‘政治’視角介入，超越了當時的商業電影，‘回溯性’地將上海電影文化中的‘潛力’激發出來，從而創造了中國電影歷史

① 陳曉雲．建構中國電影研究的跨文化分析模式——評張英進《影像中國：當代中國電影的批評重構及跨國想像》[J]．文藝研究，2010（05）：146．

② 張雋雋．“史料”作為方法與“中國”作為旨歸——李道新教授的學術命題及其中國電影史研究[J]．四川戲劇，2019（12）：9．

③ 陳曉雲．建構中國電影研究的跨文化分析模式——評張英進《影像中國：當代中國電影的批評重構及跨國想像》[J]．文藝研究，2010（05）：145-146．

④ 陳山．電影史學的建構：對《中國電影發展史》文本的史學研究[J]．電影藝術，2008（06）：109．

⑤ 陳曉雲．“逼真”與論影——評 Cinema Approaching Reality: Locating Chinese Film Theory[J]．當代電影，2016（12）：1756．

⑥ 楊菊．政治文化視閥下的左翼電影意識論[J]．四川戲劇，2009（02）：92．

⑦ 楊菊．左翼電影研究與文化領導權的視角[J]．前沿，2010（24）：140．

上的高峰。”^①羅崗還問道：“如果取消了左翼電影的‘政治性’，那麼它在中國電影歷程中的獨特地位如何來界定呢？”^②

最後，一些學者尤其是海外學者對中國共產黨與左翼電影運動之間的關係發出質疑，由此論說左翼電影運動中“左翼”的脆弱性，亦有不少學者給出了積極的回應。通過分析大量史料，張曉飛認為：“黨管電影，以電影為武器（工具）進行啟蒙和宣教工作就成為中國共產黨謀取文化領導權的重要方針政策。30年代體制外的左翼電影人介入體制內的電影公司從事革命活動，就是直接接受了黨的主要領導人瞿秋白的指示和領導。”^③在左翼電影運動期間，雖然黨組織沒有明確“要求”左翼電影人拍攝一部“反映無產階級觀點”的階級鬥爭電影，但這不足以說明黨組織對左翼電影運動缺乏領導力。金虎、金宜鴻也指出：“中國共產黨在左翼電影運動中的政策是通過其對電影小組的指示，電影小組的綱領、決議，以及開展的各種鬥爭活動如製片、影評和文章等體現出來的。”^④從某種意義上說，“電影小組”是“左聯”在電影領域中的拓延，或者說是電影版的“左聯”。鐘大豐將由中國共產黨牽頭成立並領導的“電影小組”的工作進行了細緻的總結與分類：從編劇入手努力影響和改造電影創作，組織動員了相當一批年輕的文學、戲劇、音樂、美術界的進步文藝工作者參加電影創作，改造電影創作隊伍，加強左翼創作力量；有目的地大力介紹了以蘇聯為主的外國電影的經驗；積極開展電影理論和批評工作，通過電影評論影響和指導創作和欣賞。^⑤值得一提的是，吳海勇的專著《“電影小組”與左翼電影運動》對黨的“電影小組”做了全面客觀的考察，從宣傳戰的視角重新審視了1930年代中國共產黨所領導的左翼電影運動，詳述了黨領導電影工作的組織建構與運作過程。需要補充的是，對黨組織與左翼電影運動之間關係的研究是無法脫離當時的社會現實的。1930年代，中國共產黨在上海的生存現狀可謂是艱難萬分。在與國民黨當局的周旋中，黨組織

① 羅崗．左翼思潮與上海電影文化——以《神女》為例．江西社會科學．2008（06）：228．

② 羅崗．左翼思潮與上海電影文化——以《神女》為例．江西社會科學．2008（06）：228．

③ 張曉飛．從“左翼電影文化運動”的發生看其歷史合理性[J]．遼寧大學學報（哲學社會科學版）．2013（02）：157-158．

④ 金虎、金宜鴻．試論中共在左翼電影運動中的文藝政策[J]．電影文學．2018（10）：5．

⑤ 鐘大豐．作為藝術運動的三十年代電影（下）[J]．北京電影學院學報．1994（01）：123．

的領導難免存在着妥協之處與曖昧空間，一如田亦洲所說：“由於受社會政治環境所限，左翼政治意識形態無法直接在具體影片中得到體現”^①。倘若脫離這樣的社會現實，一味“強求”黨組織大張旗鼓地為左翼電影運動“搖旗吶喊”，是不現實的。毛羽1984年回顧他和魯思等人在1930年代的影評工作時曾說：“由於當時黨員身份不公開，我們跟黨的領導和被領導關係，是心領神會的；我們為黨工作，是心照不宣的，我們把夏衍同志（包括後來有工作接觸的黨員）在影評小組的講話，視為黨的指示，把自己發表的影評，看作是向黨交出的思想和工作彙報。”^②因此，不能因為黨組織與左翼電影運動之間的關係較為隱蔽，就認為黨組織的領導是不力的、左翼電影運動的“左翼性”是脆弱的。而應當看到，即便是困囿於當時的社會現實條件中，黨組織仍舊在夾縫中不懈鬥爭，這其實更能夠說明左翼電影運動中“左翼”的堅韌性。

三、“左翼電影運動”研究的主體性建構與爭議厘清

羅藝軍曾說：“中國電影理論的形成和發展，始終處於中國傳統文化和西方現代文化兩種異質文化體系撞擊和融合的激蕩之中，並受到各個不同歷史時期政治潮流和方針政策之影響和制約。”^③從這一角度看，學界圍繞“左翼電影運動”這一命名所產生的爭論，實則是東西方話語劇烈碰撞和融合的諸多表現之一。近年來，中國學者更多地以平等的心態與西方展開多元對話，中華文化也成為不少西方學者走出自身理論困境的新資源。可以看到，闊步邁進新時代的中國學界不再是西方的追隨者，而是逐漸形成了自己的問題意識、話語形式與價值立場。呂新雨在談及學術研究工作時曾說：“我個人越來越深地體會到文化作為意識形態，是需要與政治、經濟的關係放在一起討論的。”^④作為21世紀最具世界意義的歷史現象，中國崛起為中國學者突破西方理論範式、提升國際話語權、構建中國學術話語體系創造了絕佳的歷史條件，這是中國電影理論發展史無前例的機遇。

① 田亦洲．一種建構“真實”的策略——試析中國左翼電影理論的現實主義觀[J]．中國圖書評論．2019（10）：41．

② 朱萍．1930年代初期左翼影評陣營的統一路徑[J]．藝術探索．2021（01）：99-108．

③ 羅藝軍．中國電影理論研究——20世紀回眸[J]．文藝研究，1999（03）：200．

④ 呂新雨．書寫與遮蔽：影像、傳媒與文化論集[M]．桂林：廣西師範大學出版社，2008年版，第321頁．

在這一歷史背景下，確認並豐富“左翼電影運動”這一命名理應成為建構中國特色電影理論體系的重要課題之一。

現階段，隨着中國近代電影理論與史學研究的進一步深入，新的研究範式也在不斷湧現，不少學者將“革命史”與“現代化”相結合，出現了諸如“新革命史”“中國夢”等新的研究範式。這其中，“中國夢”範式很好地統籌了中國近現代史的兩大主題——“革命”與“現代化”^①。在這一研究範式的關照下，對“左翼電影運動”及其相關概念的合理性探討也隨即呈現出新的變化，湧現出許多新觀點。劉海波即認為：“諸多的左翼電影雖然主題有異，側重不同，或反封建，或反資本主義，或反侵略——鄭正秋稱之為‘三反主義’（反帝、反資、反封建），但都具有鮮明的政治性，都以推動社會進步、建設現代文明社會為目標，因此，必然處於現代性電影行列中。”^②張慧瑜同樣將電影發展置於中國的現代性經驗中，認為中國電影的紅色基因主要指從左翼電影到人民電影，電影成為講述紅色故事的文化媒介。^③在她看來，左翼電影的“革命性”與“現代性”是不可割裂的。丁亞平則進一步指出，“中國電影的革命書寫以左翼意識形態為思想起點，其中的紅色基因從左翼電影開始逐漸延續和傳承”^④，不僅如此，左翼電影創作中的革命意識“還主導了當時電影的民族性書寫。”^⑤在“中國夢”這一新研究範式的框架下，“左翼電影運動”這一名稱所指代的不僅是中國近代電影史上的一次藝術實踐，更指代了電影這一藝術形式在舊時代的土壤中所萌發出的進步的積極的部分，是經過嚴格篩選後被肯定下來的部分。中國特色社會主義電影事業決不是從天而降、憑空誕生的，而是與中國特色社會主義的形成與發展一脈相承，其起點就是左翼思潮風起雲湧的1930年代。“左翼電影運動”“左翼電影”“電影小組”等都是相應史實。自“左翼電影運動”而起的歷史傳統賦予了

① 韓軍堯．新中國成立以來中國近現代史研究範式的演變與思考[J]．江漢論壇，2021（07）：116．

② 劉海波．革命、媚俗與頹廢：半殖民地上海電影現代性的三副面孔[J]．上海師範大學學報（哲學社會科學版），2021（04）：74．

③ 張慧瑜．文化自信與中國電影的現代性經驗[J]．當代電影，2021（07）：4-5．

④ 丁亞平，冀心蕾．電影的革命書寫：左翼意識形態與百年中國電影[J]．廣州大學學報（社會科學版），2021（04）：16．

⑤ 丁亞平，冀心蕾．電影的革命書寫：左翼意識形態與百年中國電影[J]．廣州大學學報（社會科學版），2021（04）：17．

中國電影事業代代相傳的紅色基因，這是對歷史虛無主義的堅決回擊。

2021年5月31日，習近平在中共中央政治局第三十次集體學習時指出，要加快構建中國話語和中國敘事體系，用中國理論闡釋中國實踐，用中國實踐昇華中國理論，打造融通中外的新概念、新範疇、新表述，更加充分、更加鮮明地展現中國故事及其背後的思想力量和精神力量。^①在這樣的宏觀背景下，為“左翼電影運動”“左翼電影”等命名的“正名”恰逢其時。語言作為一種符號系統，是意義的呈現形式，也是話語的表達方式。厘清並明確“左翼電影運動”的語言表述，亦是為中國近代電影史的話語建構找準方向，明確立場，含混與模糊都是不應當的。誠如李道新所言：“左翼電影是中國電影百年堅守的學派標識”。^②事實也是如此。早在1930年代的左翼電影運動期間，中國電影理論開創者們便致力於創建具有中國主體性的電影理論，他們發表了大量的評論與文章，努力要“把電影作為娛樂載體的一些國外電影觀念之中反撥回來，認為電影應該是以表現社會現實與勞動人民的疾苦為重心的影像創造。”^③從學理上看，“左翼電影運動”本身更為“革命史”與“現代化”兩種研究範式的發展提供了共同的學術支撐。

臺灣學者王汎森曾說，在實際學術工作上，沒有人真正做到“價值”和“事實”的分離。^④倘若將學界對“左翼電影運動”的命名爭論作為一個思想史的研究對象，便能從中得到一個真實的寓言——對左翼電影運動的認知深刻參與到了對左翼電影運動本身的建構當中。正如陳剛所說：“任何歷史寫作的文本都無法擺脫作者的‘主體性’或者‘主體意識’，其本身也應被看作是另一種歷史。”^⑤

李道新也曾發表過類似觀點：“所謂客觀的、真實的歷史已經不存在，任何一種電影史都是主體的建構。”^⑥電影史研究作為電影體系理論建構的一部分，

① 習近平在中共中央政治局第三十次集體學習時強調加強和改進國際傳播工作展示真實立體全面的中國 [EB/OL]. 新華網, <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1701347063428974319&wfr=spider&for=pc>, 2021-06-01/2021-08-14.

② 李道新. 進步電影的概念生成、歷史語境與中國電影的學派底蘊 [J]. 電影藝術, 2021 (04): 20.

③ 周星, 張黎黎. 對當代中國電影三個前沿理論構架的評述 [J]. 藝術評論, 2021 (03): 12.

④ 王汎森. 中國近代思想與學術的譜系 [M]. 長春: 吉林出版集團有限責任公司, 2011年版, 第382頁.

⑤ 陳山, 李道新, 陳剛, 檀秋文, 普澤南. 中國電影史研究的當下意義和未來價值 [J]. 當代電影. 2019 (02): 9.

⑥ 李道新, 車琳. “華語電影”討論背後——中國電影史研究思考、方法及現狀 [J]. 當代電影. 2015 (02): 80.

業已深刻地參與到社會文化建構和歷史書寫之中。在“思辨的歷史哲學”與“分析的歷史哲學”的雙重視野下，對“左翼電影運動”這一命名作出進一步探討，以消除質疑、樹立價值、傳播話語，將隨着中國特色電影事業與理論研究的發展敞露出更為廣闊的空間。這一探討過程也是一個文化自覺的過程。當我們反觀由“左翼電影運動”這一名稱而引發的眾生喧嘩，它無疑是在告訴我們，這種文化自覺是多麼緊迫。

《尚書》“高宗彤日”故事及其敘事動力

郭添泉（寧波財經學院）

摘要：關於《尚書·高宗彤日》的本事，傳世文獻都認為是武丁祭成湯、大臣祖己訓誡武丁。利用甲骨卜辭直接證據，可考求其歷史本事為祖庚彤祭高宗武丁。作為一個歷史事件，“高宗彤日”成為典故在歷史上流傳甚廣，其敘事情境多與災異、諫議有關。中國古代“天人感應”的災異觀，和以史為鑒的諫議策略，是該故事不斷被敘述的內在邏輯和動力。

關鍵詞：尚書 高宗彤日 本事 故事 敘事






朱熹在與他的學生們讀《尚書》時說：“《高宗彤日》是最不可曉者，《西伯勘黎》是稍稍不可曉者。”^①《高宗彤日》最不可曉者之一即其歷史本事。歷代學者理解、引述《尚書·高宗彤日》之本事，多依《尚書》之書序、大傳及《史記·殷本紀》，即武丁祭成湯，出現異兆，大臣祖己訓誡武丁。因史料之匱乏，訓詁之艱難，鮮有異議者。唯有宋代金履祥、元代鄒季友等極少數學者認為是祖庚彤祭高宗武丁，大臣祖己訓祖庚^②，但因沒有證據不足，說服力不足，該說流傳不廣、影響甚微。清末甲骨出土以後，眾多學者以地下文物訓正傳世文獻，提出了證明後說為是的有力證據。在前輩學者已經作了大量的考證的基礎上，本文將結合甲骨學釋“彤”之意、商代周祭制度和歷史文獻來考證《尚書·高宗彤日》之本事。而作為一個歷史典故，它在後世廣為流傳，其為何在某些特定場合不斷被敘述，背後的原因和動力也是很值得考察。

一、《尚書·高宗彤日》的本事

歷代學者注“彤”，皆引《爾雅·釋天》：“繹，又祭也。周曰繹，商曰

^① [宋]黎靖德輯：《朱子語類》卷第七十九，載朱傑人等主編：《朱子全書》，上海古籍出版社，2002年，第十七冊，第2705頁。



^② 參見蔣善國：《尚書綜述》，上海古籍出版社，1988年，第209頁。

彤，夏曰複胙。”^①得知彤為祭之一種，特點是連續地祭祀，但其中的祭祀細節和祭祀關係無從得知。《說文》無此字，認為即為“彤”字，“取舟行綿長之意也”，此外有、二字，音相近，而無祭祀之意。近代甲骨出土以後，羅振玉釋、為“彤”^②。王國維《高宗彤日說》舉三證以明“祖庚祭武丁”，首先以殷墟卜辭證之。如：

丙申卜，卜貞：王賓大丁多日，亡尤？

甲申卜，卜貞：王賓大甲多日，亡尤？

丁未卜，卜貞：王賓武丁多日，亡尤？

王國維發現此類卜辭極為常見。凡雲“王賓某甲某乙多日”，“多日”前之某甲某乙為所祭之人^③。隨着董作賓、陳夢家、許進雄、常玉芝等學者對殷商周祭制度的發現和研究，現在對彤和彤祭的理解更加清楚了。殷商時王以多、翌、祭、、五種祀典迴圈對先王先妣祭祀，一個週期約三十六旬，相當於自然時間一年（這也是商代稱一年為一祀的原因）。彤祭某王某妣，則於“多夕”、“多日”、“多龠”連續三天祭祀^④。有甲骨卜辭如：

乙酉卜，卜貞：王賓外丙多夕，亡禍？

壬寅卜，卜貞：王賓示壬多日，亡尤？

戊戌卜，卜貞：王賓父丁多龠，亡禍？十月。^⑤

以第三條為例，在這次彤祭武丁的祀典中，先在丙申日的晚上祭武丁（彤夕），丁酉日彤祭（即彤日祭，是為主祭日），戊戌日為“父丁彤龠”。故可知，“高宗彤日”為祖庚彤祭其父武丁。

另外，我們通過分析傳世文獻，證明祖庚祭高宗的說法更加合理。按照傳世說法，《尚書·高宗彤日》裏出現了兩個人物，高宗武丁和大臣祖己。武丁時期著名的大臣有甘盤和傅說，這有眾多史料為證，如《尚書·說命下》、《孟

① [晉]郭璞注，[南朝宋]邢昺疏：《爾雅注疏》，北京大學出版社，2000年，第201頁。

② 李圃主編：《古文字詁林》，上海教育出版社，2003年，第八冊，第53頁。

③ 見王國維：《觀堂集林》，中華書局，1959年，第一冊，第27頁。

④ 參見常玉芝：《商代周祭制度》，第一章“周祭研究的歷史回顧”、第四章第三節“多祀的祭祀週期”，中國社會科學出版社，1987年。

⑤ 選自金恒祥：《釋彤》，載《甲骨文獻集成·甲骨文考釋》，四川大學出版社，2001年，第12冊，第461頁。

子·告子下》、《楚辭·離騷》、《國語·楚語上》^①。而對於祖己，除了近年發現的《上博簡（五）》之《鮑叔牙與隰朋之諫》外，沒有其他先秦文獻記載商王武丁有大臣祖己。況且，在該篇楚簡中，鮑叔牙與隰朋所引述之故事，是一個傳說文本，不足以征諸為史證^②（具體分析見第二部分）。關於祖己的身份，甲骨卜辭中出現了“兄己”、“兄庚”，王國維認為此“兄己”、“兄庚”即為《高宗彤日》中之“祖己”和“王”祖庚，且“祖己”即為屢見於文獻的“孝己”。王國維結合關於武丁之廢太子孝己的記載，推知武丁廢了太子孝己，放之於野。武丁崩，祖庚即位，知其無罪而還之。祖己輔佐王弟，“因雉雉之變而陳正事之諫”^③。

綜合上述分析我們可以知道，《高宗彤日》中之大臣祖己，很有可能為武丁之子、祖庚之兄，在祖庚即位後，輔佐新王。《高宗彤日》所記之事，即為某日祖庚彤祭武丁，有野雞飛落在大鼎的掛耳上鳴叫，在場者都很驚異。祖己認為天監下民，將討有罪，雉雉就是徵兆，以警戒祖庚。於是祖己訓諫祖庚須反省己身，敬順上帝，改正政事和祭祀，才可免遭責罰，天下咸歡。

祖己之訓，當為史官記錄或追記的，其文辭在後世不斷被改寫。王國維認為，“《尚書》之著竹帛，當在宋之初葉”，即《尚書·商書》應該寫定於殷商滅亡、微子受封於建立了宋國之後。如果不考慮秦火後《尚書》傳世的變訛，我們可以推知，《尚書·高宗彤日》之標題“高宗彤日”最原始的記錄應是“父丁多日”，數世之後史官改“父丁”為廟號“高宗”，“多”的字行演變為“彤”（因“多”為一種祭祀，所以加上肉旁“月”，孳乳成“彤”）。對於文辭的變化，據劉起鈞考證，殷商王朝無“德”字，對至高神稱為“帝”，而本篇出現的“天”是周人之言，“德”字是周代才有^④。可見，周人滅商後，殷商遺民開始使用周人的語言，並且添加進了新的詞素和思想。

二、“高宗彤日”故事的流傳

雖然我們因甲骨的出土，而得以明白《高宗彤日》所記之本事為祖庚祭武

① 參見孟世凱：《商史與商代文明》第十一章“一代英王武丁”，上海科學技術文獻出版社，2007年。

② 參見陳劍：《談談《上博（五）》的竹簡分篇、拼合與編聯問題》，簡帛網，2006年2月19日。

③ 見王國維：《觀堂集林》中華書局，1959年，第一冊，第31頁。

④ 劉起鈞：《尚書·高宗彤日的寫成時期》，《殷都學刊》，1985年第3期。

丁，但在歷史上，除了幾個學者之外，所有的後人在談到那件事情時，都認為是武丁祭成湯，“高宗彤日”以這樣的面貌在歷史上流傳。《尚書·高宗彤日》的標題，是以時間表示事件，所以我們不妨以“高宗彤日”來指稱《尚書·高宗彤日》所記載的那個特定事件。

現在所見最早引述“高宗彤日”的文獻是近年發現的《上博簡（五）》《鮑叔牙與隰朋之諫》^①。簡文記載的事件發生在西元前4世紀的戰國時期，齊國出現了日食，齊桓公詢問士大夫意見，鮑叔牙答曰：“害將來，將有兵，有憂於公身。”齊桓公承認是自己的過失致使日食出現。鮑叔牙與隰朋進而借“高宗彤日”之事進諫，勸齊桓公修祭祀、行善政：

“昔高宗祭，有**隳**（雉）雉於**倭**（彝）前。詔（召）祖己而問焉，曰：‘是何也？’祖己答曰：‘昔先君客（格）王，天不見禹（害），地不生**害**（擊），則訓諸鬼神，曰：“天地明棄我矣！”近臣不訐（諫），遠者不方（謗），則修諸向（鄉）裏。今此，祭之得福者也。青（請）量之以噬（？）汲（？）。既祭之後，焉修先王之灋。’高宗命傅說量之以祭，既祭，焉命行先王之灋。發古**簋**，行古作。發（廢）作者死，弗行者死。不出三年，**糴**（狄）人之俘（服）者七百邦。此能從善而去禍者。”

鮑叔牙與隰朋的講述比《尚書·高宗彤日》多了許多元素：高宗和祖己之間有對話；祖己諫王之後，高宗命傅說修正祭祀，數年後天下咸服；訓詞以當時戰國時期語言講出，多了殷商時沒有的“鄉里”。而傅說是武丁初年的大臣，鮑叔牙與隰朋顯然是將數人、數事參合在一起了。從《尚書·高宗彤日》到楚簡，我們可以看到，即時性的、只有訓詞的訓誡成了有始有終的歷時數年的故事。“高宗彤日”的歷史事件就擁有了另外一個面孔：“高宗彤日”故事。

我們從這兩篇文獻中可以發現，文獻記載的兩個事件有着共同的結構，即災異一諫議。正是因為有着共同的結構，“高宗彤日”事件或故事在齊桓公時以及後世的災異一諫議結構事件中被不斷敘述。如東漢光和二年郎中審忠上靈帝書^②、

^① 本文採用經學者陳劍編聯、標點的釋文，他將上海博物館公佈的《競建內之》和《鮑叔牙與隰朋之諫》合為一篇，見陳劍：《談談《上博（五）》的竹簡分篇、拼合與編聯問題》，簡帛網，2006年2月19日。

^② （南朝宋）範曄：《後漢書·宦官列傳》，中華書局，1965年，第九冊，第2526頁。

唐朝開元五年國子祭酒褚無量上玄宗《論太廟屋壞請修德表》^①、唐朝神龍元年右衛騎曹宋務光上中宗疏^②，以及第三部分提及的數件事。

在歷代官修正史記載災異現象的《五行志》之中，作為災異案例的“高宗彤日”事件也常被提起。如《漢書·五行志》^③、南朝《宋書·五行志》^④。《宋書·五行志》記載：

趙倫篡位，有鶉入太極殿，雉集東堂。按太極、東堂皆朝享聽政之所，而鶉、雉同日集之者，天意若曰不當居此位也。詩雲：“鶉之疆疆，鶉之奔奔。人之無良，我以為君。”其此之謂乎。昔殷宗感雉雉，懼而修德，倫睹二物，曾不知戒，故至滅亡也。

此外，因訓誡之果效，“高宗彤日”事也被作為訓誡、悔改的典範，如清代郭夢星《午窗隨筆》卷四“訓誨條”^⑤，即引其事。在《漢書·外戚列傳》中，漢成帝因災異頻發而“減椒房掖廷用度”，引起孝成許皇后的不滿，成帝即引“高宗彤日”之事，以為祖庚訓誡武丁，修正其事，即指戒後宮也：

《書》雲：“高宗彤日，粵有雉雉。祖己曰：‘惟先假王正厥事。’”又曰：“雖休勿休，惟敬五刑，以成三德。”即飭椒房及掖庭耳。今皇后有所疑，便不便，其條刺，使大長秋來白之。吏拘於法，亦安足過？蓋矯枉者過直，古今同之。且財幣之省，特牛之祠，其於皇后，所以扶助德美，為華寵也^⑥。

三、“高宗彤日”故事的敘事動力

“高宗彤日”事件，作為一件大事被《尚書》記載了下來，又以歷史故事的形態在歷史上流傳。值得注意的是，“高宗彤日”發生時的場合，與後世敘述“高宗彤日”的場合是很相似的，背後的觀念也是相通的。這關涉到“高宗彤

①〔宋〕王欽若等編纂：《冊府元龜》卷五三三，《諫爭部·規諫》，中華書局，1960年，第七冊，第6371頁。

②〔後晉〕劉昫等撰：《舊唐書·五行志》，中華書局，1975年，第四冊，第1353頁。

③〔漢〕班固：《漢書·五行志中之下》，中華書局，1962年，第五冊，第1411頁。

④〔南朝梁〕沈約：《宋書》，中華書局，1974年，第三冊，第943頁。

⑤〔清〕郭夢星：《午窗隨筆》卷四，載《續修四庫全書》子部雜家類，上海古籍出版社，貳零零叁年，第1165冊，第673頁。

⑥〔漢〕班固：《漢書·外戚列傳下》，中華書局，1962年，第十二冊，第3980頁。

日”事件中，“雉雥一王懼一訓王一修德”諸要素的模式結構，以及後代在遇到災異常常引述“高宗彤日”故事的原因。這使得我們可以從觀念層面和政治視角來考察故事敘事的內在邏輯和動力。

（一）共同的災異觀：一只鳥和“第二枝矛”。

“災異”，意為災害和異常自然現象，在中國古人的認知中，災異的背後總是有某種神秘力量在主導着，並且借着災異表達這某些資訊，形成了與人之間的互動。

中國古人注重格物致知，其實古人並非沒有認識到鳥的習性。《禮記·月令》：“季冬之月……雁北鄉，鵲始巢，雉雥，雞乳。”^①認識到野雞到了一定的季候就會鳴叫。《詩經》篇首：“關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。”^②認識到鳥類求偶時會鳴叫。古人會對“雉雥”作出靈異的解釋，並非是對物候的無知，而是有上古人類觀念上的原因。

在非洲中部阿贊德人的生活中，充斥着密集的巫術、神諭和魔法。英國人類學家埃文斯-普裏查德長期在贊德部落做田野工作，發現“贊德人採用了一個有關狩獵的隱喻來界定因果關係，從而把這個神秘的自然關係比較清楚地表達出來。阿贊德人總是說巫術是昂巴加（umbaga），即第二枝矛。”即在狩獵中需要物理的第一枝矛和巫術這個神秘的“第二枝矛”共同作用。贊德人以這種觀念去認識他們遇到的某些事情，例如“如果某個人被一頭大象傷害致死，阿贊德人會說大象是第一枝矛，巫術是第二枝矛，二者共同殺死了這個人。”^③

這種並行不悖地用理性和超理性去解釋一種現象的思維，並非只是原始部落人的景況，它也為中國的古人所共有。如《詩經·十月之交》記載了一個日食現象，朱熹在《詩集傳》中從天文學的角度對日食精確詳細的解釋，認為“月掩日而日為之食”、“月亢日而月為之食”“是皆有常度也。”然而這只是從理性知識上的解釋，接着朱熹從超理性的角度對日食的發生作了解釋，認為“修德行政，用賢去奸”，就能“當食而不食”；“若國無政，不用善，”則“當食必

① 楊天宇：《禮記譯注》，上海古籍出版社，2004年，第216頁。

② （宋）朱熹：《詩集傳》，鳳凰出版社，2007年，第2頁。

③ （英）埃文斯-普裏查德：《阿贊德人的巫術、神諭和魔法》，覃俐俐譯，商務印書館2006年，第92頁。

事”^①。

所以，我們可以借用“第二枝矛”來隱喻中國古人觀念中災異事件發生背後的神秘力量。古人觀念中的神秘力量有很多，一是天地萬物的主宰“上帝”、“天”；一是自然諸神，如風雨之神、山川之神、各生物神；三是祖先神；四是不明的邪靈。而在上述各個災異故事中，古人認為其背後的神秘力量就是上帝或天。天與人之間的互動被表述為“天人感應”，具體的機制是：上帝生民，監下民，托君王以治理，若不順天行政，則將討有罪。災異事件各要素的內在關係和作用力可借下圖表示：



於是災異事件成為了“天人感應”的事件。這類事件在先秦古籍裏記載得相對簡單，借助漢文帝的一段詔書，我們可以看得更加明瞭：

（文帝二年）十一月癸卯晦，日有食之。詔曰：“朕聞之，天生民，為之置君以養治之。人主不德，布政不均，則天示之災以戒不治。乃十一月晦，日有食之，適見於天，災孰大焉！朕獲保宗廟，以微眇之身托於士民君王之上，天下治亂，在予一人，唯二三執政猶吾股肱也。朕下不能治育群生，上以累三光之明，其不德大矣。令至，其悉思朕之過失，及知見之所不及，句以啟告朕。及舉賢良方正能直言極諫者，以匡朕之不逮。……”^②

儘管歷史變遷，人世代謝，但災異的觀念沒有改變。面對災異現象，“高宗彤日”事件的大臣訓諫時王、漢文帝的自我反省等等，其背後災異觀念和行為模式是一樣的，這使得“高宗彤日”故事常在相似的歷史場景裏時被喚起。

① 〔宋〕朱熹：《詩集傳》，鳳凰出版社，2007年，第154頁。

② 〔漢〕班固：《漢書·文帝紀》，中華書局，1962年版第一冊，第116頁。

（二）以史為鑒：諫議的策略和使命

中國古代的君臣在地位和權力上很不對等，所以對大臣來說，與君王交流的技巧很重要。就諫議而言，有所謂的“五諫”之說，並且以諷諫為上，如著名的“觸龍說趙太后”^①。在發生災異事件時，君王往往會立即詢問大臣意見，大臣直接回答，不似諷諫那樣巧妙。所以，引述相關史事就成為在這種情境中進諫的有效選擇。

漢哀帝元壽元年發生了一次日食，十天後傅太后崩。哀帝問大臣孔光，孔光引《尚書》之《洪範》、《高宗彤日》和《詩經》數篇勸誡哀帝“承順天戒，敬畏變異，勤心虛己，延見群臣，思求其故，然後敕躬自約，總正萬事……”並警告“俗之祈禳小數，終無益於應天塞異，銷禍與福。”對孔光的進諫風格，《漢書》記載道：“上有所問，據經法以心所安而對，不希苟合；如或不從，不敢強諫爭，以是久而安。”可見，大臣進諫，在盡臣子之職責的同時，要做到“不希苟合”又能“久而安”，引述經典、史事是一個重要方法^②。這正是《尚書·高宗彤日》常在大臣應對皇帝詢問災異事件時常被引述的原因。

《漢書·五行志》記載西漢成帝時，有群鳥飛鳴於皇宮之上，大臣王音等人以“高宗雉雉之異，以明轉禍為福之驗，”借“高宗彤日”事進諫。然成帝不以為然，王音冒死諫爭^③。唐太宗時，也有群鳥集於宮中。太宗以之問大臣褚遂良，褚答為祥瑞之兆。宋代周紫芝引王音諫成帝之事，直斥褚遂良為罪人：

唐太宗時，有飛雉集宮中，上以問褚遂良，遂良對以秦文公之事，太宗以謂人固不可無學。昔鴻嘉中博士行大射禮，有飛雉集於堂陛間，已而又集於諸府間，已而又集於未央宮承明殿，當時左右大臣無能言者，獨車騎將軍王音能言之。其後成帝遣人問音，得無人為之乎，音對曰：“安得亡國之言，天尚不能感悟陛下，臣子何望？”以張禹相成帝無狀，朱雲欲斷其首，幾至殺身。庭辱師傅，帝怒若此，況親斥其主乎。方王鳳用事，權傾天下，王章以忠直刺鳳，為鳳所殺。當時災異數見群下，莫敢言，而音能言之，可謂漢比幹矣。野鳥入室，安

① 參見陳謙：《中國古代政治傳播思想研究》，第三章“面向君主的資訊調節控制思想——以諫議為中心的傳播觀”，中國社會科學出版社，2009年。

② （漢）班固：《漢書·五行志》，中華書局，1962年版第十冊，第3360、3353頁。

③ （漢）班固：《漢書·五行志》，中華書局，1962年版第五冊，第1417頁。

得為祥，遂良不以高宗彤日之事告太宗，而反以為瑞，亦焉用多學為哉？遂良可謂王音之罪人矣。^①

在借“高宗彤日”之事的諫議中，“高宗彤日”之事與“時事”的結構是相同的。“高宗彤日”具有“雉雒一王懼一訓王一修德”的完整結構，以“高宗彤日”為鑒的諫議，就是期望君王去順着這個結構進行，期望自己的諫議如祖己一樣有效，期望君王向高宗武丁一樣“修政行德，天下咸歡，殷道復興”^②。漢代王音的諫議，雖然對成帝無效，但他盡到了臣子的職責。褚遂良不“不以高宗彤日之事告太宗”，而受到後人的指責，可見“高宗彤日”之事為後世的諫議提供了一個道德上的典範。

中國有以史為鑒的傳統，遇到現實問題，常常稽述古事。歷史事件及其背後的道統觀念，超越了時間的隔閡，成為了此時進行諫議的有效策略，也為之提供了思想資源和正當性支持。“高宗彤日”故事對後世發出了恒久的召喚力量，不斷地在相同的歷史情境中被敘述。

① [宋]周紫芝：《太倉稊米集》卷六十四，載《欽定四庫全書》集部四別集類三，上海古籍出版社，1987年，第1141冊，第459頁。

② [漢]司馬遷：《史記·殷本紀》，上海古籍出版社，1997年，第69頁。

設計教育專題



紅色資源融入書籍設計課程思政的探索與實踐^①

徐雪松 徐闊（寧波財經學院）

摘要：紅色資源是中華民族寶貴的歷史和文化財富，蘊含着豐富的精神內涵和藝術表現形式。將紅色資源融入書籍設計課程思政教學，既是弘揚社會主義核心價值觀的重要途徑，也是提升學生文化素養與創作能力的創新實踐。本文從紅色資源的特性與價值出發，結合藝術設計類課程特點，探討將紅色資源融入書籍設計課程思政的策略與實踐，旨在為推動藝術教育與思政教育有機融合提供新思路。

關鍵詞：紅色資源；書籍設計；課程思政；文化融合；設計創新

一、引言

書籍設計是視覺傳達設計專業的專業核心課程，涵蓋封面設計、版式編排、字體設計等多個方面。如何在書籍設計課程中融入紅色文化資源，將美育與思政教育有機融合，是藝術設計類課程教學改革的一項重要議題。紅色資源作為我國革命歷史與文化的重要組成部分，包含了豐富的視覺元素與設計靈感，將其引入書籍設計課程思政，不僅可以激發學生的創作潛能，還能增強其社會責任感和文化自信。

二、紅色資源融入書籍設計課程教學的意義

《書籍設計》課程在視覺傳達領域的應用性很強，從書籍整體設計的角度出發，通過立體的書籍造型和對圖形、文字、色彩等的設計，幫助讀者在最短的時間內獲取書籍內在的資訊與讀者交流。聚焦紅色基因，注重形式載體，將豐富的紅色資源融入書籍設計選題、內容編排、裝幀等綜合因素和設計環節，把抽象的

^① 作者簡介：徐雪松 寧波財經學院藝術設計學院副教授、碩士，研究方向：視覺傳達、書籍設計基金項目：寧波財經學院教育教學改革項目“紅色資源融入藝術設計類課程教學的探索與實踐—以《書籍設計》課程為例”（22xwkyb34）

理論與譜寫在這片熱土上的革命精神和人們的奮進歷程相結合，從中尋找能夠觸動學生心靈的點，不僅有利於增強書籍設計課程思政的針對性和實效性，也有利於促進藝術設計類課程思政的模式創新。

（一）強化思政育人

紅色資源中蘊含的革命精神與愛國主義情懷，通過設計實踐融入學生的思想認知，使學生在創作過程中加深對紅色文化內涵的理解，培養學生的設計思維與文化認同感，掌握育人的主動權。

（二）提升設計能力

紅色資源具有獨特的藝術語言，如經典的海報構圖、字體設計與色彩運用，為書籍設計提供了寶貴的參考與啟發。通過提取思政元素，並用於指導學生的書籍設計訓練，培養學生的創新精神、設計實踐能力和社會責任感。

（三）推動文化傳承與創新

針對當下很多高校學生的藝術作品風格呈現出明顯的“歐美風”、“哈日風”等傾向，要引導學生從學習外來文化轉變為借鑒、吸收及展現中國氣派、傳承紅色精神，將紅色資源和對中華文化的解讀植入書籍設計課程的專案訓練，並通過現代設計語言重新演繹傳統文化精神，實現文化傳承與創新表達的有機統一。

三、紅色資源融入書籍設計課程思政的策略與教學方法

（一）紅色資源融入書籍設計課程思政的策略：以寧波紅色資源為例

紅色資源是藝術設計類課程思政的寶貴資源。在高校設計類課程思政教學改革中，紅色資源具有先天優勢。紅色資源與革命歷史傳統、社會主義建設事業緊密聯繫，既能體現歷史精神傳承，又能展現時代精神的發展，對大學生的世界觀、人生觀和價值觀構建有着非常積極的影響。在書籍設計課程的思政教學中，以呂敬人先生的“不摩古卻飽浸東方品味，不擬洋則煥發時代精神”來導入，啟發學生在優秀經典的傳統文化中提煉和昇華，使中華文化符號和紅色基因的獨特風格煥發光彩。

寧波既有悠久的歷史文化傳統，也有近代以來奮起鬥爭的紅色歷程，中國共產黨在浙江寧波早期開展了一系列重要革命活動，其紅色資源的豐富性既反映在無形的精神層面上，又反映在有形的物質載體上。2021年寧波市總工會發佈的遍

佈甬城十個區縣（市）地區的紅色走讀路線，涵蓋革命史跡陳列館、烈士陵園、紀念碑、博物館等多種場景，承載着豐富的精神內涵。通過深入挖掘寧波地區的紅色資源，整理紅色文化元素並用於指導學生的書籍設計訓練，引導學生在課程學習中講述紅色故事，弘揚紅色精神，讓紅色基因代代相傳。

1、紅色歷史符號的視覺呈現

採用藝術的視覺傳達方式，將革命遺址與場景再現。例如，四明山革命根據地、寧波籍革命烈士、第一部黨章守護人張人亞故居等，可通過手繪插圖、照片拼貼或抽象圖形化表現，將這些地標融入紅色主題書籍的封面或內頁設計。對於重要歷史事件進行場景化敘述。比如寧波工人運動紀念館是大革命時期寧波總工會舊址，坐落在浙江省寧波市江東區演武街2號，對於寧波工人運動的場景，可使用復古風插畫或剪影設計，增加歷史厚重感。

2、藝術展示地方紅色人物與經典故事

以革命家張人亞的書籍設計主題為例，主要以張人亞保護中國共產黨早期文獻的故事為靈感，將他的書法、手稿、黨章影印等元素轉化為視覺素材，融合進書籍的內頁設計。以四明山革命根據地為書籍設計主題，可以將四明山革命英雄群像作為主要的設計線索，以剪影風格或版畫風格來刻畫革命英雄人物，結合書籍封面或章節內頁的設計，強化紅色主題的文化氛圍。

3、紅色文化符號與材質選擇

在傳承紅色基因的色彩與圖案設計方面，主要選用紅色為主基調，搭配灰、黑等中性色，同時可以融入寧波傳統紋樣或革命象徵符號；在紙張選擇與裝幀風格上，可以採用具有復古質感的粗紋紙，封面設計可引入燙金、壓紋或浮雕工藝，以呼應紅色文化的莊重和永恆性。

4、強調互動與敘事設計

在書籍設計的時間軸和地圖展示方面，可以結合寧波紅色事件的時間軸或革命路線地圖，通過內頁或折頁設計表現紅色記憶的歷史脈絡。回應數字時代的閱讀需求，要注重數位化鏈接創新，在書籍中添加二維碼，引導讀者觀看寧波革命歷史相關的紀錄片或虛擬展示資料，提升閱讀體驗的現代感，增強紅色書籍與讀者之間的互動性。

5、推動跨界融合與創新設計

融合與創新是藝術設計永恆的主題，寧波紅色主題書籍設計可從如下方面考慮：（1）紅色文化與海洋文化相結合。寧波作為海上絲綢之路的起點城市，具有深厚的海洋文化底蘊與開放精神，在書籍設計思政選題方面，可以引導學生將海洋文化與紅色主題結合，如以航海圖、海浪紋理作為背景元素，展示寧波先烈的革命精神與海洋開拓精神的共鳴。（2）紅色文化與傳統工藝美術相結合。可以利用寧波傳統竹編工藝設計封套或書籍盒，或者採用專供古籍修復、具有“千年竹紙”之稱的寧波奉化“棠溪竹紙”作為書籍插頁，將地方傳統工藝美術與紅色文化資源相結合，打造獨具特色的書籍裝幀藝術。

（二）紅色資源融入書籍設計課程思政的教學方法

1、系統規劃課程內容

根據書籍設計課程教學特點，完善書籍設計教學內容體系中的思政元素。在“書籍設計理論與選題”單元，重點分析中國書籍裝幀的早期形式，如簡策形式（簡牘）、卷軸形式、經折裝和旋風裝（卷軸裝到冊頁裝的過渡形式）、冊頁形式），比較分析中外近代的書籍裝幀藝術，掌握我國書籍設計的現狀與發展趨勢，引導學生不照搬西方文化關於書籍設計理念和概念，在引入借鑒的同時，要結合當下中國的發展、反映時代精神面貌。對於紅色資源的融入主要分三個層次：（1）封面設計。引入紅色文化中的經典圖案與符號，如五星、鐮刀、錘子等。（2）版式設計。結合紅色宣傳材料的排版特色，設計具有歷史感和視覺衝擊力的內頁佈局。（3）字體設計。學習紅色文化中的經典字體，如手寫體與印刷體，開發適合紅色主題表達的新字體等。

2、教學模式多樣化

書籍設計課程是一門實踐性很強的課程，為提高課程教學品質，需要探討多樣化的教學方式，包括：（1）專題講座與案例分析。通過講解紅色海報、書籍設計的經典案例，幫助學生瞭解紅色資源的歷史背景與藝術價值。結合課堂教學內容與課程體系要求，在講授過程中引入相關題材的紅色資源。對藝術設計專業學生來說，他們對圖像語言的敏感和興趣往往大於純文字和純理論內容，引導學生結合思政課教學內容尋找相關的紅色書籍作品，並對這些紅色書籍進行包括時代背景、表現內容、藝術成就、社會作用等方面的解讀，挖掘紅色資源的價值，並闡述自己的學習體會。（2）實踐工作坊。以紅色主題書籍設計為課題，組織學生

開展從概念到成品的全流程設計訓練。（3）實地調研參觀與資源搜集。帶領學生參觀革命歷史紀念館或紅色遺址、文化教育基地等，增強感性認知，並收集相關文獻資料，為書籍設計提供真實素材。

3、開展專案化教學

將課程教學與實踐專案相結合，以紅色資源為主題設計課程專案，以專案驅動學生小組開展合作性學習，鼓勵學生自主探索與創作。具體教學組織過程如下：

第一階段：選題與調研。要求學生以紅色資源為核心，圍繞一段革命歷史、一個紅色人物或一處革命遺址等，設計一本具備完整結構的書籍作品，包括封面、扉頁、內頁、附錄等。學生分組選擇紅色主題，並通過查閱資料、實地考察等方式搜集相關素材，如圍繞歷史照片、人物故事等深入開展調研。以服務地域文化、創意開發、社會參賽等選題為載體，目標成果包含概念書籍設計、展板展示、電子書展示等貫穿課程。結合虛擬現實技術，如利用VR/AR技術重現紅色歷史場景，為學生提供沉浸式學習體驗和啟發。

第二階段：概念設計與草圖繪製。在教師指導下，學生圍繞主題進行設計構思，提取思政元素，將紅色資源和對中國文化精神的解讀植入書籍設計方案，並初步確定封面風格、內頁佈局與字體設計等。緊緊圍繞地域IP符號化、系統化、多元化展開紅色資源圖書設計、地域文化創意設計，從注重塑造地域紅色IP轉化文化創意，從而調動學生學習的積極性和創造力。

第三階段：設計實施。在具體書籍設計專案形式的選擇方面，學生可以結合自己的藝術專長，採用國畫、油畫、版畫、書法、海報、動畫等不同形式進行圖書封面及插畫設計，訓練學生在書籍設計的材料運用、印刷工藝、設計形式等方面與時俱進，發揮創意，促使學生主動思考和自由探索。同時，引導學生學習運用現代數字設計工具，如Adobe InDesign、Illustrator等設計軟體，完成書籍的詳細設計，包括封面裝幀、色彩搭配、版式設計等，並借助數字設計技術，幫助學生模擬印刷效果，優化書籍設計成果。

第四階段：作品展示與評價。通過課堂展示和評審，展示學生的書籍設計成果，並邀請專業設計師和同學提出改進建議，激發學生的創作動力，培養批判性思維和藝術鑒賞力。在校內外組織開展紅色書籍設計學生作品展，不僅使廣大受眾瞭解歷史文化與紅色書籍之間的聯繫，也引導大學生感受紅色美術的力量，感悟

革命藝術家堅定的理想信念和崇高的使命擔當，弘揚紅色文化，提升文化自信。

4、校外實踐活動延伸

引導學生把課程理論和方法的學習和思政元素學習結合起來，通過學生在教師指導下查閱資料和開展實地考察，如考察近現代歷史事件、歷史人物尋訪、開展“我的家鄉：紅色記憶”等主題活動，引導學生積極主動地設計考察方案，主動查閱課外資料，共同完成團隊任務，使學生從紅色資源的挖掘中培育個人的理想和信念，培養學生團隊協作、統籌規劃和解決問題的素質和能力，在創作實踐中不斷提高專業水準，培養成為既有專業素養又有社會擔當的優秀設計人才。

四、實踐效果與下一步改進方向

通過近三年的教學實踐探索，將紅色資源融入書籍設計課程教學取得了較好的實施效果。一是學生通過課程學習，深化了對紅色資源的認知，設計作品具有鮮明的主題性與創新性。課程考核結果顯示，學生對紅色文化的興趣顯著提升，同時掌握了書籍設計的完整流程，體現了知識傳授、能力提升和價值引領的同步同軌。二是促進了紅色資源在課程教學與實踐中的有機融入。對紅色資源的挖掘豐富了書籍設計課程教學內容，充實了教學案例庫。以專案化教學積極引導學生改進學習方式，提高學習興趣，提高了學生的動手能力，確保書籍設計課程教學與思政教育同向同行。三是通過引導學生挖掘寧波紅色資源中的歷史事件、人物和文化符號，結合現代設計理念與工藝，創造出許多既傳承紅色精神又富有地方特色的風格迥異的書籍作品，既傳承了紅色文化，也體現了現代設計美學。

目前，紅色資源融入書籍設計課程的教學改革也存在一些問題。比如，學生對紅色文化的理解有時流於表面，設計內容未能深入挖掘歷史內涵。一些作品在形式上過於追求視覺效果，卻忽略了實用性和讀者的閱讀體驗。今後需要在以下幾個方面進一步加強改進和提升：

（一）課程銜接方面

通過開設素質拓展課、公共選修課等形式，增加課程前期的文化理論學習，幫助學生更好地理解紅色文化的深層意義，挖掘歷史文化內涵。

（二）設計表達方面

主題表達應與設計形式相輔相成，通過圖形、顏色、字體等強化紅色文化

的核心內涵。素材的選擇和處理至關重要，歷史照片、詩詞手稿、地圖等元素的合理運用能夠增強作品的歷史感和藝術性。加強工藝與材質的結合，如燙金、浮雕、線裝等裝幀形式是提升作品質感和吸引力的重要手段。要鼓勵和引導學生通過跨領域的創意，充分展現紅色資源在書籍設計中的豐富應用性和多種可能性。

（三）教學評價方面

採用形成性評價機制，鼓勵學生基於專案開展合作性學習，重視對學生過程性學習成果的評價。根據不同階段的教學內容，將思政元素與書籍設計專業知識的評價指標有機融合，有意識地增強和放大價值引領功能，突出德育和素質培養，通過多樣化的教學方式與實踐活動，既激發了學生創意，也有助於推動地方紅色文化基因的傳播與傳承。

【參考文獻】

- [1]中共寧波市委黨史研究室，北侖區委黨史研究室．張人亞[M]．浙江人民出版社，2021．
- [2]田蓉輝．“紅色經典”插圖設計對現代書籍裝幀新啟示[J]．中國出版．2020（16）：63-66
- [3]龔小凡．1949—1999年紅色文學書籍封面的圖像譜系——以革命戰爭和農村題材小說為例[J]．北方工業大學學報．2021（12）：128-137
- [4]曹芳、沈寶蓮．地方紅色資源+校本資源：美術院校思政課實踐教學模式創新——以西安美術學院為例[J]．陝西教育（高教）．2022（04）：10-11
- [5]朱琺．基於美育理念的高校書籍設計教育改革探究[J]．美育學刊．2020（06）：34-39
- [6]趙全宜、常婷．書籍設計的形態與表現——以紅色旅遊書籍設計為例[J]．包裝世界．2012（03）：90-92
- [7]王瑾．探究裝幀藝術在紅色書籍的應用 [J]．中國民族博覽，2021，06（11）：174-175．

基於產教融合的應用型高校綜合性實驗項目設計探索 ——以公眾號運營項目為例^①

樊焱琴（寧波財經學院）

摘要：在新一輪科技革命和產業變革加速演進的背景下，高等教育領域學科交叉融合進入了新階段，應用型本科院校以推動科學技術應用於經濟生產和生活為特色，與區域相關產業深化產教融合的重要性愈加凸顯。在此背景下，依託敏捷高等教育等理論研究成果，破除學科專業壁壘尋找相關領域複雜問題，以綜合性實驗項目設計推進教育教學領域改革，成為一個值得探討的研究領域，本文以公眾號運營項目為例對其建設提出幾點建議。

關鍵詞：產教融合；應用型高校；綜合性實驗項目；公眾號運營

隨着一批高職院校建設成為職業大學，研究型院校、應用型院校與職業大學人才培養的差異化成為學者關注的熱點。其中應用型大學以推動科學技術應用於經濟生產和生活為特色，既要有對接前沿科學技術具有一定的創新性，又要對接行業企業人才需求具有一定的技術服務性，必須深化產教融合，與經濟社會發展需求接軌。同時，隨着新一輪科技革命和產業變革的加速演進，高等教育領域的學科交叉融合進入新階段。為了適應新時代發展需求，2017年教育部將建設“新文科”納入國家高等教育改革框架，2019年發佈了《新文科建設宣言》，明確新文科的核心是“學科交叉、價值引領、實踐創新”，標誌着新文科建設正式啟動。如何打破文科界限，實現與理工科、資訊技術的交叉融合？需要瞭解理工科、資訊技術的發展現狀，並梳理其與文科人才培養的關係，引入實驗、量化研究等方法，通過一系列教學改革轉化為新的教學資源與環境、構建新的教學模式。行業企業是產業變革中的弄潮兒，有着大量需要融合文科、理工科、資訊科技等領域能力才能解決的複雜問題，可以成為高校新文科建設的孵化器、助推器。

^① 本文為寧波財經學院教學改革課題《基於新媒體運營的跨專業綜合實訓項目開發與實施路徑研究》、浙江省一流課程建設項目《影視劇本與分鏡頭設計》研究成果。

在此背景下，應用型高校與區域相關產業深化產教融合的重要性愈加凸顯。本文以公眾號運營為例，來談談基於產教融合的應用型高校綜合性實踐項目設計的重要性與設計策略。

一、公眾號運營綜合性實驗項目的設計與實踐

微信公眾平臺是2012年由騰訊公司依託微信生態推出的一個內容創作、資訊傳播與用戶互動平臺，可以為個人、企業、媒體、政府等提供內容發佈、品牌推廣、用戶服務等功能。根據2024年數據報告，微信公眾號的活躍用戶數量達到了7億，成為我國最大的社交媒體平臺之一，具有廣泛的用戶基礎和多樣化的應用場景。公眾號運營即伴隨着這一功能的上線而形成的一項綜合服務，包括公眾號策劃設計、內容製作與發佈、數據統計、用戶互動、定制功能開發等。

隨着微信公眾號的快速應用，數字媒體藝術專業的很多課程也設計了公眾號相關的實驗項目，如公眾號標誌設計、頭圖設計、視頻剪輯、圖文編輯等。本項目組為了服務這一系列的實驗項目，真實運營了一個公眾號——“清廉海曙”，在運營中遇到了很多困難，表現如下：一是學生主動理解公眾號定位與用戶需求的意識較弱，審美對應性較差；二是學生不熟悉公眾號助手類軟件，商業化設計的接受度與能力較低；三是學生對文本的解讀與圖形匹配能力不強。說明學生單一的項目實踐後仍不理解公眾號運營的原理與獨特要求，不能適應真實工作的需要。此外，專業課程之間協同不暢，不能滿足真實運營的節奏與需求。

為此，項目組只好先依託教師工作室來運營公眾號，由教師組成團隊、遴選部分學生組成運營團隊，成為公眾號運營的基本保障，再來探索向專業課程實驗項目的轉化，向各專業課程下訂單，助力相關課程深化產教融合，構建“工作室+課程”的新運行模式。經過三年實踐，逐漸形成了公眾號綜合性實驗項目的設計理念與模式。

（一）項目設計理念：實現從1到N轉變

人才培養是為社會服務的。來自行業企業的需求，是應用型高校人才培養的風向標，而學科交叉融合是應用型高校區別於職業大學的重要特點。這是本項目組設計公眾號綜合性實驗項目的基本依據。在此基礎上，形成了實現從1到N轉變的項目設計理念，包括實驗教學目標、教學內容、教學方法、教學平臺、教師團

隊與教學評價等多個方面。其中教學目標的知識、能力、素養中增加了公眾號運營基本知識、公眾號助手運用能力、文本理解與圖形轉化能力、清廉文化認同感以及職業素養，讓學生較為深入地理解公眾號運營的原理與要求，瞭解行業中公眾號運營的真實環境，理解公眾號推文時效性、真實性、準確性等具體要求，解決前期運營中發現的主要問題。教學內容與教學目標相配合，結合三年運用中積累的案例與成果，開發了公眾號運營實踐指導書，形成5個主要的實驗項目，對接《圖形軟件基礎》《插畫設計》與數字影像創作課程群等多門課程。教學方法上增加了真實情境教學法、課外工作室輔導法與比稿等與行業接軌的教學方法，讓學生產生緊迫感、激發學習動力。教學平臺方面，讓項目進課堂、讓學生進工作室，校地合作建立廉潔文化校外實踐教學基地，帶領學生參觀學習，提升對清廉文化的認知與認同。校內外合作建設教學團隊，校內聯動多門課程負責人、聯動多個工作室教師，校外以公眾號主體單位為依託，邀請相關工作負責人通過提供項目、提供案例、參與研討、知識講解、開展講座、指導回饋等形式參與課程教學。在此基礎上，構建了來自任課教師、工作室教師、公眾號主體單位工作人員、公眾號用戶等多重的教學評價體系，讓學生從設計走向實際，在真實的多元的評價中認識自己、提升自己。如下圖所示：



圖1：公眾號運營綜合性實驗項目設計理念

（二）運行模式：產學研一體化

產指產業，學指教學，研指研究，產學研一體化指的是本實驗教學項目運行時既有應用性又有創新性。首先，以橫向技術服務課題形式對接，構建產學共同體。真實項目運營所帶來的真實項目、真實情境是需要夯實責任的，因為所有發

佈的內容都會真實地傳遞到千千萬萬的用戶。以橫向技術服務形式簽訂協議，由公眾號主體提供項目經費，既能夠充分調動系部與教師的投入度，又能夠得到公眾號主體的重視與參與，雙方形成了產學共同體。其次，加強技術轉化與創新應用，構建學研共同體。清廉文化的傳播主要形式是文字、漫畫，隨着公眾媒體接受習慣的變化，其表現方式需要進行一定的創新。在項目運營中，對接不同課程探索了動態插畫、短視頻、微電影等多種表現形式，挖掘了地方清廉文化，完成了《為有詩書壯風骨——範欽》等一系列數字作品，得到了公開發佈，獲得了浙江省“玉琮杯”清廉微視頻微電影大賽獎項，獲得了良好的社會評價。進一步開拓合作，形成育人共同體。清廉是重要的品質，也是育人的重要內容。“清廉海曙”公眾號的運營，為學院開展清廉學院建設提供了良好的載體。在完成公眾號運營的過程中，也開展了系列清廉文化主題育人項目，如清廉主題的剪紙創作、海報設計大賽、景觀設計大賽等等，也深入寧波家風館、茂新村、綠野村等地，帶領學生為他們策劃設計了“荷荷清風”“上春山”等清廉文化主題體驗活動。

二、關於應用型高校綜合性實驗項目設計的幾點建議

在高校與行業企業深度產教融合的當下，在傳統學科專業深度交叉融合的當下，立足產業需求、以解決複雜問題的項目設計為導向，重構課程體系與育人模式是應用型高校的一個重要改革方向。在此背景下，對綜合性實驗項目設計提出以下建議。

（一）在新科技、新產業、新崗位聚集領域尋找複雜問題

以設計類專業為例，新媒體運營就是一個尋找複雜問題的領域。隨着電腦技術的發展，互聯網與文化產業深度融合催生了很多新業態，也形成了對高層次創意設計人才的新需求。新媒體運營是指借助微信、抖音、微博等數字化平臺進行的內容創作、雙向互動、數據分析等一系列活動，以達到資訊傳播、品牌推廣、產品行銷等目的。2020年全媒體運營師增列為新職業。各類全媒體運營師培養培訓、人員能力驗證以及職業技能競賽也逐漸興起。新媒體運營貫穿了創意設計開端與終端、形式多樣且追求創新的全過程，體量可大可小，能夠為高校設計類專業應用型人才培养創建合適的產教融合場景，同時也為設計類人才就業提供了大量崗位。

（二）以複雜問題為導向，跨學科、跨專業、多課程聯動設計綜合性實驗項目

複雜問題往往需要多學科協同來解決。比如微信公眾號運營就融合了一個新聞傳播學、設計學、電腦科學、文學、藝術學等多學科的知識與能力。因此要基於複雜問題去尋找解決路徑，設計綜合性實驗項目，不能局限於目前的學科專業架構。葉飛帆教授提出的敏捷高等教育理念，為這一設計想法提供了理論支持。他分析了社會就業的需求狀況不斷變化，以及高校專業調整的現實困境，將來自製造業的敏捷性概念引入高等教育系統，指出：“實施敏捷高等教育要把學科作為實體性的基層學術組織”，“各個學科為本科教學提供各自學術領域的課程；把專業看作課程的組合，以虛擬組織的方式在學院平臺上運作。”^[1]因此，基於複雜問題，分析其涉及的學科領域，對應到相應的課程，再將這些課程組合起來構建成為綜合性實驗項目，就可以培養能解決這一複雜問題的人才。

（三）政校企聯動、合作共用，構建教育教學綜合體

紮根地方也是應用型高校的一大特點，地方政府、地方高校與地方行業企業天然地具有合作需求。在綜合性實驗項目設計中，立足地方政府、行業企業發展需求，向政府、企業要項目與資源，既可以解決其客觀存在的問題，又可以為教育教學及改革提供經費與教學資源。政府、企業與高校之間師資的雙向流動也可以為高校提供來自一線的教學力量，同時也可以深入瞭解政府、企業技術創新應用的需求以及對人才的真實需求。綜合性實驗項目設計要重視知識、能力、素養以及思政育人的四合一，在項目實踐過程中，既要完成知識、能力的培養，也要借助真實情境提高學生職業素養與道德水準。

參考文獻：

[1] 葉飛帆. 敏捷高等教育初探——基於學科與專業的視角[J]. 高等教育研究, 2011, 32(12): 28-33.

[2] 李一茗, 黎堅. 複雜問題解決能力的概念、影響因素及培養策略[J]. 北京師範大學學報(社會科學版), 2020, (05): 36-48.

雙創價值引領下教育敘事在數字文旅人才培養模式中的應用與反思^①

作者：史光輝 梁偉

摘要：本研究基於教育敘事理論的三維空間方法論，以寧波財經學院數字文旅卓越人才班為實踐樣本，探索數位化轉型背景下產教融合型人才培養的創新路徑。通過將儒家“興於詩·立於禮·成於樂”的育人路徑轉譯為“文化解碼~技術規範~價值創新”的現代能力框架，並融合墨家“法儀”思想構建技術倫理準則，形成了“雙重敘事張力驅動”的“三位一體”培養模式。實踐表明，該模式通過教育敘事的持續建構，顯著提升了學生的數字敘事能力、跨學科協作素養與商業轉化思維，為數字文旅產業輸送了兼具文化通感與技術理性的複合型人才，為高等教育改革提供了方法論層面的本土化實踐範例。

關鍵詞：教育敘事，數字文旅，卓越人才，培養模式

ABSTRACT: This study investigates innovative pathways for cultivating industry-education integrated talents in the digital transformation era through the three-dimensional spatial methodology of educational narrative theory, employing the Digital Culture and Tourism Excellence Talent Program at Ningbo University of Finance & Economics as a practical case. By translating Confucian educational principles (“cultivating through poetry, establishing through rites, perfecting through music”) into a modern competency framework of cultural decoding-technical standardization-value innovation, while integrating Mohist “legal instrumentation” philosophy to construct technological ethical guidelines, a dual-narrative tension-driven triadic cultivation model has been developed. Practical results demonstrate that this model significantly enhances students’ digital storytelling capabilities, interdisciplinary collaboration

^① 寧波財經學院校重點教育教學改革項目《“雙創”價值引領的數字文旅卓越人才培養模式探索》研究成果，項目編號：23xwkzd17。

literacy, and commercial transformation thinking through sustained educational narrative construction. It effectively cultivates interdisciplinary talents combining cultural synesthesia with technical rationality for the digital cultural tourism industry, providing a localized methodological paradigm for higher education reform.

Keywords: Educational narrative, Digital culture and tourism, Excellence-oriented talents, Cultivation model

一、卓越人才成長激勵計畫的提出

為了深入貫徹教育部的《關於加快建設高水準本科教育 全面提高人才培養能力的意見》檔精神，緊密對接長三角區域中小企業創新發展的需求，踐行學校助推學生成長理念，在雙創價值引領下，為滿足部分學業優異的學生在知識拓展和創新實踐上的更高要求，充分發揮多學科專業協同發展的優勢，積極探索複合型創新型人才培養的路新路徑，寧波財經學院在2021年12月開始實施卓越人才成長激勵計畫。

該計畫以立德樹人為根本任務，通過校企聯合、跨院合作、多專業協同等形式，組建微專業班，創新實驗班或專業特色班。學生通過網上拓展課程或專業課程，創新創業實踐等形式。接受個性化指導培養。通過完成卓越學分認證體系，獲得卓越學分並根據學業成績，申請榮譽學士學位。卓越人才培養主要分為兩種類型，一種是複合型專業人才，這類人才主要指的是，專業學習學業的成績突出，同時又參加了卓越班的學習，獲得相應的學分，達到培養目標的學生。而雙創型的卓越人才更加要求參加創新創業的活動，學科競賽或科研專案等並取得相應的成果。學校發佈的這個檔不僅提出了對卓越人才內涵與類型的解釋，卓越人才培養的思路和目標，也為專業人才計畫制定的工作指明了方向。在保障激勵機制方面，也對師資師生的激勵和機制保障作出了工作的要求，初步搭建了卓越人才培養計畫的框架。

同時，寧波財經學院也制定了卓越學分課程管理的辦法。課程開設的要求要具有一定的挑戰性，前沿性和創新性。要求為學生提供自主性，研究性學習的有效文獻資料。在教學方法上要有創新性。授課教師也要求應該包括高職稱教師和企業高管。課程的修讀過程主要由教務部負責，包括選課，退課，補修，重修

補考等教學管理的過程。在卓越學分認定方面也制定了相應的管理辦法。辦法規定，卓越學分分為三種類型：課程卓越學分、雙創卓越學分和自主拓展作業學分。其中課程卓越學分要求學生修讀完相關培養方案制定的課程達到相應的要求即可獲得。雙創卓越學分則要求學生獲得競賽類獎項或比如外語考試等級證書或者人力資源社會保障部發佈的職業資格證書，才可獲得相應的認定。而論文專案類則根據相應的論文發表情況來認定。雙創卓越學分還包括專利、創業，深造等類型。此外，卓越學分的認定也要符合一定的程式。辦法規定了各類專業學分都可用於學士學位的申請。

學校為實施卓越人才培養計畫制定的檔和管理辦法，為卓越人才培養計畫的實施指明了方向，搭建了框架，也為二級學院根據各自辦學的基礎，優勢和條件，結合社會發展需求，制定相應的卓越人才培養方案提供了基礎，為相應工作的開展提供了依據。

二、寧波財經學院卓越人才成長激勵計畫是校本教育敘事的一種表達

教育敘事(Educational Narrative Inquiry)是一種質性研究方法，主要關注的核心是通過故事或敘事來理解和闡述教育領域中的經驗。它通過收集教師、學生和管理者等教育共同體的故事，探究人們如何通過講述自己的經歷來賦予意義、建構身份，以及這些經歷如何在特定的時間、地點和社會互動中展開的過程。Clandinin, D. J., & Connelly, F. M. 等學者1999年出版的專著《Narrative Inquiry: Experience and Story in Qualitative Research》中將敘事探究定義為“一種理解經驗的方式”^①，強調經驗與故事的密切聯繫，並提出了“三維敘事探究空間”（時間性、社會性、地點性）的分析框架。這一研究被認為是教育敘事研究的基礎質性研究理論之一，書中通過豐富的故事和例子展示了各種敘事方法的應用。它為我們提供了一種實用的方法指導，敘事探究能夠捕獲無法用冷冰冰的事實和數據量化的個人於人文維度資訊，這與傳統的量化研究方法有很大的不同。

教育敘事研究這一方法在2006年開始逐漸被國內學者關注，其中，王洪玲（2006）的研究對“教育敘事”“教育敘事研究”“教育敘事研究的研究”三個

^① Clandinin, D Jean & Connelly, F.Michael. Narrative Inquiry: Experience and Story in Qualitative Research [M]. Jossey Bass, (22 Nov. 1999).

不同概念進行瞭解釋^①。隨後，李迎新等(2011)提出“教育敘事研究是質的研究方法的一種運用形式，是廣大教師容易實施、效果實用的一種科研方法”^②。隨後，夏宏鐘等(2014)進一步提出對“校本教育敘事”概念與當前流行的理解。他們認為，校本教育敘事並非局限於個別師生的故事，而是從一個更宏觀的視角出發，涵蓋了學校教育過程中所有可以被敘述和呈現的元素。這包括了教學環境、各類活動、校園氛圍、師生風貌、規章制度、具體實物乃至發生的事件等，實質上是學校文化各個組成部分的個體、層次或集體的敘述。因此，“這種校本教育敘事是普遍存在且具有概括性的”^③，只要有教育活動，就有敘事發生。教育敘事既然是教育共同體集體參與的過程，教育敘事研究自然也就不能離開所有的教育活動的參與者。孔德麟(2015)的研究指出教師實踐共同體是指由教師及其他教育相關人員組成的專業學習團體，成員通過持續互動、共同實踐和經驗分享來促進專業成長。認為“教師實踐共同體是促進教師實踐性知識發展的有效途徑之一”^④，解釋了共同體強調協作學習和集體智慧的重要性。

寧波財經學院卓越人才激勵計畫是基於寧波財經學院特色辦學基礎和高質量發展需求的前提下提出的。它帶有鮮明的校本辦學特色，是學校在雙創價值引領辦學指導方針指引下的教育敘事活動之一。所有有關的教育管理者，二級學院計畫執行者，參與計畫制定和實施的教師、學生和管理者都是該教育敘事的相關者，也是教育敘事實踐共同體。在這個共同體中，各方以“卓越人才培養”為共同願景，通過持續對話、經驗分享和集體反思，不斷豐富對教育實踐的理解，提煉教學智慧，形成具有學校特色的教育敘事文本，最終推動教師專業成長和人才培養品質提升，這正體現了教育敘事作為理解和改進教育實踐的有效途徑的核心價值。作為該計畫的實施主體，下文將通過系統性記錄、反思和分享人才培養過程中的實踐經驗和個體成長故事，總結獨具特色的教育發展敘事。

① 王洪玲．對“教育敘事”“教育敘事研究”“教育敘事研究的研究”概念的分析[J]．吉林省教育學院學報，2006，(08)：81-82．

② 李迎新，秦娟．大學教學中的教育敘事研究[J]．當代教育科學，2011，(09)：57-58．

③ 王金容，夏宏鐘，梁勇．校本教育敘事的內容、形式與表達[J]．四川理工學院學報(社會科學版)，2014，29(06)：80-87．

④ 孔德麟．基於高校與基礎教育學校合作研究專案的教育敘事研究[J]．山東師範大學外國語學院學報(基礎英語教育)，2015，17(02)：44-49．

三、數字文旅卓越人才培養的教育敘事實踐

（一）數字文旅卓越人才班的辦學背景

藝術設計學院作為寧波財經學院的二級單位，在接到學校發佈的卓越人才培養計畫檔後，面臨怎樣結合藝術設計學院的學科專業辦學條件和辦學基礎，規劃設計既符合總體工作部署要求，又能夠結合社會相應領域產業發展的需求，具有較強的可行性的卓越人才培養計畫。藝術設計學院經過數十年的辦學積累，目前已經建有視覺傳達設計，數字媒體藝術，產品設計等五個本科專業，建有國家一流本科專業一個，省級一流本科專業一個，省一流學科一個，寧波市一流學科一個。經過梳理，不難發現，設計學是我們的優勢學科，數字媒體藝術是我們的特色專業，在開設卓越人才培養特色班時須要將這些優勢作為發展的基礎條件。

再把目光轉向社會發展的需求，我們可以瞭解到，“為增強和彰顯文化自信，統籌文化事業，文化產業發展和旅遊資源開發，提高國家文化軟實力和中華文化影響力，推動文化事業、文化產業和旅遊業融合發展。”2018年文化部和國家旅遊局合併組建文化和旅遊部，2018年也因此被稱為“文旅融合”元年。隨着國家“十四五”規劃的實施，數字經濟與文化旅遊產業的深度融合已成為推動經濟高質量發展的重要引擎。尤其在後疫情時代，數字技術對文旅產業的賦能作用更加凸顯。浙江省作為數字經濟發展的先行區，對數字文旅複合型人才的需求尤為迫切。這一宏觀敘事構成了設定數字文旅卓越人才培養方案的時代背景。

在移動互聯網技術快速發展的時代背景下，文化與旅遊的融合已經不再是簡單的產業疊加，而是形成了一個由文博行業、互聯網行業、旅遊行業、藝術行業、文創行業、音樂行業、鄉村振興、特色小鎮等多領域、多行業共同織就的複合生態系統。這種融合以滿足人民美好生活需要為導向，正在催生多元化、全域化、全鏈條的文旅發展新業態，構建上下結合、橫向聯動、多方參與的文化旅遊新格局。正如Clandinin和Connelly在他們的研究中所強調的，現代社會的複雜經驗需要多元視角的理解和敘述。數字文旅產業的發展同樣需要能夠理解這種複雜性，並能夠從多維度進行創新的專業人才。在這個背景下，傳統的單一學科人才培養模式已難以滿足產業發展需求，培養數字文旅卓越人才成為必然選擇。

（二）培養方案的教育敘事背景與目標

敘事研究源於對實踐經驗的關注，它將實踐者置於敘事的核心位置。寧波財經學院藝術設計學院正是從自身辦學實踐的敘事出發，結合區域經濟發展需求，形成了這一特色人才培養方案的初步構想。學校現有的數字媒體藝術、視覺傳達設計、產品設計等學科專業辦學基礎，以及校企合作的實踐積累，共同構成了這一教育敘事的起點。

從教育敘事的角度看，人才培養目標不只是包括對未來人才素質的規劃，也是一種對教育理想的敘事表達。數字文旅創新實驗班（即數字文旅卓越班）的培養目標敘事包含了多層次的教育期望：在知識結構層面，目標指向“複合型”人才的培養，即既具備數字媒體技術能力，又掌握文旅產業運營知識的跨學科人才。這一目標敘事打破了傳統單一學科的人才培養模式，體現了對融合型人才的新期待。其次，在能力培養層面，目標聚焦於創新能力和實踐能力的協同發展。通過“理論+實踐+創新”的三維培養模式，培養學生將數字技術與文旅產業創新性結合的能力。這一能力培養敘事回應了產業升級的實際需求。第三，在價值觀層面，培養方案強調“藝術修養與人文素養並重”，體現了對全人教育的追求。這一價值觀敘事超越了單純的技能培訓，指向了更為豐富的人才培養內涵。

在數字文旅卓越人才的培養目標設定上，我們既遵循了中國古代傳統儒家強調的倫理追求，“修身齊家治國平天下”的社會理想，也符合墨家注重實踐技能等“倫理為本”，“實用未用”的教育傳統。我們在設計的人才培養方案和教學大綱符合儒家修齊治平的整體觀。儒家育人路徑給我們提供了智慧的啟示，實踐中，我們把“興於詩·立於禮·成於樂”的育人三階理論在數字文旅人才培養敘事教育中進行了現代轉譯：其中，“興於詩”以《詩經》為啟蒙，培養審美感知與情感共鳴能力，對應數字文旅人才的文化解碼能力——通過文學意象訓練文化IP的現代轉譯思維；“立於禮”通過禮儀規範確立價值座標，對應數字時代的技術倫理框架——確保虛擬敘事不違背文化本真性，如虛擬現實場景中的禮制空間建構。“成於樂”最終在禮樂交融中達成人格完善，對應數字創新能力——將文化基因轉化為沉浸式交互體驗，如用AI生成符合古樂韻律的數字視聽作品。從而形成「審美啟蒙（詩）-技術規範（禮）-創新突破（樂）」的培養閉環，通過敘事創新啟動傳統資源的當代生命力。

墨家學說中說到，“故百工從事，皆有法所度^①”又言說“三表法”認識論，從歷史根據和前人的經驗中判斷知識與事物體的是非真假，還要從親身實踐中判斷，所謂要依據“耳目之實”；第三表還要依據實踐後的結果是否符合人民的利益。這為設計數字文旅人才培養方案提供了一種實踐教學的實施路徑，開發文旅數字產品時，技術參數必須服務於文化敘事，堅決杜絕“技術炫技導致文化失真”的行業亂象出現。

（三）培養方案文旅產業的對接關係

數字文旅產業是指通過數字技術，比如虛擬現實、增強現實、新媒體，交互展示等數字技術手段與傳統文旅資源結合的新型產業形態。其核心是將文化、旅遊資源數位化，並利用技術手段創新展示與傳播方式。典型的形式包括數字博物館、虛擬旅遊、智慧景區和IP數位化開發等。例如，故宮的沉浸式展覽和敦煌莫高窟的線上洞窟探訪都屬於數字文旅應用。該產業要求從業者具備文化理解與數字技術結合的能力，並催生了數字策展人等新興職業。2023年市場規模已達1.35萬億元，產業的增長意味着人才需求的增加。

數字文旅的核心是“通過數位化敘事實現文化價值傳遞”。優質的數字文旅專案需要構建合理的，創新的文化敘事邏輯。文創產品開發則依賴IP敘事能力以及後續的數字媒體敘事行銷。人才方面，傳統的文旅人才培養模式培養旅遊管理人才，旅遊服務人才等，主要側重於技術或管理單維能力，忽視了“敘事驅動創新”的核心素養。目前，既能用數字技術承載敘事，又能用商業邏輯轉化敘事價值的複合型人才至今仍然十分稀缺。因此，我們在設計人才培養方案時需要考慮和產業的發展需求相契合。

為此，我們主張培養模式的敘事化重構：從“知識疊加”到“敘事能力建構”，從數字技術層、文化創意層、商業轉化層和雙創實踐層設計了相應的課程，比如通過《文旅思維與設計表達》課程來解決文化創意能力的問題，通過《文旅市場調研與分析》、《文旅品牌策劃與推廣》來培養商業轉化能力，通過《數字文旅影像》解決數字技術問題，通過《文旅商品開發與策劃》、《數字文旅專案實踐》等課程解決雙創實踐能力問題，從而全方位建構跨學科知識圖譜及學生的數字敘事能力。

^① 《墨子·04章 法儀》

（四）實踐教學中的敘事場景與知識能力建構

數字文旅人才實踐教學通過系統性機制建構學生的數字敘事能力，已經初步形成了三位一體的培養範式：

其一，敘事導向的專案實踐機制。教學團隊以“文化敘事圖譜”為基準重構了實踐選題，我們要求所有的專案需要建立在地域文化基因解碼之上。比如浙江地區景區推廣專案，需先完成“地方性知識調研”，再通過敘事動線設計將文化元素轉化為可展示的數字場景；全景文創開發則遵循“故事原型～情感映射～數字轉譯”的基本流程，借助VR新技術使地域文化內容得以獲得具象化的表達。

其二，產學研協同的敘事共創機制。我們開展的校企合作突破了傳統技術“轉移”模式，基本建立起從文化腳本～技術實現～市場驗證的敘事生產鏈。實踐過程中包括通過教育部產學合作協同育人專案，實施校企合作時形成的“雙導師制”：課程主導的教師把控敘事的歷史真實性，企業數字工程師則負責多模態敘事呈現技術方面開展指導。雙方共同指導學生完成從文化腳本到VR場景的完整創作流程。文創產品開發專案則創新“敘事適配度評估模型”，通過虛擬市場評估追蹤數據，優化歷史敘事的數字表達強度。

其三，跨學科敘事協作訓練機制。教學團隊創造性的應用“三元敘事法則^①”：學生以敘事設計師的身份，運用符號學方法提煉文化原型，企業技術敘事工程師通過演算法實現敘事空間的可視化，企業商業敘事分析師則構建商業評價體系評估敘事的傳播效能。在數字文旅影像課程中特別設置“城市圖像敘事”訓練，引導學生掌握“城市敘事圖像化”的商業藝術，最終形成視覺創新又具傳播力的數字敘事方案。

這種培養模式通過“文化深挖-技術轉化-市場檢驗”的全鏈條訓練，使學生在真實專案場景中掌握了數字敘事的話語建構能力、技術實現能力和價值平衡能力。

四、結語

綜上，通過“數字文旅創新實驗班”的實踐探索，我們摸索出一種基於教育敘事理論的新型人才培養模式。該模式通過三重創新實現了傳統教育智慧與現代數字技術的深度融合，形成了具有方法論突破價值的教育實踐範式。專案構建了

^① 史光輝，《經典敘事學敘事理論與實踐》，浙江大學出版社，2022年8月。

“雙重敘事張力驅動”的教育框架。在這個框架中，我們一方面傳承中華優秀教育傳統，將儒家“興於詩·立於禮·成於樂”的育人路徑轉譯為現代數字敘事能力建構的三階模型——文化解碼（詩）、技術規範（禮）與價值創新（樂）；另一方面引入墨家“法儀”思想指導實踐教學，確立“技術精度”與“文化敬畏”協同的操作準則。這種傳統與現代的敘事對話，使數字文旅人才的培養既紮根文化根脈，又具備數字時代的現實指向性。其次，創新性地應用了教育敘事研究的“三維空間方法論”。在時間維度上，通過教育共同體的持續敘事記錄人才培養全過程，形成動態經驗圖譜；在社會維度上，構建校企協同的“敘事生產鏈”，使產業需求深度嵌入課程設計；在空間維度上，創設“數字創新設計實驗室”等虛實融合的敘事場景，讓學生在沉浸式實踐中掌握數字敘事的話語建構與轉化能力。

實踐成效表明，這種模式顯著提升了複合型人才培養效能：通過跨學科課程體系的敘事化重構，建立起“數字技術+文化創意+商業轉化”的三維能力矩陣；依託“雙導師制”敘事共創機制，實現專業建設與產業需求的雙向賦能；借助“三元角色”敘事協作訓練，使人才培養從知識傳授轉向核心素養培育。通過持續的教育敘事記錄與反思，形成了一套人才培養方案和教學經驗總結，可以為同類院校提供可複製的經驗範本。驗證了教育敘事方法是一種研究方法，也是推動教學創新的實踐工具。通過將人才培養過程轉化為持續的教育敘事建構，我們既實現了傳統文化教育智慧的現代轉譯，又回應了數字時代產業轉型升級的迫切需求，探索出一條兼顧文化傳承與技術創新的人才培養新路徑。為中國式現代高等教育的創新發展提供了具有理論深度與實踐價值的參照樣本。

西紀二〇二五年六月廿五日 印刷
西紀二〇二五年六月三十日 發行

版權 所有

發行處 韓國世宗文獻出版社
大韓民國世宗特別自治市高雲洞貳拾壹番地
震旦學刊

編纂者 蘇杭

副編纂者 劉振

發行者 樸蘇明

印刷所 無相印刷館

發賣所 京鄉各書店

定價 伍萬圓

도서출판 세종문헌출판사

세종시 고인동 가락마을 2104 호 1002 호

전화번호 010-2899-3425

이메일 sejongpubl@daum.net