

AURORA REVIEW

震旦學刊

Volume 4, Number 1, March 2026

第4卷，第1期，2026年3月

震旦學刊

AURORA REVIEW

主 編
蘇 杭

執行主編
劉 振

編輯委員會
(按首字母排列)

金仁喜	鄭在浩	金基正
樸永烈	崔宇錫	權五勳
樸鎮秀	金京大	金東烈
楊 莉	潘雪濤	宋平明
蔣雨樞	星 月	崇 戒

封面设计 DumplingART

投稿信箱 aurorarev@outlook.com

國際標準連續出版物號 ISSN 2982-9135 (紙本)

3092-0833 (電子版)

出版日期 2026 年 3 月 15 日

封面：畫馬冊·八開·清·冷枚繪·紙本設色(29.4x35.2 釐米) 清康

熙五十七年，存於台北故宮博物院藏(中畫 000060) 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

Kim In-hee	Jung Jae-ho
Kim Kee-jeong	Park Young-ryul
Choi Woo-suk	Kwon Oh-hoon
Park Jin-soo	Kim Kyung-dae
Kim Dong-ryul	Yang Li
Pan Xuetao	Song Pingming
Jiang Yuxi	Xing Yue
Chong Jie	
Cover Design	DumplingART
Email	aurorarev@outlook.com
ISSN	2982-9135(Print) 3092-0833(Online)
Publishing Date	March 15, 2026

目 录

白石问道专题

谢爱华教授专访：温和为什么是重要的？ 谢爱华、刘振/3

佛学研究专题

企业组织发展视角下的七塔禅寺义工研究..... 王元晶晶/25

体贴佛意——长水子璿与达天通理的佛意思想..... 刘振/76

浙江诗路专题

宋韵文化诠释与本土化契合——本体论在中世日本的受容与内化.. 陈颖杰 王一兵/89

悟詩隨筆：賈島《劍客》詩吟唱地點..... 海村 惟一/99

试论越剧数字化传承传播的实现路径..... 陈欣瑜/106

经济研究专题

基于风险价值策略的投资组合优化研究——以美国大型股为例..... 郭嘉卉/115

新文科专题

- 面向数智时代的新文科广告设计课程教学改革与实践..... 董莹/127
- 基于财商教育和知识图谱的《电子商务概论》教学改革与实践研究..... 丁嘉/134



谢爱华教授

白石问道专题

谢爱华教授专访：温和为什么是重要的？

访谈人：谢爱华、刘振 访谈时间：2026-2-8，20：00-22：00

谢爱华，湖北钟祥人，中央民族大学哲学与宗教学学院教授、博士生导师。2000年获中国社会科学院研究生院科学技术哲学博士学位，2006—2007年任美国波士顿大学哲学系访问学者，现任中国自然辩证法研究会理事。主要研究方向包括科学技术哲学、宗教哲学及科学与宗教关系，主持国家社科基金项目“科学与宗教关系研究”。多次应邀出席在美国、英国等召开的国际学术会议并作大会发言。出版专著《突现论中的哲学问题》，在国内外学术期刊发表论文多篇。

刘：谢老师好，很高兴有机会向您请教。首先能不能请您介绍一下您的求学经历。

谢：从本科说起吧，我本科读的是理科，光学系激光专业。在华中科技大学，那时候还叫华中工学院。它其实改了几次名字了，我入校的时候叫华中工学院，我毕业的时候叫华中理工大学，但它本来的名字是华中科技大学，对外的英文名称一直用的是华中科技大学。

刘：您一开始就是学物理吗？

谢：其实我高中时文、理科的成绩比较平衡，对文科兴趣要大一点。上世纪八十年代刚改革开放，全国都有点重理轻文的倾向，我年龄比较小，家里就替我做主了，说你既然文理科都可以，上大学没问题，那就读理科吧，于是就替我选择了理科。我们那个时候是高考分数下来之前就要先填报志愿，现在好像还是这样的。

刘：对，我们那个时候也是的。

谢：对吧？它是怕你受预估分数的影响，鼓励填报时就以自己的志愿为主。当时有华中工学院的老师到我们学校来招生，我就报了这个学校。当时我以为那是纯理科的，居然不懂得它既然叫华中工学院，当然就是偏工科的了。但是进入大学以后，我才发现原来文科还是自己的最爱！所以大量的课外时间，基本看的

都是文科书，对自己的专业反倒没什么兴趣。因为工科是强调应用的，特别是动手能力，而这恰恰是我的弱项，什么制图啊，工程啊，需要动手的那些东西，我都很头疼。大三上学期对我来说是一个转折点，当时有一门全校必修的公共课《马克思主义基本原理》，需要交一篇中期论文，当时我写了一篇论文，因为看了很多课外的哲学书嘛，喜欢那些比较玄的东西，哲学老师很喜欢这篇文章，他觉得我将来从事哲学可能会更有前途，建议我考哲学专业的硕士研究生。我当时完全没想到这个问题，没想到考研究生居然还可以换专业的。我开始认真地思考这个问题，心想既然自己感兴趣，那就听从自己内心的真实想法，于是就生平第一次替自己做了一次主，考研究生时报了本校的哲学系，很快就被录取了。

刘：研究生也还是在武汉读的。

谢：是的，还是在华中科技大学，不过转到哲学系了。

刘：那一开始就接触科技哲学吗？

谢：是的，因为我本科学的是理科，有自然科学背景，硕士的方向是系统哲学，属于自然辩证法专业。

刘：哦，这样的，系统哲学。

谢：当时科学界非常流行系统论，有所谓“老三论”、“新三论”的说法：系统论、控制论、信息论叫“老三论”。后来又有“新三论”，就是耗散结构论、协同学和突变论，当时是一种新的科学范式，哲学很快就跟进了，所以就有了系统哲学，当时算是比较新的前沿的领域。到硕士阶段，终于可以从事自己喜欢的文科专业了，仿佛一下子获得了自由解放的感觉，也利用这段时间天马行空地看了自己感兴趣的很多课外书，反正对什么感兴趣就看什么，完全没有作业和考试的压力，硕士三年基本上就这么过来了。硕士毕业之后，我留校任教，讲马克思主义哲学原理，就是我大三时上过的那门公共课，不过现在是我站在讲台上当老师了，仿佛有一种命运轮回的感觉。

刘：这是哪一年大概？

谢：是1991年，我是1984年的本科，1988年本科毕业直接读硕士，1991年硕士毕业当老师。因为我读书比较早，那时农村的孩子也没有什么发蒙年龄的限制，五岁就发蒙了。

刘：那很早了嗯！

谢：大概比同龄人早两年左右吧。所以我硕士毕业的时候年龄也比较小，才23岁。在华中科技大学教了六年的马哲，过了一段闲云野鹤般的日子，反正一年就讲一门课，也没什么太大的压力。那段时间也是不断地读课外书，文科的、科学哲学方面的、人文哲学方面的，反正只要感兴趣的基本上都看。但这样时间长了又觉得很无聊，希望能找点事情做，当时我的一个同事要考博士，我也想试一试，于是就跟他一起报考。当时全国高校博士入学考试的时间不统一，我当时也随大流同时报了北京的两所高校，一个是北京师范大学，一个是中国社会科学院，我的运气好，结果两个学校都录取了。后来我想自己这么多年一直在高校，连学校都没换过，就想换个环境，换一种生活体验，就选择了中国社科院的科学哲学专业。当时我是两个导师合带的，一个是刘吉，一个是金吾伦。刘老师当时是社科院的副院长，行政工作比较繁忙，我们平时的学术活动金老师负责多一些。两位导师都是非常认真负责的好老师，对我也很关心，经常会跟我聊一些学术和生活方面的话题，对我做人和做学问都有很大的帮助和启发。记得两位导师都曾经告诫我，做学问一定要耐得住寂寞，“板凳要坐十年冷，文章不写半句空”，值得我一生铭记！

刘：社科院读博那个课程多吗？

谢：社科院博士生的课程不多，它跟高校有区别。社科院的培养模式不是以课程为主，而是以培养学生的科研能力为主，老师带着学生一起做课题。读博这段时间我跟着金老师做了一些关于信息高速公路、信息社会之类的课题，都是跟当时的高科技密切相关的，在这个过程中也初步锻炼了自己的科研能力。我的博士论文就是写的复杂性科学，主要的关注点是突现论。

刘：哦，博士论文您做的就是这个！

谢：对，就是研究突现论中的哲学问题，金老师当时提出了一个“生成论”的观点。顺便说一下，金老师的人生经历十分坎坷，我是后来才了解到的。他在“文革”中受到残酷迫害，被关了十年秦城监狱，出来后继续做学问，而且初心不改，那种热情，那种劲头，我们年轻人都自愧不如，和金老师在一起，我经常不会不自觉地被他的热情所鼓舞和感染。

刘：十年，那真是不容易。金老师当时有多大年纪？

谢：我1997年入学的时候，金老师大概就60岁左右，我记不太清了……当时

我的博士论文的选题，是受了金老师的影响，想从突现论的角度论证金老师的生成论。金老师在当时国内的科学哲学界是以生成论著名的，当时有一种“金妖”的说法，就是以金老师的名字命名的。这有个典故，说来话长：科学界不是有三大妖精吗？一个叫“拉普拉斯妖”：牛顿力学认为整个世界是机械决定论的，就是说只要我知道此时此刻影响一个粒子的所有的力，无论多么远的或者多么轻微的，比如说包括微风的影响，包括遥远的天体、星星等等这些平时可以忽略的因素，那么现在只要我都知道了，我只要有这个能力，我就能够预测这个粒子的所有过去、现在和未来状态，它的一切都在我的掌握之中，这是牛顿力学赋予人类工业化时代改造世界、征服世界的雄心和力量。但是前提条件是你要知道影响它的所有参数和所有的力，这是我们人类的能力所无法达到的，所以就叫拉普拉斯妖，这是科学史上的第一个妖。

第二个就是“麦克斯韦妖”，是热力学妖。热力学第二定律告诉我们，能量只能从高的能量传播到低的能量，如果说没有人为干涉的话，它就是平衡的、混沌的，没有能量差。但是麦克斯韦设想下面的情况：有一个装满气体的箱子，把它的空间分成两半，中间有个开关，如果有个妖精能控制开关的话，就能够让所有速度快的分子全部集中到右边，所有速度慢的分子全部集中到左边，这样左右两边分子的速度差越来越大，就形成了能量差，这不就人为获得能量了吗？但是你要想做到这一点，也得有个妖精，它神通广大，知道所有的信息，就是知道每个热力学粒子速度快慢的信息，当然这本身就需要消耗能量，需要做功。如果有麦克斯韦妖的话，就可以造成能量差，从而获得能量。

还有一个叫“哈肯妖”，这个跟我本科学的激光专业有点关系。有个大科学家哈肯是专门研究激光的，前面讲的“新三论”中的协同学就是他提出来的，是从激光的形成原理受到启发的。激光是怎么形成的呢？我们平时看到的自然光是白光，白光的频率是杂乱无章的，赤橙黄绿青蓝紫，各种频率都有，它的能量是分散的，所以白光的能量很弱。什么是激光呢？简单地说，激光就是把所有的能量全部聚焦在单一的频率上，从而获得巨大的能量。它是单色光，但是它需要很高的条件，内部原子需要发生所谓的“粒子数反转”，让所有的原子跃迁都在同一个频率，如同千军万马听到同一个号令，以同一个步伐和节奏统一行动起来。要造成这个条件，也需要一个神通广大的妖，这个就是哈肯妖。以上就是科学史

上的三个妖精。

金老师提出生成论的观点，认为世界是生成的，从本体论的高度看，世界是从无到有的生成过程。因为是“无中生有”，这个过程的起源和推动也需要一个内在的动力，就是所谓的“生成妖”，也就是当时学界以金老师的名字命名的“金妖”。我当时就想从整个西方哲学，包括整个复杂性科学发展的角度，给金老师的生成论做一个论证。

博士毕业我就到了中央民族大学，这是2000年了。当时民大做科学哲学的只有于祺明老师，于老师当时是从学科发展的角度考虑，把我引进到民大来的。于老师以前也是做物理学的，他治学严谨，为人宽厚善良，有长者风范，有亲和力，是我进入民大有幸遇到的第一位学术引路人。

刘：哦，直接就过来了。

谢：因为民大的情况比较特殊，哲学和宗教学两个专业都有。所以我一开始进来就不光是做哲学，还担任宗教学方面的教学与科研工作，开了“科学与宗教关系”这门课。开始接触宗教学，对我来说还是一个全新的领域，我的学术背景是自然科学和哲学，从来没有受过宗教学方面的训练。这当然也是一个难得的锻炼机会，扩大了我的学术视野。这是一门新课，要讲好就需要查阅大量的资料，了解它的历史沿革和前沿动态，渐渐觉得这个领域也还是非常有意思的。当然也讲“科学技术哲学”这门课，本科生、硕士生都讲，还开了“现代西方哲学”，就是黑格尔之后，讲现象学和分析哲学。这些对我来说都是新课，备课很不容易，经常熬夜，刚到民大的几年过的很艰难。2009年我评上了教授，当时于老师已经退休，科技哲学方向只有我一个人，没有独立的硕士点和博士点。我大概是2010年开始带博士，是“科学与宗教关系”方向的。

刘：您研究科技哲学应该有30多年了。

谢：从硕士开始算的话是1988年，快40年了。如果从读博士算起的话就是1997年，也快30年了。

刘：我去年读蒂姆卢恩斯的《科学的意义》，了解了一点科学哲学方面的内容。他讨论的一些话题，比如说自由意志等很多问题，他从科学的角度提出来一些新看法。您研究这么多年的科学哲学，您认为科学哲学在哲学里面，它具有怎么样的一个地位？

谢：科学技术哲学是哲学的一个分支，是一个有自己的特殊研究对象的分支。因为它的研究对象是科学技术，所以科学技术哲学基本上可以定义为对科学技术的哲学反思，就是站在哲学的高度反思科学技术。说到这门学科的定位的话，首先它是哲学，不是科学，是以科学技术为研究对象的哲学，这是科学技术哲学的特点，是它不同于其他的哲学部门和哲学分支的特点。

如果说哲学要密切结合现实，不能躲在象牙塔里做那种纯粹空洞的玄学思辨的话，那么科学技术哲学在这方面可以说有得天独厚的条件，因为它的研究对象是科学技术，而科学技术最接近现实，而且是变化最快的，无论在哪个社会和历史时代，科学技术都是最活跃、最革命的力量。科学技术发展迅猛，可以说日新月异，科学技术跟现实的结合是最紧密的，它的思维也是最活跃、最敏锐的。

我们说20世纪是科学的时代，其实从17世纪的西方近代科学建立以来，都可说是科学的时代。到现在21世纪，这个论断没有发生变化，仍然是而且更是科学的时代。任何人只要不把自己关在象牙塔里闭目塞听，都不会否认这一点。所以科学哲学在跟现实的结合方面有得天独厚的优势，可以说是“近水楼台先得月”。科学为我们提供世界图景，它本身就是一种世界观。好多西方哲学史的教材和著作，都专门有一章写伽利略、牛顿为代表的自然科学的时代，因为它对哲学世界观的影响特别大。恩格斯说，随着自然科学的每一个划时代的进步，唯物主义都在改变自己的形式。特别是20世纪的物理学革命，相对论和量子力学，更是极大地改变了我们的世界图景和思维方式。

刘：是的。之前我读《科学的意义》这本书，其中讲到自由意志的问题，他就觉得可以用科学的方法去检验，人到底有没有自由的意志，我觉得科学哲学对传统哲学提出来的挑战还是挺大的。

谢：研究自由意志有两条路径，一种是用实证科学的方式，比如通过脑神经生理学来探讨，可以把它实证化和量化，观测人在做选择或决定的时候，大脑中实际发生的变化过程是怎么样的。上世纪九十年代，一个叫李伯特的科学家做了一个实验，结果轰动了整个科学界和哲学界。实验是在一个志愿者的头上接上电极，让志愿者动自己的手指，然后让志愿者记录下自己决定做这个动作的时间。实验发现，在志愿者意识到自己手指移动之前，脑电波已经发生变化，就是在做出行为之前，大脑已经提前做出决定。这个实验证明人实际上没有自由意志，自

由意志只是一种幻觉。当然对这个实验有各种不同的解释，结果还有争议。霍金曾经有一句名言：即使是最坚定的、最固执的决定论者或宿命论者，他在过马路的时候，也要左右看一下。意思是说，你不是决定论者吗？你不是宿命论者吗？那么这时候会不会发生交通事故，不是已经被决定好了的吗？你为什么还要左右看一下呢？这就说明你还是相信自己的选择，相信自由意志的嘛。但霍金大概没有想到，相信决定论和宿命论的人，是有一整个的闭环系统的，有他自己的一套自我论证逻辑的。因为在一个彻底的宿命论者看来，这个时候他有没有左右看，也是被决定好了的。坚定的宿命论者认为你现在的的所有动作，比如要不要移动手指，或者其他什么动作，你以为自己是自由的，但实际上也是被某种神秘的力量冥冥中决定好了的。宇宙大爆炸理论诞生以后，甚至还发展出一种“超决定论”，认为整个宇宙和人类的历史自宇宙大爆炸那一时刻起就已经被完全决定了。

另一条是纯哲学的路径，以康德为典型代表。康德把世界分为现象界和本体界。从现象界来讲，“我”是决定论的，受因果规律的控制。但从本体界来说，“我”是自由的，自由意志是实践理性的公设，它不能被科学证明，也不能被科学否定。实践理性需要自由意志，我们的道德和宗教行为需要自由意志这个假设。决定论和自由意志，一个在现象界，一个在本体界，两者可以并行不悖，在这个意义上康德是一位兼容论者。现在一般认为量子力学为自由意志提供了自然科学的根据和证明，但在一个康德主义者看来，自然科学包括量子力学也是现象界的，它证明不了自由意志。量子力学的方程，无论它多么随机，多么混沌，仍然是大量粒子无规则运动的结果，它不是“我”的主动选择，与我的“自由意志”无关。

刘：是的。下面一个问题是，您研究的主要是复杂系统的突现论，您的文章里边也把突现论作为一种研究范式，那么您认为突现论作为一种研究范式，它有怎样的一种特质？

谢：突现论就是一种生成论的范式，它是一种新的学科范式，为什么？因为之前的西方传统科学是分析的、机械论的，或者说是构成论的范式。而突现论是整体论的范式，它讲的是更高层次的性质，不能够在低层次里面找到，它是“突现”出来的。比如葡萄糖是由碳氢氧原子构成的，葡萄糖分子是有甜味的，但碳

氢氧原子是没有甜味的。你把葡萄糖分子打开，在碳氢氧原子里面是找不到甜味的，但葡萄糖分子就出现了甜味，这甜味怎么出现的，我们就说是突现。

但突现的机制是什么？这是非常值得研究的，它究竟怎么出现的，怎么生成的，自然科学的很多问题就这样出现了。其实社会科学里面也有突现：一个集体，一个单位，如果内部组织结构良好的话，它整体的力量要大于单个人力量的相加。相反如果组织不好，内斗内卷的话，整体力量就小于单个力量的相加。我们中国故事讲的一个和尚挑水吃，两个和尚担水吃，三个和尚没水吃，就是这样的例子。这里的关键在于系统内部的非线性相互作用。它是整体论的，不是传统西方自然科学的分析的方法，当然也不是还原论的，但它跟中国传统的思维方式具有很大的一致性。中国古代思想一直讲整体论，讲辩证法，讲生成。“道生一，一生二，二生三，三生万物”，都是讲生成的，这方面我们可以在中国哲学里学习很多智慧，得到很多启示。

刘：当时金老师提出生成论的时候，他有没有从中国哲学里边有所借鉴？

谢：当然有，金老师写过一篇英文论文，发在国外的一个杂志上面，叫“道实在的双重结构”（“Double Structure of Dao Reality”）。但他没有在这方面做进一步的研究，当时他的精力主要集中在计算机上面。记得有一次他突然问我：你思考过这个问题没有，计算机究竟是怎么生成的？可见这是一直萦绕在金老师脑海里面的问题。计算机生成就是现在的生成式 AI。金老师一直坚持把 Virtual Reality 翻译成“虚拟实在”，而不是“虚拟现实”，是有本体论方面的考虑的。

刘：第三个问题就是《科学的意义》中经常讲到一些思想实验的方法，好像是科学哲学经常会用到这样的一种思想实验的方法。您认为思想实验对于科学哲学起到了怎么样的作用？

谢：自然科学和哲学都经常采用思想实验。思想实验不是在真实的状态下，而是在理想状态下的实验，是在头脑中和想象中做的实验，需要丰富的想象力，它对自然科学和哲学的发展都起了非常重要的作用。我们知道爱因斯坦小时候就做过一个思想实验：如果他骑着光旅行，或者以光速跟光一起运动的话会发生什么？这个思想实验对他后来提出相对论起了非常重要的作用。还有理想斜面的思想实验使伽利略提出了惯性定律。哲学上也有很多思想实验，柏拉图的《理想国》里那个著名的“盖吉斯的指环”，就是一个思想实验。假设一个人带了个

指环之后具有隐身的能力，在这种情况下，在做坏事不被惩罚的情况下，你是否还会做正义和道德的行为？普特南的“缸中之脑”也是思想实验。还有塞尔那个“中文房间”的思想实验，是关于计算机智能的。爱丽丝不懂中文，但她完全可以通过手册上的机械对应规则进行完美“翻译”，不同思想观点的人，对这个实验有不同的理解。答案不是唯一的，所以思想实验往往是探索性的，没有唯一的标准答案。

刘：要想提出来一种思想实验，可能也不是一个很容易的事情。

谢：对，往往是对某一个问题进行大量的比较成熟的思考和研究之后，才能提出一个非常精准的思想实验来。设计思想实验的要求很高，你怎么提炼出一个理想化的条件，又怎么把一些无关紧要的条件舍弃掉？这是一个很大的考验。好的思想实验往往是在研究进展到一个非常紧要的关口才能提出来，而且提出好的思想实验本身就是一个非常艰难的研究过程。

刘：因为随着科学的一个发展，或者随着科学哲学的演进，很多原来提出来的一些思想实验，可能在某个阶段就会碰到一种反例，然后思想家可能采取一种相对宽松一点的立场，放松一点立场，把他实验的包含能力保持下去。比如有一个掘土蜂的思想实验就是这样。那么您认为比较好的一个思想实验，它是怎样的？

谢：思想实验的一大特点就是它的开放性，它给相关的每一个思想流派都预留了可以充分发挥的理论空间。有些思想实验在讨论的过程中会变得不断完善，它的初始条件会不断丰富和改进，从而把问题逐步引向更深的层次。比如说电车难题，它的初始条件在讨论的过程中不断得到修改和丰富，比如，如果其中有一个人是你的亲人或朋友，或者是像爱因斯坦那样著名的科学家，结果会怎么样，等等，无论是义务论还是功利主义，随着预设条件的变化，都在不断提出基于自身立场的解决方案，这当然会使讨论不断走向深入，但并没有否定这个思想实验，不能因为条件的变化就认为以前的思想实验设计是错的。

刘：接下来是关于知识合法性的问题，您的论文里边有这么一个提法，叫“温和的相对主义”。在知识证成理论里边，您强调基础论和融贯论、内在论和外在论的温和化的处理方法。我觉得就很有意思的是，当您把几种理论温和化了之后，它好像就是可以融合在一起的，能从整体上进行知识的证成。我的问题

是，“温和”为什么是重要的？其实下面有两个问题和“温和”也有关系，温和它到底意味着什么？

谢：温和就是反对极端。这是受到中央民族大学牟钟鉴先生“多元通和”观点的启发。以前听牟先生讲，他提倡做一个“温和的”无神论者，不做“好斗的”或者“战斗的”无神论者，就是不要你死我活，二元对立的那种思维方式。

刘：我们也听过。

谢：温和意味着多元、差异、包容、宽容，这也是牟先生本人人格的生动写照。牟先生学识渊博，谦和儒雅，是我见过的做人与做学问达到高度一致的典范。在民族大学能遇到牟先生这样的学界泰斗、宽厚长者，并亲聆教诲，是我莫大的荣幸！

刘：对。我当时读您论文的时候，觉得您提出来整体的信念证成理论还是很有解释力的，可以解释很多的现象。那么您后来的研究里边有没有把这个理论做一些进一步的拓展，或者说进一步的应用？

谢：我跟何其敏老师做宗教认同课题的时候，选择阿赞德人的原生信仰为研究对象。我当时的想法是从分析哲学的路径来探讨宗教信念的证成过程。我综合了知识证成理论的基础论、融贯论、内在论和外论，把它们融合为一个统一的信念证成理论。我提出了四个标准，就是支持性、相对性、包容性和可错性，用这个理论来看阿赞德人的信念系统的话，就发现阿赞德人关于“是否整个部落的人都是巫师”的判断，是有他自己内在的逻辑基础的，不是像我们想象的那种前逻辑的原始思维。所以我反驳了列维·布列尔《原始思维》里的观点，他说原始思维是前逻辑的（pre-logic），即所谓的“互渗律”和“集体表象”。我认为阿赞德人的思维方式与我们现在的思维方式，用我的整体的信念证成理论来看的话，在底层逻辑上其实并没有很大的差别。从根本上讲，并没有一个完全与我们不同的所谓的野蛮思维和原始思维的东西。

回到巫师的例子。阿赞德人认为巫师的身体里面有一种叫魔法实体的东西，就在腹部，而且可以遗传，父亲传给儿子，母亲传给女儿。阿赞德人是血亲关系组成的部落，所以只要发现有一个人是巫师，整个部落的人应该都是巫师。但阿赞德人不愿意得出这个结论，而是要极力回避这个结论。为什么？因为这个结论威胁到他们的整个社会制度和生活方式。所以他們要不断加一些辅助条件来回避

这个结论，比如虽然魔法实体可以遗传，但它在有些人的身体里是“冷漠的”，不能发挥作用的，等等。他们会不断地加很多这种“辅助条件”，这种推理方式跟我们现代人不得不面临某个合乎逻辑的必然结论，而这个结论会威胁我们的整个生活方式和社会制度的时候是一样的：我们也会加很多这种所谓的“辅助条件”，得到我们自己想要的结论，回避我们不愿意得到的结论。

因为这是跟何老师一起做的宗教认同的课题，可能做到一个阶段，随着课题的一个阶段的结束，后来就没有再从事相关方面的研究了。后来我又写了一篇文章，《从启蒙运动到后世俗化社会的宗教理论及其特征》，发表在中央社会主义学院的学报上，也算是把这个理论稍微扩展一下。何老师为人治学都十分严谨，一丝不苟，注重细节，严格把关，也是我科研道路上的引路人。跟着何老师做科研，我各方面都有很大的收获！

刘：我当时觉得您这个理论很有解释力，很多问题都可以放在这个框架里面进行解读，如果回头进一步发展的话，还是很有潜力的。

谢：是的，我也觉得这个课题很值得继续做下去。因为信念无非就是还没有被证明的知识，而知识则是已经被证明的信念，用蒯因的说法，它们是在同一个整体系统内的。用知识论的方式切入宗教信仰的问题，我认为这是一条很有效的路径。

刘：分析哲学的方法您运用的非常多。

谢：我是做科学哲学的，科学哲学跟分析哲学有天然的联系。西方科学哲学的第一个流派是逻辑经验主义，也叫维也纳学派，就是分析哲学。分析哲学最初是把自然科学当做真理的模板的，他们对当时的哲学形而上学不满意，提倡要像自然科学那样做哲学，他们用“科学”作为形容词来修饰哲学，就是“科学的”哲学（Scientific Philosophy）。

刘：但是它用的方法就一直都是分析哲学的方法。

谢：它一直强调逻辑分析，强调实证化和量化，这个都是跟自然科学的那种总体的思维路径是一致的，所以两者的联系非常紧密。分析哲学属于现代哲学里的科学主义，这一套思维方式跟大陆的人文主义是相互对立的。

刘：当时读您这个整体的信念证成理论的时候，我想了一个问题，就是说整体的信念证成理论，它很有解释力，它可能对各种各样的观念都有一种合理化的

解释,通过这样的几个原则得到一种解释,比如说,支持性原则、相对性原则,包容性原则,可错性原则,那么如果都可以合理解释的话,像这些宗教体系里边,它不同阶段都有很多比较剧烈的变化,那么这种变化它是怎么样产生的?就是说如果它前面的内容都是合理的话,后面的那种变化是如何产生的?宗教体系发展的动力在什么地方?

谢:我认为社会历史的发展变化肯定是最根本的原因了,当然还有体系本身发展的内在逻辑。任何理论都是如此,一个是它的理论本身的发展,另一个是环境和社会历史的变化。波普尔曾经说,任何科学理论一旦被发现出来,就有它自身客观的、不以人的意志为转移的发展规律。无论哪个宗教,基督教、伊斯兰教、佛教、道教都是如此,社会历史条件在发展变化,它的教义肯定是发生变化的,不可能停留在过去,否则就免不了被淘汰的命运。另外从它的理论本身来讲,也有一个内在的发展机理。比如中国哲学,它有自身内在发展的理路。科学哲学也能找到它内在的发展机理,从逻辑经验主义,到波普尔的批判理性主义,到库恩的范式理论,再发展到费耶阿本德的无政府主义,它有一个自身发展的逻辑线索。做思想史研究,它肯定不是杂乱无章的,否则思想史就不成一门学科了。任何学科都有自己的思想史,能整理出内在的逻辑。你看基督教也可以这样整理出来,包括它某一个教义的发展过程,都可以非常清晰地呈现出来。

刘:佛教里边有一句话,佛以一音演说法,众生随类各得解,就是说可能一开始是这么一套理论,比如佛陀给这个人讲了这么一套,给那个人讲了那么一套,就是随机设教。但是这些理论,当它形成文本放在一起的时候,好像就觉得产生了某种矛盾。后来的思想家,他可能就要把这些矛盾给贯通起来,给一个更合理的解释。它可能是这样一个发展的脉络,可能就是它内在的一种动力。

谢:对,这个也是内在的因素,也是推动发展的一个动力。我猜想,佛说法针对不同的人,肯定有不同的说法,慧根不同,悟性不同,或者是背景条件、资质不同,佛说法肯定不一样。后人把它们综合起来,贯通起来,可能就发展出一种新的佛教教义理论来了,这也是一种发展的路径。基督教也有类似的情况,耶稣在不同地方说的话,或者是不同的人对基督教教义的不同理解,后来的神学家把它们综合贯通起来,可能就有一个新的理论角度呈现出来了。

刘:对,然后就是您的论文里也提到过很多后现代的理论,比如说利奥塔,

他的《后现代状况》这样一些书也都讲到了，比如说像科学精神和人文精神，它之间是贯通的，那么您在论文里边也提到，就是像复杂性科学还有突现论，它在某种程度上可以为后现代的思想提供一种支持，或者说对后现代的世界提供一种支持。所以就很想问一下您对后现代世界的理解，它是一个怎么样的世界？和现代世界有怎么样的一种区别？

谢：我认为科学精神与人文精神是统一的。因为科学崇尚经验观察，崇尚事实，不盲从权威，蔑视教条，是自由和民主思想的摇篮。勇于创新，敢于打破常规，本来就是人文主义精神的一种体现。事实面前人人平等，科学面前人人平等。

在我的一篇论文里，我谈到复杂性理论和突现论的时候，跟后现代主义做了某种关联。因为现在有一种流行的误解，就是说后现代主义只会破坏，不会建设，只会制造混乱，制造分裂的原子式的个人，就是所谓的“后现代的危机”。其实我觉得如果跟突现论结合起来的话，对这种危机是可以有纠偏补弊的作用的。格里芬不是提倡建设性的后现代主义吗？复杂性科学和突现论，可以为建设性后现代主义提供科学的支撑，而后现代主义也可以为复杂性科学提供一种哲学的框架。为什么这么说？我们可以以目前人工智能发展的两条路径之一“关联者模型”为例，来说明突现论与后现代主义的关系。

人工智能模拟人脑神经网络连接的发展路径，叫关联者模型。它认为我们的记忆和智能的生成是靠神经元之间的相互连接，它是一种分布式的连接。单个的神经元节点，它是不起什么作用的，它是靠整个的连接模式，给不同连接分配不同的权重。如果把这样一个关联者模型映射到后现代社会，我们每个人就不仅仅是一个孤立的原子。每个人相当于分布式神经网络中的一个节点。神经网络中的每一个神经元，孤立地看什么都不是，它单独起不了任何作用，它必须靠整个网络中的关联模式，给它赋予关联的权重。后现代社会中人与人的关系也是这样，一个孤立的原子式的自我起不了任何作用，它必须在整个社会网络中占据某一个节点，成为如同八面来风一样的信息流的一个中间节点，持续不断地接收和发送信息，从而与其他的节点处于一种整体的相互关联之中。正是在这个意义上，我们说复杂性理论和突现论可以为后现代社会的人与人的关系提供一种整体论的哲学框架。人与人之间的关系不是分裂的原子，不是完全孤独的、冷漠的，

而是处于一种相互连接的关系之中,虽然在一定时期他们各自所处的位置是相对固定的。无论他的力量多么小,所处的位置多么微不足道,都不是无足轻重或可有可无的,他都在整个网络节点中发挥着不可替代的作用,都在对整个社会产生影响。所以社会是一个纵横交错、相互贯通的复杂网络。后现代主义思想家德里达和利奥塔,都反对二元对立的思维模式:好像只要否定了过去那种大集体式的共同体的发展模式,就一定会导致每个人都是孤立的原子式的社会。后现代主义并不是“怎么都行”或一盘散沙,相反,每个人都是一个节点,充满无限的偶然性和契机,这样既能够拯救所谓“后现代的危机”,也可以为复杂性科学提供一个合适的哲学框架。另外,后现代主义反对“宏大叙事”,强调多元、差异、宽容、包容,在这个意义上它也是“温和的”,不走极端的。

刘:我觉得这个是不是好像分析哲学和欧洲哲学,在某种程度上也打通了。

谢:只要科学精神和人文精神是一致的,它们之间就不是绝对对立的。所以现在很多有远见的思想家,从各自阵营杀出来,努力弥合两者的冲突,架起沟通和对话的桥梁。达米特曾经写过一本书,叫《分析哲学的起源》,认为分析哲学与现象学都起源于德语哲学圈,两派的始祖弗雷格与胡塞尔最初的学术兴趣也十分接近,如同欧洲的莱茵河与多瑙河,它们有共同或相近的源头,但在各自的流变中却渐行渐远,最终分道扬镳。他追根溯源,追问这两条河流究竟是从哪儿开始分离的,试图从源头上将两种相互分离的学术传统彻底打通。这种景象,套用一句中国的谚语,似乎有点“大水冲了龙王庙,自家人不认识自家人”的味道。

刘:好像江怡老师有论文专门讲到,说两种哲学体系的融合。

谢:江怡老师是我很敬佩的学者,我在社科院读博士的时候听过江怡老师关于维特根斯坦的讲座,受益很多。两个阵营的融合肯定是大趋势,但是做起来很不容易。江怡老师和国内其他学者这方面的工作,都很值得关注。

刘:这个是不是可以看作哲学未来一个很重要的方向?

谢:肯定是重要的方向,虽然短期可能达不到目标,但方向无疑是正确的。

刘:您论文里其实也用到现象学的方法,用现象学的方法做一些研究,比如说宗教信仰方面的一些研究,那么您认为现象学的方法,它和您科技哲学的方法,有怎样的关联?

谢:现象学与科技哲学之间也是能相互沟通的。现在有“现象学科技哲学”

这样的交叉学科，对中国哲学界的影响很大。唐·伊德有一本书，专门讲现象学科技哲学。国内学界也有这方面的研究，许多高校专门召开过现象学科技哲学的学术会议。因为现象学的方法是直面事情本身，直面现象本身，这本身也是一个科学原则，科学就是直面现象本身的。所以把科技哲学和现象学结合起来，至少在方法论上是没问题的，而且现在也有很丰硕的学术成果。

刘：有翻译过来的吗？

谢：我这有英文版的，唐·伊德的论文集：The Critical Ihde.

刘：我回头有机会读一读这块，真不了解。

谢：我等会发给你，但我不知道有没有中文版，英文版好像是挺晚的，估计是2023年，记不清了。

刘：我这两年不是搞设计哲学么，我发现好多搞科学哲学的老师，他也进到设计哲学这个门类里面来了，很有意思。比如像人大的刘永谋老师，他也经常参加设计哲学的会议。

谢：我读过刘老师的论文，思想很活跃，文笔犀利，很有启发，这也是一个很好的交叉的路径。

刘：是的，不同的领域在不断的交叉。

谢：这样才有活力，才有创造性，才有新的学科生长点。

刘：然后是关于黄玉顺教授的问题，他提出来的生活儒学。您对他的生活儒学也做过一些研究，有两篇论文。您跟黄教授是博士同学是吗？

谢：对，是我在中国社科院读博士时的同学。我就写过一篇论文，可能有的网站和社交平台转发了。

刘：另外一个座谈会发言。

谢：对，记得最先发在《山东大学学报》人文社科版。

刘：对！您在这篇文章里面提到黄老师他把现象学和儒学做了一个融合，然后提出来生活儒学，当然您的论文里面也提到过生活儒学也有一些理论建构的困难，我不知道您的理解具体是怎么样的？

谢：那篇论文写的比较匆忙，有点应景，当然当时也是做了认真思考的。我的理解是，黄教授用现象学方法作为工具来重构儒学。他用海德格尔对“存在”和“存在者”的概念区分，认为存在者背后的“存在”支配着存在者，它是存在

者的本源。他进一步认为“生活”就是存在，就是儒学的大本大源。儒学的一切概念构架，无论形而上还是形而下的，都来自生活本身。有了生活，才有了存在者；有了生活，然后才有这一套形上学的概念构架。所以它的结构是一个非常宏大的三层级结构。首先是生活，它是终极的本源。存在“给出”存在者，无论是形而上的实体，还是形而下的实体，它都属于存在者，所以都是后来被给出的。

因此先有生活，然后才有儒学本体论。有了本体论再往下开显，就是各个具体的哲学门类了，比如说道德哲学、政治哲学，当然还有具体的伦理规范和法律制度等，这个应该是更下一层级的了。黄教授用现象学的方法，给儒学重新搭建起了一个概念构架。生活是大本大源，生活在改变，儒学的命题、儒家的教理等等都是可以改变以适应现代社会的。他讲到“现代性的民族诉求”，现代性是普遍价值，是每个民族都要经历的，但是每个民族有各自不同的诉求方式，对于中国，在他看来就是以儒家文化为主体的诉求方式。所以他是希望找到一条既保留儒家的正统和道统，又能够适应现代社会变革的道路，我觉得这是非常有价值的探索！

刘：现在好多儒家学者都在用现象学，比如之前的张祥龙老师，还有现在中山大学的丁耘老师，都是用现象学的理论，好像很合拍这样的。

谢：这是一条中西汇通的路径，用西方哲学的路子做中国哲学。以西释中，以中释西，或者中西互释，“反向格义”，让传统文化焕发生机和活力，也许新的理论生长点就会出来。

刘：您跟黄老师算是同龄人吗？

谢：他比我大，我们同一年入校，但他入校前已经是工作多年的副教授。

刘：我印象里开会的时候见过他。

谢：他非常勤奋，很有定力，博士同学中我比较佩服的一个。

刘：是的。这几年儒学领域里有很多新提法，黄老师是很有代表性的一个。

谢：是的，当然也在学界引起很多的反响和争论，这个很正常。

刘：对。后面两个问题是和人工智能还有科幻文学有关的。一个就是2005年的时候，您就有论文讨论到人工智能，那么在这20年里面，人工智能发展非常迅速，特别是从2016年AlphaGo出来之后，产生了一个非常剧烈的影响。那么近几年大语言模型的出现，又迅速应用到人们的日常生活里面来了。那么对这20年人工

智能的发展，您有怎么样的观察？

谢：人工智能的发展的确十分迅猛，特别是2016年之后兴起的那种世界范围内的发展热潮，我觉得它的前景是不可预测的。它对科学哲学的影响肯定是非常大的，我前面讲了，科学哲学就是以科学技术作为研究对象的。人工智能无疑是当今最前沿也是最有发展前景的科学技术，它肯定会猛烈冲击和挑战现有的概念框架，给科学哲学带来前所未有的革命性变化。科学哲学对这种挑战作出回应，当然非常必要，也是值得提倡和鼓励的。

但我个人觉得这里需要警惕另外一个问题，就是如何保持哲学本身的独立性的问题。我前面说过，哲学要贴近现实，与现实结合，这当然没有问题。但哲学毕竟不是科学，它是一种反思或后思的学问，黑格尔说哲学是密涅瓦的猫头鹰，不到黄昏不起飞。它要贴近现实，但更要超越现实，与现实保持一定的距离和张力，才能保持自己的独立性和批判反思能力。面对发展如此迅猛甚至有点令人眼花缭乱的人工智能技术，我觉得哲学没有必要那么急功近利，盲目跟着热点起哄，凑热闹，这样有丧失必要的学科边界和自身独立性的危险。其实目前有些所谓的新技术只是昙花一现、流量泡沫而已，哲学过早介入，过早“出场”，对科学和哲学都没有好处。有时候倒不如缓一缓，让子弹飞一会儿可能更好。当然，我不否认现在人工智能的哲学研究在某些领域有一些很有份量的学术成果，比如意识的本质，以及人工智能的伦理责任问题等，我只是反对盲目跟风，路径依赖，对所谓的新技术亦步亦趋，造成学科边界模糊，甚至使哲学沦为技术的附庸和“跟班”，从而丧失其独特的判断力和批判反思能力，这是一种相当危险的倾向。

刘：对。这两年赵汀阳老师提出来一个双主体的说法，未来人工智能它有了意识之后，可能成为一个和我们人一样的主体。我觉得也很有意思。

谢：智能体包含了人和机器，包含了任何AI，它能否成为主体，是有争议的。关键是你怎么定义“主体”这个概念。当然，现在人工智能的伦理责任的确实是一个很迫切的问题，比如，如果全自动驾驶的话，出了问题谁负责？机器负责吗？这不就是电车难题的变形吗？但是这种伦理学的反思，哲学的反思，在某种程度上已经把它当做一个有主体的东西看待了。AI是否能成为一个伦理主体，道德主体，这个都还是很值得研究的。我还是认为哲学的反思毕竟是要等一段时

间，要沉淀下来，等尘埃落定，才能提炼出经得起时间和历史检验的有份量的学术成果。

刘：我觉得您的观点很重要。最后面一个问题就是说，您认为科学哲学的研究还有科幻文学的创作之间有什么样的关联？因为我知道您翻译过安吉洛·塔格里亚的《月亮与手指》。我不知道那个算科幻文学么？

谢：不是，虽然起了一个很文学的名字，但它是哲学著作，不是文学作品，它的副标题是“一个物理学家在科学与信仰之间的旅程”。

刘：我还以为他那个旅程会设计成一种科幻的模式去进行。

谢：你可能被我写的那个“序言”误导了，我在“序言”中用旅行做比喻，意思是读这本书，相当于跟随作者在欣赏沿途的各种美妙风景。

刘：其实还是很严肃的著作。

谢：对，它是理论著作，是从实际工作的科学家写的，作者是意大利皇家理工大学的教授。这本书是游斌老师到意大利访问的时候，作者送给他的英文版，是由作者在美国做翻译工作的儿子翻译成英文的。游老师带回来给我看了。我当时正在做科学与宗教关系方面的研究，觉得科学家看待宗教的视角还是比较独特的。我看这本书反正也不长，原文不到十万字，就利用一个暑假在学院办公室把它翻译出来了。当时是纯粹出于研究的兴趣，没想到要发表。后来刘院长知道了此事，说我们有一个哲学宗教学出版文库，可以纳入文库出版。刘院长很关心这个事，后来就在人民出版社出版了。

刘：有机会来读读一读！

谢：那个月亮与手指，是用了佛教的典故，你肯定知道的，就是只见手指不见月亮。作者用它来比喻科学与宗教的关系：宗教是月亮，科学则是达到月亮的路径或手段，是手指。从宗教内部来讲，宗教的教理教义是月亮，它的表述方式、语言、仪式等是手指。另外值得一提的是，这本书的作者也明确反对那种“战斗的”、“好斗的”无神论者。

刘：您平时读科幻文学感兴趣吗？

谢：我现在很少看科幻作品。以前看过一些科幻电影，印象最深的是《黑客帝国》，我觉得电影拍的非常好，里面有很多哲学和宗教的内涵。

刘：我记得之前有一个说法，就是《黑客帝国》当时是想请波德里亚演里面

一个角色的，正好波德里亚那个时候去世了，就换了另外一个演员。

谢：那说明电影最初就有哲学方面的考虑，才有这么大的影响！

刘：科幻文学还有《黑客帝国》这样的科幻电影的创作，和科学哲学之间有什么关联没有？

谢：科幻作品需要想象力，需要激情，科学和哲学也同样需要。莱辛巴哈区分了科学哲学中发现的和证成的领域。我们一般认为科学发现和发明需要想象、激情、灵感、直觉之类的东西，比如牛顿被偶然掉落的苹果砸中脑袋发现万有引力定律，凯库勒在梦中发现苯分子的环形结构，等等。但在证成或证明的领域里仿佛就不需要这些东西了，这个时候需要能够公共沟通、公共交流，你必须证明你的观点，使得大家能够接受，似乎只需要逻辑和理性就够了。其实这是一种极大的误解，证明或证成的过程也需要发挥想象力和激情，也需要直觉和灵感。科幻作品也不是凭空想象的产物，不是无源之水，无本之木，它是根据当时科学发展已经达到的水平，做出的具有前瞻性的预测和猜想。有时候科幻创作走在科学发现的前面，它给了科学家灵感，从而做出新的科学发现，这样的例子在科学史里不胜枚举。

刘：非常谢谢老师，这两个多小时我学到了很多，您的观点都非常重要，很有启发性。

谢：谢谢你的访谈！祝《白石问道》栏目越办越好！

佛学研究专题



企业组织发展视角下的七塔禅寺义工研究

王元晶晶（浙东佛教文化研究院）

【摘要】 在全球地缘政治风险加剧，世界经济整体面临下行压力的复杂背景下，中国企业要在这种不确定性的环境中谋求发展，充满了巨大的挑战。本文以宁波市七塔禅寺义工为研究对象，通过文献研究、文本分析和深度访谈等方法，系统考察了这一特殊组织的管理模式及其运行机制。研究发现，七塔禅寺义工团体通过清晰的使命导向、科学的制度安排和深厚的文化支撑，形成了一个兼具效率与认同、稳定与弹性的组织体系。

研究总结出该模式对企业组织发展的三点启示：首先，在价值引领层面，佛教教义中强调的“发菩提心”与企业“坚守创业初心”相呼应，揭示了“真正的善意”才是长寿企业的护城河；其次，在领导方式方面，借鉴佛教“四摄法”的理念，提出了“赋能—共情—担当—共融”的领导框架；第三，在组织内部生态建设上，运用“六和敬”的原则，系统梳理了从行为规范到利益分配的职场冲突缓和机制。

本研究的理论贡献主要体现在拓展了非营利组织管理的研究视域，将宗教组织纳入了管理学研究范畴；在实践层面，研究为企业在新常态下，破解组织中“人的连接和归属”这类深层次的问题提供了可资借鉴的角度。

在未来研究中，可进一步探索中华优秀传统文化的智慧在企业组织发展中的创造性转化路径，以推动中国管理理论的创新发展。

【关键词】 七塔禅寺；义工；企业组织发展

绪论

第一节 选题缘起

当今世界深陷“BANI”^①时代的混沌旋涡：脆弱性（Brittleness）使组织面临系统性崩溃风险，焦虑感（Anxiety）侵蚀个体价值认同，非线性（Nonlinearity）颠覆传统因果逻辑，不可知性（Incomprehensible）挑战人类认知边界（Cascio, 2016）。在这一背景下，全球组织都面临前所未有的生存挑战。

回溯管理理论发展历程，自泰勒（Frederick Winslow Taylor）提出“科学管理”理论以来，西方已建立起相对成熟的管理理论体系。然而在国内，管理学理论整体发展相对滞后，而作为跨学科分支的组织发展理论更是缺乏公认的权威理论支撑，致使我国管理理论与企业实践之间产生了深层次的断裂。可以说，当前组织发展理论的话语权仍掌握在西方学界手中，而“西方思维”（西方脑）终究难以解决“中国问题”（中国心）。

研究者在参与七塔禅寺义工护持的过程中，观察到：在没有物质激励的情况下，该义工团体人员留存稳定，而且在筹备执行大型活动时所体现出来的极高的效率和成员对组织文化的认同，均显著高于普通企业组织。这种状态与当前中国企业普遍存在的“*No vision、No mission、No passion*”^②的管理困境形成鲜明对比。

值得注意的是，作为中国优秀传统文化三大支柱之一的佛教思想，其价值取向与西方的“绩优主义”存在本质差异。清华大学积极心理学研究中心开展的“中国文化基因组学项目”研究，通过对从周朝至今的公开文献进行大数据分析，初步发现“道德、人心、智慧、天命”是儒释道三家共同关注的四大核心命题。

^① BANI 是 Brittleness、Anxiety、Nonlinearity 和 Incomprehensible 这 4 个英文单词首字母的缩写。麦肯锡官网：《构筑人才基业 -bani 时代下的企业破局之道》：<https://www.mckinsey.com.cn/%e6%9e%84%e7%ad%91%e4%ba%ba%e6%89%8d%e5%9f%ba%e4%b8%9a-bani%e6%97%b6%e4%bb%a3%e4%b8%8b%e7%9a%84%e4%bc%81%e4%b8%9a%e7%a0%b4%e5%b1%80%e4%b9%8b%e9%81%93/>，最后访问时间：2025年7月2日。

^② *No vision、No mission、No passion*：没有愿景、没有使命、没有激情。

这些现象和发现共同指向了一个值得深思的问题：中国优秀传统文化，特别是佛教寺院义工的管理经验能否为中国企业组织发展提供启发？

在现有的国内外文献中，关于佛教寺院义工的研究相对较少，且主要集中在社会学领域，鲜有从组织发展视角对义工群体进行深入分析。这使得佛教寺院义工这一特殊的组织形式，成为目前管理学领域研究的“盲区”。

本研究在获得相关授权后，系统性地安排了三个研究阶段：第一阶段通过文献查阅和实地调研，初步掌握了七塔禅寺义工团队的基本情况；第二阶段基于企业组织发展理论框架，对《义工手册》进行深入的文本分析；第三阶段通过结构化的访谈，系统验证了制度文本与日常管理实践的匹配程度。通过这一递进式的研究设计，本文力求实现双重研究价值：在理论层面深化对佛教寺院义工组织运行机制的理解，在实践层面探索可供企业借鉴的管理思路。

第二节 文献综述

一、国内佛教寺院义工的文献研究回顾

（一）空间互构理论视角

寺院通过“原真性（authenticity）”互构机制，在“人间佛教”思想与志愿者精神的基础上，由寺院和义工共同构建出一种非功利化的“原真性叙事”。这种叙事通过与周边商业化空间的对比，将寺院塑造成城市中的“心灵家园”和“阈限空间（liminal space）”，使义工获得沉浸式体验，形成对寺院作为“世外桃源”的集体想象，并在此基础上建立以“善念（kind intentions）”为核心的社会关系。这一过程不仅转变了空间的意义，也赋予了义工获得双重体验的意涵：一方面，通过清洁打扫、法会协助等非功利化劳动，义工摆脱了在日常生活中的得失计较，全然的专注于行动本身，逐步从“参与者”转变为“文化体验者”，获得自我价值的认同；另一方面，寺院赋予义工“原真性权利”，使其从“被动消费者”转变为“佛教文化与寺院生活的主动实践者”，挑战了资本逻辑主导的城市角色分工，实现了个体在社会结构中的重新定位。

同时，寺院生活并未与日常生活割裂，而是通过社会关系和价值体系的延伸，影响义工的日常生活。寺院中形成的互助、信任等“乌托邦式”的社会关系

被带入义工的日常交往之中，成为重要的社会支持资源。佛教教义中的“利他主义”“因果观”等，也帮助义工提升了应对生活挫折的力量，增强了心理韧性。理论层面，研究指出寺院作为“建筑乌托邦”，通过“原真性互构”实现了三重转型：首先是从物理场所到承载情感与认同的“地方”的转变；其次，成为包容性的公共空间，接纳城市多元群体，赋予平等占据空间的权利；最后是作为精神权利的载体，为城市居住者提供暂时逃离庸常的避风港湾。^①

（二）时间社会学视角

L寺义工的时间实践研究表明：尽管寺院宗教活动密集、时间安排高度结构化，如早晚课诵、法会等，但义工在参与过程中仍保有较大的自主空间，体现出“内外有别”的灵活性。推动这种时间投入的核心动机并非功利算计，而是对精神层面超越性的追求。义工通过清洁打扫、斋堂帮厨、仪式协助等服务，将“日常劳动”转化为“宗教修行”，把奉献时间视为“积累功德”的过程。

义工对寺院时间的体验包含感受、认知与评价三个维度：他们普遍感受到寺院时间是“充实而平静”的，与城市生活中碎片化的时间形成强烈对比，在密集的宗教仪式中进入沉浸式体验乃至心流状态（flow state）；同时将时间视作“宝贵资源”，主动选择将其闲暇时间投入寺院而非消费场所，反映出对“宗教时间神圣性”的认同，形成具有救赎意义的“彼岸时间”；在评价层面，则更重视服务过程中的“用心”而非效率，例如，慢节奏地擦拭大殿被视为“拂拭心尘”的象征行为，体现出一种非功利化的时间价值观。

值得注意的是，这种寺院时间并未脱离城市生活，反而通过多种方式融入日常生活并产生正向溢出效应。义工在寺院习得的“专注力”被应用于职场，部分人甚至将早晚课节奏转化为“通勤冥想习惯”；寺院周期性的仪式及活动，也为个体重新认知生命时间提供了可能，如癌症康复者借助规律的宗教实践，缓解对死亡的恐惧；同时，义工在寺院建立的基于“善缘（good karma）”，即美好向善的人际关系，也延伸至城市生活，形成了互助社群，如读书会、临终关怀小组，这些都进一步拓展了社会资本。^②

^① 黎唯科：《城市空间原真性的互构：都市寺院义工生活的民族志研究》，兰州大学，硕士学位论文，2020年。

^② 杨永远：《寺院中的社会时间——以武汉市L寺义工群体为例》，武汉大学，硕士学位论文，2023年。

（三）礼物交换理论视角

W寺义工劳动具有鲜明的莫斯（Marcel Mauss）“礼物交换理论”特征，体现出非功利性和人格化的属性，脱离了市场交换逻辑，承载着个体情感与精神投入，使其区别于雇佣关系，成为寺院运作的重要支撑。这种“礼物”表现为一种馈赠行为，而非交易行为，义工通过无偿服务表达对信仰或社会的奉献。在寺院内部，义工劳动演化为两种并行的礼物交换模式：一是“人神交换”，主要存在于皈依居士群体，体现为三方互惠循环——义工将劳动作为礼物献给神佛，寺院作为受托者接收，神佛则通过庇佑回报，构成“馈赠—接收—回报”的义务链条，这一模式植根于藏传佛教的“人神互惠”逻辑，并与佛教“因果报应”体系相契合；二是“志愿者交换”，适用于未皈依的普通义工，其“礼物交换”发生在人际层面，基于依赖互助合作与情感联结，但由于缺乏神圣力量介入，因而较易断裂。

正是在这种持续的“礼物交换”中，寺院逐渐发展为城市公共空间，催生出公共性的表达。义工通过非功利性的劳动传递出“利他精神”，推动公共价值实现。例如，不同背景的义工（学生、退休者、职场人等）共同参与活动，打破阶层壁垒，建立以“善念”为核心的人际关系网络，与商业社会中的人际关系形成鲜明对比。同时，寺院作为都市中的“建筑乌托邦”，通过非商业化的环境和宗教氛围营造“阈限空间”，使义工获得沉浸式精神体验，并将其中的理念与关系延伸至日常生活。^①

二、国外佛教寺院义工的文献研究回顾

（一）寺院经济视角

夏威夷希洛本愿寺（Honpa Hongwanji Hilo Betsuin）作为日本净土真宗在亚洲以外地区的重要寺庙，其生存模式依赖于佛法实践、社交活动与资金募集三者的紧密结合，这三者相互依存，共同支撑着寺庙在宗教、社会和经济层面的功能。

研究发现，佛法实践并非孤立存在，而是深深嵌入日常生活。寺庙中的社交与经济行为，如烹饪寿司、童子军活动和柔道练习，都被赋予宗教意义，被视为

^① 向驰：《都市中佛寺义工的“礼物”交换及公共性表达——基于成都市W寺的调查》，四川大学，硕士学位论文，2023年。

“布施”的具体体现。例如，“妇人会”成员通过“准备食物”这个行为，传递佛法的教义，将烹饪转化为修行的过程。

文化活动同样体现出宗教价值。尽管调查显示，44%的成员偏好传统宗教活动（如法会、佛法学校），53%更倾向于社交与文化活动，但两者界限模糊。例如，童子军活动中融入了佛教价值观（如慈悲思想），成为一种非正式的佛法实践。

在资金募集方面，寺庙的经济活动也具有双重属性：募款不仅是财务运作，也是一种宗教实践。例如，在为筹建多功能厅筹集的360万美元中，“净土便士计划（Pennies From the Pure Land）”鼓励儿童捐献零钱，将小额布施转化为集体功德。而长期建立的社区联系也带来了持续的经济支持，如童子军成员成年后仍继续捐款（如商人Barry Taniguchi个人捐出1万美元，其企业捐赠25万美元），显示出社交活动所建立的归属感最终转化为经济支持。

这一模式挑战了传统学术观点。首先，它反驳了Arai和Williams（1999）提出的“文化优先论”，即日本寺庙主要依赖文化活动吸引信众。数据显示，宗教活动与文化活动的参与率接近（47% vs.53%），且志愿者的宗教性劳动（如教学、烹饪）未被计入经济统计，因此导致文化活动的贡献度被高估。其次，该模式批判了“去宗教化”的叙事——一部分僧侣主张减少社交以专注佛法修习。但经济分析表明，社交活动是寺庙生存的基础，若取消文化活动，寺庙将失去主要收入来源，如年度义卖通常可筹得4.5万美元。

希洛寺的成功在于形成了一个集“佛法、社交与经济”三位一体的生态系统，即“紧密编织的网（tight weaves）”，使其在种族歧视、战争及自然灾害等多重压力下依然能够持续发展。例如，“妇人会”在百年间为寺庙贡献了70万美元，同时维系了成员的宗教归属感。相较之下，白人禅宗团体更侧重静坐冥想，缺乏高强度的社交互动与社区经济支持网络，因此长期财务稳定性较弱。^①

（二）礼物交换理论视角

研究通过对苏格兰Kagyü Samye Ling寺院的田野调查发现，寺中的非僧侣居民将劳动理解为一种精神层面的礼物交换，而非传统的物质或经济交易。他们借

^① Jeff Wilson, *Pennies From the Pure Land: Practicing the Dharma, Hanging Out, and Raising Funds for the Oldest Buddhist Temple Outside Asia*; *Journal of Global Buddhism*, 2022, Vol 23 □1□, pp.62–77.

助佛教的“业力”与“功德”观念，重新定义劳动的价值——认为劳动不仅具有道德提升的作用，也能在精神层面积累功德，从而获得超越世俗报酬的意义满足。

有居民将劳动视为“功德积累”，通过完成任务获得内在的精神回报，这种认知使他们避免了被管理机构剥削的感受。在这一框架下，“业力”成为非物质报酬的核心机制，被视为劳动的最终回报。居民相信，劳动的质量直接影响功德的积累，并进一步影响来世的轮回状态。这种交换模式可归类为“平衡互惠”：劳动直接换取功德，但回报具有时间上的不确定性（因业力通常在死后显现），由此形成了一种介于物质与精神之间的独特经济模式。

与此同时，许多居民认为“劳动比金钱更具价值”，因为劳动体现了捐赠者的意图，并能建立社会关系（如信任与团结）。相较之下，金钱被视为“可异化的商品”，无法真实传递动机，甚至可能腐化心灵。这种价值观的差异也带来了现实矛盾：寺院管理者更重视金钱捐赠的实用性，而居民则坚信，劳动才是“最佳礼物”。

劳动不仅承载着精神交换的功能，还兼具社会整合与灵性成长的双重作用。它不仅提供基本生活保障（如食物与住所），也有助于居民建立志同道合的社区认同。寺院住持Lama Yeshe根据居民的灵性需求分配工作，旨在培养耐心、减少执念，而非单纯依据技能匹配岗位。

然而，在宗教理想与现实运作之间仍存在张力。论文指出，佛教提倡的“无我”与“淡泊物欲”的理念，与寺院实际运营所需的经济逻辑之间存在一定的矛盾。对此，居民采取了“模糊忠诚”的策略，一方面接受部分世俗经济逻辑，另一方面又通过宗教教义合理化劳动的价值，从而形成一种融合精神与物质的混合经济模式。^①

三、文献研究现状评析

（一）国内研究的理论贡献与实践意义

国内研究主要聚焦于寺院义工的空间、时间及交换行为。在空间互构理论视

^① Eden Arizona Cooper, *Karma as Payment, and Labour as Spiritual Exchange: Re think*, 2018, Vol 1, Issue 1, pp.25-34.

角下,寺院通过“原真性叙事”将物理空间转化为承载情感与认同的“地方”,义工在此过程中从“参与者”升华为“文化体验者”,实现了自我价值认同与社会角色重构(黎唯科,2020)。这种非功利化的空间实践,挑战了资本逻辑下的城市分工,为企业建立员工归属感与意义感提供了参考。例如,企业可通过营造“阈限空间”(如冥想室、文化沙龙),帮助员工暂时脱离功利化的工作环境,增强心理韧性。

时间社会学视角反映了义工如何将劳动转化为修行,通过投身“彼岸时间”来超越世俗焦虑(杨永远,2023)。这种对时间的非功利化价值观(如重视“用心”而非效率)与企业中常见的绩效导向形成了鲜明对比。同时,其中蕴含的专注力训练(如通勤冥想)和周期性仪式(如团队反思会)可在一定程度上帮助员工缓解职业倦怠。

礼物交换理论则强调义工劳动的精神属性,其“人神交换”与“志愿者交换”模式(向驰,2023)展现了非经济激励的有效性。企业可借鉴这种激励理念,设计融合物质与精神回报的奖励机制,例如将员工贡献视为“组织礼物”,通过公开认可、社会责任项目等强化内在动机。

(二) 国外研究的比较与拓展

国外研究更注重寺院经济与义工劳动的整合。希洛寺的“佛法—社交—经济”三位一体模式(Wilson,2022)表明,宗教实践与经济活动并非对立,而是通过社区归属感相互强化。这一发现批判了“文化优先论”或“去宗教化”的片面观点,企业可通过价值观植入的社交活动(如公益志愿项目)增强员工认同,并将此类活动与长期经济目标(如品牌形象提升)结合。

苏格兰Samye Ling寺的“精神礼物交换”则凸显了劳动意义的重构(如功德积累)。尽管存在宗教理想与经济逻辑的张力,但其“模糊忠诚”的策略为企业平衡效率与人文关怀提供了参考。企业可酌情考虑允许员工在某个特定时间段将部分工作时间投入兴趣小组或技能分享,赋予劳动超越薪酬的意义,同时通过柔性管理减少价值观冲突。

(三) 研究的局限性

现有研究存在以下局限:其一,国内文献多聚焦个体体验,缺乏对寺院组织结构的系统性分析;其二,国外研究虽涉及经济模式,但未深入探讨义工与僧团

的权力关系；其三，跨文化比较不足，难以提炼普适性的管理经验。

第三节 研究方法

一、研究者的角色

研究者在浙东佛教文化研究院佛学高等研修班学习期间，结识了七塔禅寺弘法中心负责人定如法师，并注册成为该寺义工。在此期间，研究者参与了光明堂募化处及“都市丛林生活禅”活动的护持工作，既亲身投入寺院的护持事务，又对寺院义工的管理实践进行深入观察。

二、研究策略

本文以宁波七塔禅寺的义工为研究对象，借鉴了人类学（anthropology）研究中的“参与式观察法”，即通过亲身参与寺院护持活动的方法，深入理解义工的行为模式与互动关系，在“观察自我、观察他人、观察彼此互动”的过程中，发现个体与群体之间的动态联系。

同时，研究结合比较分析与文本分析等方法，将七塔禅寺的义工管理经验与当代中国企业组织发展理论进行对照，探讨两者在制度设计、实践运作及文化塑造方面的异同。在获得授权并查阅相关内部资料后，研究首先对义工团队的基本情况进行了调研；随后，从企业组织发展的视角出发，对《义工手册》进行文本分析，解读寺院义工的管理制度及其背后的理念；同时通过深度访谈并收集义工的实际反馈，以验证制度文本与实际管理执行之间的相适性。

基于实地调研与理论分析，研究系统总结了七塔禅寺在义工管理方面的实践经验，并提炼出对企业组织发展的若干启示。整个研究过程融合参与观察与理论探讨，全面梳理了该寺义工管理模式及其实际运作情况，最终形成具有一定现实指导意义的研究成果。

三、研究伦理

在本次研究过程中，无论是查阅相关内部资料，还是开展访谈调研，研究者均事先向义工团队的管理者及受访者说明了研究身份、研究目的及数据使用方

式，在获得知情同意后，开始进行资料收集工作。同时，为保护受访者的隐私权，本研究严格遵循学术伦理规范，在文本中隐去了所有受访者的真实姓名及其他可能识别其身份的信息，并对相关内容进行了必要的脱敏处理。

第一章 佛教寺院义工概论

第一节 佛教寺院义工溯源

佛教寺院义工制度可追溯至印度佛教传统。根据《四分律》记载，“净人”是寺院中负责处理“不净业”（如耕种、贸易、屠宰）的世俗服务者，其角色旨在维护僧侣“持戒清净”的宗教伦理。至中国南北朝时期，“净人”制度逐渐本土化，唐代道宣律师（596—667）在《四分律删繁补阙行事钞》中明确其职责包括“营田、商贾、造食”等杂务，寺院通过“施主供养”或“雇佣赎身”获得净人服务。唐代百丈怀海禅师（720—814）编制的中国禅宗第一部系统的寺院管理规范《百丈清规》，确立了“农禅并重”“普请法”等制度。将劳动与修行结合，是“一日不作，一日不食”的典范。

宋代以降，随着禅宗丛林制度的完善，“行者”（未正式受戒的修行者）成为寺院劳动的主力。北宋长芦宗赜禅师参考古制并结合当时实际编撰《禅苑清规》，亲定了行者需承担“劈柴担水、洒扫殿堂”等体力劳动，以此作为修行资粮。

明清时期，寺院经济依赖土地租赁与信众供养，服务群体扩展至“香火道人”（负责日常杂役的俗家信徒）与“社邑”（民间佛教团体）。例如，明代《金陵梵刹志》记载，南京大报恩寺的“火房道人”需“晨昏洒扫，供奉香灯”。此类群体虽未形成现代义工组织，但已具备“以劳换修”的信仰实践特征。

清末民国初，佛教改革运动推动义工制度现代化。太虚大师提出“人生佛教”理念，倡导寺院融入社会服务；1922年“上海佛教净业社”成立，首次以“义工”的名义招募信众参与赈灾、医疗等公益活动。这些标志着寺院义工从“依附性劳动”向“社会化服务”转型。

在当代，中国佛教协会将义务工作者简称为“义工”，即自愿、无偿以自己的时间、精力和技能等，为场所的日常建设、运行、维护和管理提供义务服务的人员。寺院义工（Buddhist Temple Volunteer）是基于佛教信仰或认同佛教价值观，自愿参与寺院事务的个体。寺院义工的活动常被视为“修行”的一部分，强调“自利利他”的实践。现代义工的角色不仅超越了传统意义上的“护法”，更贴近社会服务与精神修行的融合。例如，寺院义工不仅参与法会筹备、香客引导

等宗教事务，还投身于社区敬老、环保宣传等公益活动。

寺院义工组织兼具宗教属性与社会属性。一方面，义工活动与佛教教义紧密结合，强调通过服务他人积累善业；另一方面，义工组织也承担着社会公益职能，成为现代社会服务体系的组成部分。

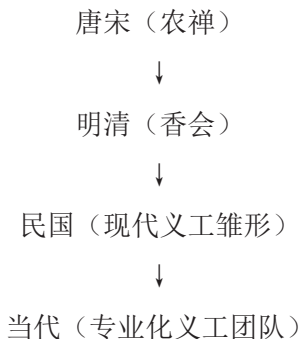


图1.1：中国佛教寺院义工制度演变时间轴

第二节 近现代佛教高僧大德对义工精神的开示

一、太虚大师（1890—1947）

太虚大师提出“人生佛教”的理念，倡导佛教徒“服务社会，利益人群”，认为义工活动是“菩萨行”的现代实践，强调通过社会服务实现佛教的入世价值。^①

大师强调佛教应从寺庙走向社会，服务社会，解决现实问题。这一理念的核心是慈悲精神，即通过实际行动帮助他人，减轻人类苦难，实现社会福祉。在这一思想指导下，义工活动成为佛教僧侣和社会大众践行慈悲的重要途径。例如，佛教僧侣在慈善教育、灾害救济、疾病医治和孤贫救助等方面积极参与，是佛教慈悲精神的具体实践。^②

大师设计的制度化的慈善活动，不仅包括传统的宗教仪式和布施，还扩展到现代社会的各种公益项目，如孤儿教育、慈善医院建设等。^③这些活动的开展离不开

^① 心皓：《慈善事业与人间佛教：从真禅法师的入世看当代高僧的弘法模式》，《佛教文化》2005年总第80期，第29页。

^② 曾桂林：《慈航普度：近代中国佛教慈善事业论纲》，《中国文化研究》2014年第4期，第42-58页。

^③ 李明：《太虚大师与佛教慈善》，《黄冈职业技术学院学报》2011年第5期，第48-56页。

开义工的参与和支持，因此义工在“人生佛教”的理念中具有重要的地位。

同时，大师还强调佛教慈善活动应结合现代社会的需求，推动佛教现代化。他提倡佛教徒应积极参与社会服务，如环境保护等，以适应现代社会的挑战。^①这种对社会问题的关注和解决方式，进一步说明了义工在“人生佛教”中的重要性。

二、星云大师（1927—2023）

星云大师在《善听》^②中关于“义工精神”的阐述，体现了佛教慈悲思想与现代社会实践的结合。他强调，做事需怀有理想并不忘初心，这种发心能激发不可思议的因缘，成就难能可贵的盛事。这一观点不仅适用于佛教修行，也为现代社会的志愿服务提供了精神指引。

大师指出，义工精神的内心理念是“给予”：将欢喜传递他人，被视为最大的成就。这种给予不仅是物质上的布施，更是情感与精神的付出。他提倡以慈悲与爱面对世界，认为这是战胜一切困难的力量源泉。同时，他强调广结善缘的重要性，倡导人们主动思考“我能给别人什么”，而非索取。这种利他主义的态度，能够帮助人们接纳外在环境，形成和谐的人际关系。

在具体实践中，大师鼓励义工们以积极的表情、声音、动作和笑容待人，并善于赞美他人。这些细节被称为“色彩”，能够拓宽人缘，增强服务的感染力。此外，他提出布施的层次，不仅限于出钱出力，还包括“出口讲好话”和“将心给予”，体现了精神层面的深度奉献。

大师的视野超越了个人修行，主张“人间佛教”应关注现实社会的需求，如敬老、育幼、临终关怀等，强调在当下成就幸福与快乐，而非寄托于来生。这种理念将佛教的时空观（无限未来与无边疆界）与人间关怀紧密结合，体现了佛教的现代性意义。

第三节 汉传佛教寺院义工的相关法规

改革开放后，汉传佛教寺院义工制度在政策与信仰双重驱动下复苏。2004年

^① D. Long, *Buddhist Initiatives for Social Well-Being in Chinese History, With Special Reference to Modern Exponents of Humanistic Buddhism*; Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism, 2020, pp.204-227.

^② 星云大师：《善听》，长沙：岳麓书院，2013年。

国务院公布《宗教事务条例》，2017年修订，并于2018年施行。^①此外，中国佛教协会于2024年10月13日经第十届常务理事会第三次会议审议通过《汉传佛教活动场所义工管理办法》（中佛协〔2024〕12号），自2025年1月17日起正式施行。^②该办法是我国首个系统规范佛教义工服务的全国性制度文件。该办法共21条，从义工定义、招募管理、权利义务、组织保障等方面建立了完整的管理框架。办法中，明确义工为在佛教场所自愿、无偿提供服务的人员，服务范围涵盖财务管理、消防安全、文物保护、公益慈善等多个领域；规定场所应设立专门管理机构，实行注册登记制度，对义工进行审核并发放证件；强调义工须年满18周岁，遵守法律法规及场所规定，同时享有培训、保障及自愿退出的权利；要求场所依法维护义工权益，禁止以义工名义进行宗教教育或商业宣传，并建立违规处理机制。该办法的出台，既为佛教活动场所的义工服务提供了规范化指引，也体现了宗教界加强自我管理、促进健康发展的决心，有助于提升义工服务的专业性和可持续性，维护宗教活动场所的秩序与形象。与此同时，该办法作为我国首部专门的佛寺义工管理规范，它的出台也标志着我国佛寺义工管理从“政策倡导”向“制度建构”的关键转变。

第四节 现代志愿者与佛教寺院义工的差异

一、志愿者概念溯源

（一）在中国

尽管我国古代没有“志愿者”一词，但“志愿服务”理念则存在了上千年。我国古代多将“志愿者”称为“善者”“善人”“仁者”“侠士”“义士”，而近现代一般称“慈善家”“义工”“志愿者”等。古今对于“志愿者”的称呼虽有不同，其精神内涵却是一致的。

星云大师在《豁达：做人之道》^③中阐释了“义”的普世价值。从古至今，“义”贯穿于社会各层面：义民、义教、义军展现人性光辉，义犬、义井体现万

① 中国政府网：https://www.gov.cn/zwqk/2005-05/23/content_260.htm，最后访问时间：2025年7月2日。

② 中国佛教协会官网：<https://www.chinabuddhism.com.cn/web/details/76332>，最后访问时间：2025年7月2日。

③ 星云大师：《豁达：做人之道》，北京：中华书局，2010年。

物有情。大师指出，行义不仅是美德传承，更是自我价值的实现方式。现代社会中的义警、义工等现象，正是这种精神的当代实践。这种超越时空的“义”文化，既塑造了民族品格，也彰显了中华文化中“重义轻利”的人文关怀。

（二）在西方

现代管理学之父彼得·德鲁克（Peter F. Drucker），不仅是管理学鼻祖，也是一位虔诚的基督徒，在《非营利组织的管理》一书的“从志愿者到义工”中写道：

利奥·巴特尔：当然。但是过去的志愿者只是“协助者”，而现在的志愿者则是“同事”。实际上，我们不应该再称她们是“志愿者”了，她们已经成为真正的“义工”。

她们当中的很多人现在已经成为教堂工作的领导者。

彼得·德鲁克：您的意思也就是说，女性志愿者在40年前只是做些为复活节布置百合花之类的杂务，而现在做的是教育或照顾学前儿童，或是在医院里接待患者，或是主持教区会议吗？

利奥·巴特尔：完全正确。这对我们来说是一次真正的转折。^①

德鲁克以女性志愿者为例说明这一变化：从40年前布置复活节鲜花等辅助性工作，发展到如今负责儿童教育、医院接待、教区管理等重要事务。巴特尔强调，这种从“帮忙者”到“专业工作者”的转变，标志着非营利组织管理的一次重大转折。这段对话反映了志愿者在现代社会组织中日益专业化、核心化的趋势。

二、现代志愿者

志愿服务起源于19世纪初西方国家宗教性的慈善服务，而“志愿者”一词来源于拉丁文，意为“意愿”。联合国将志愿者定义为“不以利益、金钱、扬名为目的，而是为了近邻乃至世界进行贡献的活动者”。每年的12月5日是国际志愿人员日。联合国原秘书长科菲·安南（Kofi Atta Annan）在“2001国际志愿者年”启动仪式上的讲话中提出：“志愿精神的核心是服务、团结的理念和共同使这个世界变得更加美好的信念”。

^① 彼得·德鲁克：《非营利组织的管理》，北京：机械工业出版社，2009年。

在中国，志愿者是指“自愿参加相关团体组织，在自身条件许可的情况下，在不谋求任何物质、金钱及相关回报的情况下，合理运用社会现有的资源，志愿奉献个人可以奉献的东西，为帮助有需要的人士，开展力所能及的，切合实际的，具有一定专业性、技能性、长期性服务活动的人”。

三、现代志愿者与佛教寺院义工的核心差异对比

现代志愿者与寺院义工虽同以自愿、无偿服务为底色，却在动机、实践逻辑及文化根基上存在显著区别。现代志愿者服务源于西方宗教慈善传统，以联合国定义的“服务、团结与共同美好信念”为精神内核，强调广泛的社会贡献与专业化技能应用，其活动领域覆盖教育、医疗、环保等多元公共事务，依赖制度化的管理与世俗化的目标驱动。相较之下，佛教寺院义工基于佛教“自利利他”的修行理念，“义工服务”不仅是社会参与，更被视作积累善业，实践“慈悲精神”与“福田思想”。其活动范围多围绕宗教场景（如法会筹备、香客引导）与佛教伦理延伸的社会服务（如社区敬老、临终关怀），强调通过劳动实现个人修行与群体福祉的双重提升。星云大师所阐释的“义”文化进一步凸显了这一差异：现代志愿者的“义”指向普世性的利他精神，而佛教寺院义工的“义”则与佛教“因果观”紧密结合，赋予服务以超越世俗的宗教意涵。两者虽共同回应社会需求，但前者以世俗化、专业化为路径，后者则通过宗教伦理与世俗服务的融合，形成了独特的“修行—服务”一体模式，是中华文化中“重义轻利”的传统与佛教智慧的当代转化。

比较维度	现代志愿者	寺院义工
核心动机	社会责任、个人发展、公益心	善业积累、宗教修行（自利利他）
激励方式	物质奖励（如荣誉证书）、社会认可	精神回向（功德观）、因果信仰
组织权威	契约关系、科层制管理	师徒关系、宗教神圣性
活动性质	社会服务（非宗教性）	宗教事务与公益结合（如法会、环保）
文化根基	现代公民意识、普世价值	佛教教义（如“人间佛教”思想）
理论假设	理性人假设（效用最大化）	宗教资本驱动（超越物质利益）

表1.1：现代志愿者与寺院义工的核心差异对比

第五节 小结

从历史发展回看，寺院义工经历了“净人—行者—香火道人—现代义工”四期嬗变，表面是劳动主体的更替，深层却是“修行”与“服务”两种逻辑的反复磨合。唐宋农禅把劳动神圣化；明清香会则引入土地经济，劳动开始承载供养功能；民国以降，太虚大师、星云大师等人将义工推向公共慈善，劳动再次升华为“人间佛教”的菩萨行。由此得出，义工制度从来不是僧侣单方面的“用工需求”，而是佛教与时代互相形塑的结果。

近现代高僧的开示，反映出“慈悲”理念与“制度创新”之间呈现出一种微妙的张力，这是佛教在现代化过程中理想与现实之间产生的碰撞。太虚大师强调“服务即修行”，却必须借“人生佛教”的新诠释，方能把传统“福田思想”转译为现代社会可理解的公益语言；星云大师提出“色彩”与“广结善缘”，实质是用“情感劳动”弥补科层理性带来的疏离。

2024年《汉传佛教活动场所义工管理办法》的颁布，意味着国家以行政法规的形式，将“义工”从信仰实践收编进社会治理体系。其积极意义显而易见：注册、培训、退出机制的设立，可抑制宗教搭便车与商业异化；将服务范围拓展至消防、文保、慈善，则回应了多元治理诉求。

从比较研究的维度看，寺院义工既非纯粹的公民社会行动，也非传统意义上的教团依附劳动，而是一种“修行—服务”一体的中间形态。正是这种形态，使它在老龄化加剧、精神需求井喷的中国社会，具有情感黏合与意义供给的功能。

综上，佛教寺院义工制度，并不是单线条的政策产物，而是随着“宗教—社会”双螺旋式持续演进。制度的每一次跃迁，都伴随“神圣性”与“世俗性”在边界上的再次协商。

第二章 七塔禅寺义工的组织管理研究及启示

宁波市七塔禅寺始建于唐大中十二年（858），是中国近现代临济宗中兴祖庭之一，浙东四大佛教丛林（天童寺、阿育王寺、七塔禅寺、延庆观宗寺）之一，全国汉传佛教重点寺院，也是佛教中国化都市丛林示范场所。

第一节 七塔禅寺义工概况

截止2024年12月31日，七塔禅寺义工中心接受报名注册义工2008名，其中7名义工已注销，实际在册义工2001名。^①

一、学历结构

在册的2001名义工中，最高学历为博士研究生，最低学历为小学，无文盲。最高学历的博士研究生，共4人，占比0.2%；硕士研究生，共77人，占比3.8%。人数最多的是本科、专科学历，共1156人，占比57.8%。高中、中专、初中学历共702人，占比35.1%。

学历名称	人数	占比
研究生	81	4%
本科、专科	1156	57.8%
高中、中专、初中	702	35.1%
小学	62	3.1%
合计	2001	100%

表2.1：义工学历结构

义工团队的学历结构呈现出鲜明的“橄榄型”特征，反映了义工群体的教育背景多元化趋势。数据显示，本科和专科学历群体占比高达57.8%，构成了义工队伍的主体，这一现象与宁波作为东部沿海城市的人口素质水平相吻合，也表明中等以上教育程度人群对宗教文化活动和志愿服务具有更高的参与意愿。值得注意的是，拥有博士学位（0.2%）和硕士学位（3.8%）的高学历义工虽然比例较小，但其存在打破了“宗教活动低学历化”的刻板印象，印证了知识分子群体在精神层面的多元追求。而高中及以下学历者占38.2%，则体现了佛教“众生平等”的理念，对各类教育背景信众具有包容性。这种学历分布特征既反映了城市化进程中人口素质提升的社会现实，也说明了宗教组织在当代社会中的特殊吸引力：它既能满足高知群体对精神价值的探索需求，又能为普通民众提供心灵慰藉。

^① 本章第一节数据来源：七塔寺内部资料，《2024年七塔禅寺义工注册和出勤情况报告》。

二、年龄结构

在册的2001名义工中，平均年龄45.5岁，年龄最大的78岁。人数较多的是40（含）—50岁和50岁（含）—60岁年龄群体，合计超过半数。

出生年	年龄段	人数	占比
1954年以前	70岁（含）	37	1.8%
1955年—1964年	60岁（含）—70岁	248	12.4%
1965年—1974年	50岁（含）—60岁	507	25.3%
1975年—1984年	40岁（含）—50岁	576	28.8%
1985年—1994年	30岁（含）—40岁	395	19.7%
1995年—2004年	20岁（含）—30岁	212	10.6%
2005年以后	20岁以下	26	1.3%
合计		2001	100%

表2.2：义工年龄结构

义工群体45.5岁的平均年龄，折射出代际传承的挑战。78岁的最高龄义工与18岁最年轻义工之间相隔“三代人”的年龄差，这种结构既保留了“长幼有序”的传统伦理，又呈现出老龄化社会的典型特征。核心年龄段集中在40—60岁区间，这一群体往往处于家庭责任减轻、社会经验成熟的人生阶段，既有参与志愿服务的时间弹性，又具备丰富的生活智慧来理解佛教文化的内涵。值得注意的是，18—20岁义工的参与，既可能是家庭佛教信仰的代际传承，也在一定程度上反映了寺院在引导青年群体对中国优秀传统文化兴趣方面所发挥的作用。

三、性别结构

在册的2001名义工中，男性义工117名，占比5.8%，女性义工1884名，占比94.2%。从社会心理学角度看，形成这一“女性主导”现象的原因是，女性普遍具有更强的共情能力，更活跃的社区参与意识，以及佛教强调的慈悲精神与传统文化对女性角色期待的契合。男性仅有5.8%的参与率，则可能受到“佛教活动女性化”的社会偏见、男性社会角色压力等因素制约。这种极端失衡的性别结构虽然

保障了服务活动的细致与持续性，但也可能导致某些需要体力的志愿服务项目人力不足。

四、居住地结构

在册的2001名义工中，驻地登记为宁波市的义工有1974人，占比98.7%。非宁波市义工27名，占比1.3%。98.7%的本地义工占比，体现了七塔禅寺“都市丛林”的服务定位。这种高度属地化的成员结构，一方面保证了义工服务的稳定性和快速响应；另一方面也反映了当代都市佛教“在地化”发展的成功；1.3%的非本地义工虽然比例微小，但其存在为跨区域宗教文化交流保留了通道。

第二节 基于“组织文化+组织设计”双维度理论的《义工手册》分析

七塔禅寺的《义工手册》以结构化的方式系统呈现了面向义工群体的管理制度。该手册不仅是每位义工深入学习的重要资料，也是寺院开展义工管理工作的核心依据。研究者从企业组织发展视角出发，采用“组织文化+组织设计”双维度研究，对该手册进行了分析，并在此基础上总结出“七塔义工组织管理模型”。

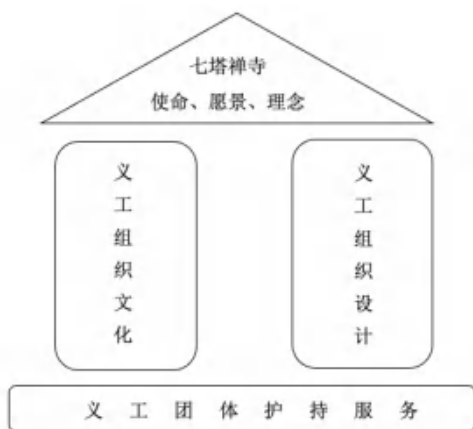


图2.1 七塔义工组织管理模型

一、七塔禅寺的使命、愿景、理念

使命：创浙东佛教文化地标，做世界文明交流互鉴窗口

愿景：祈福之道场 参学之禅庭 弘法之伽蓝 精神之家园

理念：道风立寺 文化兴寺^①

七塔禅寺所提出的使命、愿景与理念（MVP）^②，不仅为寺院的长期发展指明了战略方向，也向内部成员和外部社会传递了明确的价值主张。这也为义工团队的管理提供了纲领性指导，是义工组织文化和组织设计的核心框架。一个组织的MVP，它通过非正式但强有力的符号系统影响着组织成员的行为方式、情感归属与发展目标。

七塔禅寺使命体现了在全球化背景下对自身角色的战略定位，不仅强调地域文化的传承与创新，也突出国际视野下的文化交流功能。这种使命导向的文化有助于树立寺院作为“文化中枢”的形象，使其成为连接中国文化与全球文明的桥梁，从而增强组织的开放性、包容性以及社会认同感。其愿景则进一步明确了寺院在宗教实践、教育学习、文化传播与心理归属四个维度的发展目标，回应了信众多元的精神需求，也契合现代社会中个体对意义感、归属感与知识获取的期待，增强了组织的吸引力与凝聚力。特别是“精神之家园”的表述，强化了组织本身的情感维度，使民众对寺院产生更深的心理依赖与情感认同。其理念揭示了实现使命与愿景的核心路径。“道风立寺”强调以清净庄严的僧团风貌和严谨修行的宗教氛围为基础，构建具有道德权威与精神感召力的宗教空间；“文化兴寺”则突出通过学术研究、艺术传播、教育推广等文化手段拓展寺院的社会影响力。这一理念既坚守佛教传统核心价值，又积极适应现代社会的文化表达方式，体现了其在传承与创新之间的动态平衡。

二、组织文化研究

组织文化（Organizational Culture）是指的是一个组织内部成员共同持有的价值观、信仰、原则、传统以及行为方式的总和。这些元素影响着组织成员的行为模式、思考方式以及他们如何与内外部利益相关者互动。组织文化通常通过组织的故事、仪式、象征符号以及日常实践来体现，并且对组织的工作氛围、员工动机、工作效率及整体绩效有着深远的影响。

① 《七塔禅寺义工手册》，封底。

② MVP：使命 Mission，愿景 Vision，理念 Philosophy。

组织文化可以是显性的，比如公司明确的价值观声明、工作规则等；也可以是隐性的，如未明说的规范、默认的行为准则等。它不是静态的，而是随着时间推移，在外部环境变化、领导层更替、战略调整等因素的影响下不断发展演变。

（一）义工团队的文化理念

1. 护持志愿：

.....

七塔禅寺义工，其性质是奉献、友爱、互助的社会责任，以“无缘大慈，同体大悲”的精神为指导，致力于帮助他人，不求回报，自愿无偿地布施自己的时间、体力、技能为寺院开展各项活动。

七塔禅寺义工借助寺院发挥净化心灵、涵育道德、疏导心理的独特作用。

.....

2. 护持理念：

慈悲利他、清净奉献、和谐共进、智慧修行。

3. 护持宗旨：

以心印心 —— 将信仰落实于生活

解行并重 —— 将修行落实于当下

智慧增上 —— 将佛法融化于世间

觉己利他 —— 将个人融化于大众

4. 护持准则：

树立一种精神：菩萨精神。

打开二种智慧：无我智、利他智。

守护三种清净：身业清净、语业清净、意业清净。

具足四种意识：爱国爱教意识、因果信仰意识、结缘惜缘意识、修福培慧意识。

培育五种品质：自愿、爱语、利众、喜舍、精进。

打造六种状态：良好形象、言行有礼、高度责任、服从安排、热情周到、高效务实。

长养七种心态：恭敬心、感恩心、奉献心、慈悲心、欢喜心、平等心、宽容心。

5. 护持功德：

相貌庄严：随其心净，则国土净，庄严道场，庄严自己。
福德倍增：三宝门庭，修福最佳，一功种下，万德圆满。
业障消除：无我奉献，三业清净，蠲除恶业，身心健康。
增长智慧：放下自我，扫除心垢，内心光明，彰显智慧。
广结善缘：未成佛道，先结人缘，利众布施，广结善友。
近善知识：清净道场，离恶诸缘，三宝门前，善缘聚集。
降服我慢：服务大众，不计得失，一切平等，折服高慢。
调御烦恼：熏修佛法，智慧常住，烦恼不生，惑业不起。
诸佛护佑：三宝之所，诸佛护佑，菩萨加持，龙天匡扶。
所求如愿：奉献分毫，光明注照，所求遂愿，诸事顺利。^①

义工团队的文化理念，呈现出“信仰—规范—象征”三位一体系统，其深层结构既延续了佛教丛林传统，又巧妙地回应了现代非营利组织对“共享价值”与“情感管理”的双重需求，是“强文化”组织的典型样本。

在Schein模型^②的第一层“人工饰物”上，义工团队以“慈悲利他、清净奉献”八字为核心口号，配合“六种状态”“七种心态”等行为脚本，形成了可被即时识别的视觉与语言符号。这些显性元素不仅起到边界标识作用，更通过仪式化的重复（如早课前行礼、服务结束回向）将世俗志愿者快速“佛教化”，从而解决了多元背景成员的身份融合难题。

在第二层“信奉价值”上，用“以心印心”“解行并重”等话语把传统“福田思想”转译为现代公益语言，既保留了“功德交换”的宗教动机，又衔接了“社会责任”这一现代公民伦理。这种价值连接使义工在公共场域中获得了“合法性认同”，避免了宗教服务可能遭遇的“狭隘教派”质疑。

在第三层“基本假设”上，将“无我奉献”预设为人性可实现的最高状态，并以“业障消除、增长智慧”的因果叙事强化这一假设。根据组织文化理论，当基本假设与成员的生命叙事深度融合时，组织便拥有“自我复制的基因”。义工

^① 《七塔禅寺义工手册》，第5-6页。

^② Schein模型：Schein's Model是由麻省理工学院斯隆管理学院教授、组织行为学专家埃德加·沙因（Edgar Schein）提出的组织文化层次理论模型，用于分析企业文化的结构。该模型认为企业文化由三个相互关联的层次构成：基本隐性假设、价值观与原则、行为准则（人工制品），其中基本假设是文化的核心。

因相信“服务即修行”，甘愿接受低物质回报甚至零回报，形成了一种“宗教资本”驱动的强激励结构，其黏性强于一般志愿者组织的“荣誉—证书”模式。

（二）义工行为规约

1. 仪装规约：

.....

日常服务时，应著寺院统一的义工服。

.....

2. 言语规约：

.....

须使用文明用语、佛门用语。

在寺中行走时，若遇法师，应恭敬合掌，口中可念：“阿弥陀佛”或“师父好”。

义工之间，无论男女老少，应互称“师兄”，禁止使用不合佛教礼仪等称呼，比

如“师姐”、“师妹”等不雅用词。

禁止发生口角争执、斗诤是非、妄说见地等不良现象。

.....

3. 用餐规约：

.....

义工按规定时间，著义工服，佩戴义工证，进入义工餐厅用餐。

用餐期间，应止语正念，禁止大声交谈。

用餐时应知足惜福，按需取餐，严禁浪费。用餐后，将餐盘归类放置，残食分类处理。

.....^①

义工行为规约围绕仪装、言语、用餐等多方面制定了详尽的行为准则，形成了一种高度统一、纪律严明、价值导向明确的体系。

^① 《七塔禅寺义工手册》，第9-10页。

在符号与仪式层面，义工着装统一、佩戴义工证，不仅强化了身份认同，也塑造了组织的外在形象。这种“看得见的组织文化”有助于增强义工之间的归属感与集体意识，形成“我们是一群人”的心理认知，有利于团队协作与凝聚力的提升。

在语言与沟通规范方面，义工被要求使用文明用语、佛门术语，并对彼此称呼作出明确规定（如互称“师兄”）。这些做法实质上是在构建一套独特的“组织语言系统”，使得组织内部沟通更具一致性与秩序感；同时，禁止负面言论与争执的规定，有助于维护组织的和谐稳定，防止因言语冲突引发的内耗，从而提升组织运行效率。

在行为规范与价值观传递层面，无论是面对法师时的恭敬礼仪，还是用餐时的止语、惜福、分类处理残食等规定，均体现出佛教文化中“正念”“节制”“尊重”与“利他”的核心价值观。这些看似细小的行为规范，实则是将抽象的价值观具象化为日常可操作的行为准则，使义工在实践中不断内化组织文化，实现文化的传承与延续。

从组织控制与制度建设角度看，行为规约具有明显的社会控制功能，通过清晰的行为边界设定，引导义工遵循组织期望的角色行为，减少不确定性与偏差行为的发生，保障组织运作的有序性与稳定性。义工行为规约不仅是对外在行为的约束，更是组织文化建设的重要组成部分。它通过规范个体行为来强化集体认同，通过细节管理来传递核心价值。

（三）义工培训及表彰

1. 培训目的：

增强佛学知识，培养团队意识，提升协调能力。

2. 培训内容：

基础佛学知识与文化：学习佛教基本原理、历史发展和重要教义等；了解本寺院的历史文化、建筑布局。

寺院礼仪与规范：学习寺院基本礼仪、掌握服务技能。

3. 培训方式：

通过讲座、视频等形式，鼓励义工之间互动交流，分享服务经验、心得体会等。

4. 共修活动：

祈福法会。

佛学讲座。

禅修活动。

诵经共修。

抄经活动。

公益讲座。

5. 优秀义工表彰：

根据义工出勤率、工作态度、工作效率综合情况，评选表彰优秀义工。^①

义工培训体系的设计具有鲜明的文化传承与社会化功能，其目的不仅是提升义工的佛学知识和服务技能，更重要的是通过系统化的学习过程，使义工逐步内化佛教的核心价值观理念，如慈悲、利他、正念等。培训内容涵盖基础佛学知识、寺院历史与礼仪规范，旨在帮助义工理解并融入寺院文化；而讲座、视频与互动交流等形式则强化了知识的传播效率与文化的共享性，使义工之间形成共同的语言体系和认知框架，增强了组织内部的凝聚力与协作能力。

共修活动作为组织文化的生活化载体，有效促进了义工的精神归属与集体认同。祈福法会、禅修、诵经、抄经等活动不仅是一种宗教修行形式，更是义工群体共同参与的文化仪式，通过重复性的集体行为强化身份认同与组织归属。这种仪式化的共修机制有助于营造一种“我们在一起”的氛围，使义工在精神层面获得满足的同时，也建立起稳定的情感联结和团队意识。

优秀义工表彰机制体现了组织文化中的激励与导向功能。通过出勤率、工作态度与效率等指标评选表彰先进个人，不仅起到了榜样示范的作用，也进一步明确了组织所推崇的价值取向和行为标准。这种方式将抽象的文化理念具象化为可衡量、可模仿的具体行为，引导其他义工向榜样看齐，推动整个组织形成积极向上、乐于奉献的文化氛围。

综上，文化理念、行为规范、培训体系与表彰机制，共同体现了组织的价值导向。组织文化不仅体现在正式的制度中，更通过日常实践渗透到成员的行为

^① 《七塔禅寺义工手册》，第17页。

方式与心理认同之中，成为维系组织稳定与发展的重要力量，因此组织文化是最核心的“筛选机制”。相比张贴在墙上的标语，组织成员更关注的是：哪些人能够在组织中被接纳，哪些事情允许在组织中发生，这才是真正落地的“组织文化”。基于这种认知，组织成员会默契地“用行动（脚）投票”，或走或留，最终影响其对工作的敬业度^①和对组织的满意度。

三、组织设计研究

“组织设计”（Organizational Design）是指为了实现组织的战略目标，对组织的结构和运作方式进行系统性规划与安排的过程。它涉及如何划分工作任务、明确职责与权限，并将这些工作和责任合理地分配到不同的岗位和部门中，以形成高效的协作机制。组织设计关注组织内部的汇报关系、决策流程、沟通渠道以及权力配置，旨在提升组织的整体运行效率和协同能力。具体来说，它包括工作的分工与专业化程度、部门的划分方式、管理层级的设置、管理者控制幅度的大小、决策权是集中还是分散，以及规章制度的完善程度等因素。这些要素共同作用，塑造出一个清晰、有序且灵活的组织架构。由于外部环境和内部需求不断变化，组织设计也需要持续优化和调整，以确保组织能够有效应对挑战、把握机遇，保持竞争力。

（一）义工团队组织架构

1. 人员管理架构：

义工中心导师：七塔禅寺方丈大和尚兼任

职责：为七塔禅寺义工队伍确定发展方向、服务宗旨和理念。

义工中心主任：由方丈大和尚直接任命

职责：为七塔禅寺义工的主要负责人，负责七塔禅寺义工的活动安排、筹划、组织，以及管理、督导与协调。

^① 员工敬业度研究源于美国盖洛普咨询有限公司，敬业度反映员工对公司投入的智慧、感情和承诺的程度，最终表现为三种行为方式：乐于宣传（say），乐意留下（stay），全力付出（strive）。盖洛普路径：企业根据自身发展优势因才适用——在优秀经理领导下发挥员工所长驱动员工敬业度——敬业的员工发展了忠实客户——忠实客户驱动可持续发展——可持续发展驱动实际利润增长——企业实际利润增长推动股票的增长。目前国内企业，无论资方还是雇员，对“敬业度”均存在巨大的认知偏差，大多认为敬业度等于加班，出工大于出力，因此研究者在此特别澄清和说明。

义工中心副主任：由义工中心主任推荐，方丈和尚任命。

职责：协助义工中心主任，协调、落实分管条线内义工具体工作，合理安排义工的工作并进行引导、监管、培训等事项。

义工中心顾问：由七塔禅寺主要执事及资深义工组成。

职责：支持、辅佐义工中心的管理，提供专业化的意见。

义工中心组长：由义工中心主任或副主任推荐，义工中心主任任命。

职责：负责义工招募、组员分工、义工签到、岗位对接、岗位巡查、岗前培训，以及义工突发情况协调等工作。

义工中心组员：被正式录用的义工，根据自身发心、特长，以及各组服务特点等情况，编入至各义工组参与服务工作。

职责：完成所在岗位工作。

义工中心选举委员会：七塔禅寺义工中心实行民主管理，由七塔禅寺主要执事和资深义工组成。

职责：主要监管义工中心运行情况，督促存在的问题和不足的整改。^a

2. 岗位介绍

法务组：主要护持寺院的各类法务事项，下辖会务组、弘法组、文宣组、禅修组、共修组、义工中心资料编辑组、梵乐团。

值班组：主要护持寺院各殿堂的秩序及写缘等事务，下辖圆通宝殿值班写缘组、三圣殿值班写缘组、光明堂募化处、山门护香值班组、天王殿值班组、观音殿值班组、地藏宝殿值班组、法堂兼悦鱼值班组、义工中心办公室值班组、东津艺术馆值班组。

后勤组：主要护持寺院的后勤事项，下辖香积组、餐厅接待组、功德款清点组、勤务组。

福田组：主要护持寺院各殿堂及功能区的卫生保洁等工作，下辖各大殿清洁保障组、各功能区域清洁保障组。

慈善组：主要护持开展社区服务等慈善活动。

供养组：下辖供花组，主要护持各殿堂供花插花等事务；供果组，主要护持各殿堂供果等事务；供法宝组，主要护持寺院经书、法器购置等事务；供僧组，

^① 《七塔禅寺义工手册》，第8页。

主要护持常驻众僧供养等事务。

特长组：下辖摄影组，主要护持寺院各类会务活动的摄影、摄像及后期制作等事务；书画组，主要护持寺院各类书画活动及抄录经书等事务；茶道组，主要护持寺院各类会议活动的茶水事务。

机动组：主要护持寺院各类会议活动的临时调配等事务。

物资组：主要管理义工护持的各类物品。^①

义工团队的组织设计体现出较为系统的结构安排和功能划分，符合组织设计中关于任务分工、职责明确、权力配置和协调机制的基本原则。从整体架构来看，该义工团队采用了层级分明的管理模式，由方丈大和尚作为义工中心导师，确立整体发展方向和服务理念，体现了宗教组织中权威与精神引领的统一；义工中心主任、副主任等管理层级的设置则确保了组织运行的执行力和管理效率，形成了由上至下的责任链条。这种结构有助于统一思想、明确职责，同时通过任命机制保障管理层的稳定性和权威性。义工中心顾问由寺院执事和资深义工组成，发挥了经验传承和专业支持的作用，增强了决策的科学性和实践中的指导性。义工中心组长作为基层管理者，承担招募、分工、培训、巡查等具体职能，是连接管理层与执行层的重要枢纽，其职责的细化有助于提升组织运行的精细化水平。义工中心选举委员会的设立则引入了民主监督机制，使义工团队在相对集中的管理结构中仍保有反馈和制衡机制，提升了组织的透明度与公信力。

在岗位设置方面，义工团队依据寺院活动的多样性与复杂性，划分为法务组、值班组、后勤组、福田组、慈善组、供养组、特长组、机动组和物资组等多个功能模块，体现了专业化分工和职能细分。这种部门划分方式不仅契合寺院日常运作的实际需求，也有效调动了义工个体的能力与特长，提升了整体服务效能。例如，特长组的设立使具备摄影、书画、茶道等专业技能的义工得以发挥所长，增强了组织的灵活性与适应性；而机动组的存在则为应对突发事件和临时任务提供了组织保障。同时，岗位的明确划分有助于责任落实和绩效评估，为组织的持续优化提供了基础。从组织设计的动态性角度来看，七塔禅寺义工团队的结构并非一成不变，而是通过选举委员会、职责调整、岗位细分等方式，保持了一

^① 《七塔禅寺义工手册》，第11页。

定的灵活性与适应性，能够在一定程度上回应外部环境变化和内部发展需求。

（二）义工申请与退出

1. 加入申请：

……

有奉献精神，有自利利他的慈悲心肠。

年龄在18周岁至70周岁之间。

发心纯正，勿以求职谋利、攀援社交等世俗目的参与。

……

2. 申请流程：

登记报名：发心报名者，自行前往七塔禅寺义工中心，填写《七塔禅寺义工申请表》。

主任面谈：义工中心将于7日内安排主任面谈（亦可视频面谈），了解发心动机、技能特长及健康等情况。

注册登记：面谈通过后，成为七塔禅寺注册义工。正式进入微信义工注册总群，并分配至各岗位群。

岗位分配：以“随缘应机、善用其心”为原则，既尊重义工发心特长，亦契合寺院当下护法需求。^①

附1：

《登记及上岗流程》

……

上岗后如遇到玩忽职守、出现重大纰漏的，义工中心主任劝退并移除出群。

上岗后如一年服务不满四次的，由组长移除出群聊并上报义工中心主任。

……^②

3. 退出申请

……

面谈沟通：义工中心主任将与退出义工面谈，倾听建议并表达感恩。

① 《七塔禅寺义工手册》，第12页。

② 抄录自七塔禅寺义工中心的现场管理文件。

功德回向：寺院将定期为退出义工举行祈福回向法会，愿其善业增长、诸事吉祥。

.....^①

义工的申请与退出流程设计细致。为充分保障义工团队的整体素质与稳定性，在招募要求方面作出了明确规定与要求。招募条件中特别强调发心纯正，这在一定程度上排除了以求职、谋利等世俗目的参与的情况，体现出对义工内在动机的重视，有助于营造积极向上的服务氛围。为了更好地开展招募工作，寺方还在山门入口的赠香处、光明堂募化处等人流量较大的区域，放置义工招募启事的公告栏，便于有意愿者了解相关信息并主动参与。

申请流程包括登记报名、主任面谈、注册登记和岗位分配四个步骤。这一过程不仅保证了选拔的严谨性，也体现了对个体差异的尊重。此外，附录中所提供的具体操作指南，如来访人员的签到流程、面试安排、登记表格的填写等环节，进一步细化了义工管理的操作流程，使各项工作有章可循、有据可依，从而有效保障了管理流程的规范性和执行的连贯性。这些明确的步骤不仅提升了管理效率，也有助于增强义工的责任意识和规范意识。同时，相关制度也清晰地规定了行为底线和退出机制。例如，若义工在服务过程中出现玩忽职守、态度不端的情况，或在工作中造成重大失误，亦或一年内参与服务的次数未达到四次，将被视为不符合义工标准，会被移出义工微信群。这一规定明确了组织对成员行为的期待与约束，体现了制度的严肃性与规范性。组织管理不能仅依赖于“慈悲”或人情式的包容，否则将可能导致纪律松弛、责任不清，甚至影响整体团队的运作效率与服务氛围。因此，建立清晰的规则与底线，不仅是对组织负责，也是对每一位认真履行职责的义工的尊重与保障。

在退出机制方面体现出高度的规范性与人文关怀。寺院秉持“因缘法”的理念，允许义工根据个人实际情况（如健康状况、学业或工作变动）提出退出申请。整个退出流程包括五个环节：提前告知、书面申请、面谈沟通、工作交接以及功德回向，确保整个离职过程平稳有序、和谐圆满。工作交接环节尤为细致，明确规定了物品、资料及相关未尽事务的移交程序，有效避免了资源流失与信息

^① 《七塔禅寺义工手册》，第12-13页。

泄露。同时，针对因突发情况无法提前申请的情形，寺院也提供了事后补交书面说明的灵活处理方式，体现了制度的人性化设计。

特别值得一提的是，寺院在义工退出过程中体现了浓厚的佛教关怀。不仅在流程中安排义工中心主任与即将离任的义工进行沟通，倾听建议并表达感恩，还特别规定将定期为已退出义工举行祈福回向法会，祈愿他们善业增长、诸事吉祥。这一特别安排，充分体现了佛教所倡导的“利他”精神，也使整个退出机制超越了事务性处理，升华为一种持续的精神关怀与情感联结。

这种结构清晰、职责明确的组织设计不仅提高了工作效率，更促进了成员间的相互协作，形成了一个高效运作的整体。同时，注重义工的心理关怀和情感维系，增强了组织的凝聚力和吸引力，退出后仍需遵守相关保密规定，体现了对组织纪律性的严格要求，维护了组织形象和安全。

（三）义工护持流程

1. 日常护持：

……

绿色出行：七塔禅寺倡导各义工尽量绿色出行。

入寺礼仪：入寺时怀敬畏之心

善后工作：值班结束后，应检查门窗、水电关闭情况，维护好现场环境卫生。交接班时，应进行“三清点”（物资清点、事项清点、设备清点），并交待未尽及注意事项。

离岗签退：完成全部善后工作后，在微信群内发送签退信息。签退后仍须保持通讯畅通。

……

2. 大型活动护持

……

前期准备：

了解活动主旨，悉知活动注意事项

现场服务：

注意人流控制、正确使用隔离栏和扩音器、关爱特殊人群。

善后工作：

复盘活动过程，积累活动经验。^①

……

附2：

《七塔禅寺义工中心值班流程》

……

打开电脑并检查《义工中心来访签到表》、《义工登记上岗流程》、《义工岗位选择表》、《义工登记表》、《义工出勤签到表》、《义工服领取登记表》、《义工证领取登记表》

是或齐全，不齐全电脑打印出来。

访客来访时接待茶水并让其签到，阅读《义工登记上岗流程》、《义工岗位选择表》、《义工登记表》，有意向登记新义工的及时在义工中心值班群（或打电话）通知义工中心主任面试，登记成功后由一个值班人员带领新义工熟悉岗位情况，没有访客时

自行看书诵经。

……^②

义工护持工作的流程化设计不仅关乎团队的运营效率，更是组织文化与价值传递的重要载体。通过对现有义工护持流程的深入分析，可以发现其设计蕴含了现代管理理论与佛教智慧的有机融合，在保证工作效能的同时，也实现了组织学习与个人成长的双重目标。

日常护持流程的设计体现了“PDCA循环”^③质量管理理念。微信群报名与值班安排公示制度，体现了“信息透明化—决策民主化—执行可视化”的管理闭环。通过数字化工具实现信息对称，减少传统口头传达可能产生的误差；公开透明的排班制度强化了义工的参与感与归属感；入寺礼仪规范的制定，将佛教“庄严国土，利乐有情”的理念转化为具体行为准则，形成制度约束与信仰引导的双

① 《七塔禅寺义工手册》，第14-16页。

② 抄录自七塔禅寺义工中心的现场管理文件。

③ PDCA 循环：Plan-Do-Check-Action.

重机制。“三清点”制度的设立运用了微型的知识管理系统（KMS）^①理论：物资清点形成资产台账——事项清点建立工作日志——设备清点确保资源可用性。这种结构化的工作方法，不仅保证了工作的连续性和完整性，也增强了义工的责任感，同时使得隐性经验得以显性化。

大型活动护持流程的设计采用了项目管理（PM）^②的完整要素。在前期准备中，要求义工掌握接待用语、熟悉寺院历史，本质上是在进行“服务能力图谱”的构建。这种设计，将佛教“闻思修”的修行次第转化为培训体系，使义工在服务中同步获得教义知识与沟通技能的双重提升，形成“服务—学习”一体化的发展模式。活动后的复盘，采用了行动后反思（AAR）^③的方法论，结构化地去分析，哪些服务亮点需要继续保持，哪些方面需要调整改进，哪些是发展创新点，这些都是组织能力成长的经验。

义工中心值班流程采用了标准化作业程序（SOP）^④的模式。从开门签到到备茶接待，这种设计使日常事务升华为修行实践。关电源、带垃圾等收尾工作，不仅是环保实践，更是佛教“惜福”观念的行为转化。这类具身化的环保行为，比单纯的说教更能培养持久的环境意识。新义工引导制度，形成了一个“观察—参与—主导”的渐进式成长通道，有效降低了新成员的角色适应成本。

义工护持流程的设计，通过个体“把事情做对”来确保组织“在做对的事情”，在规范化操作中传递佛教价值观，在细节管理中成就自利利他的修行之道。

第三节 基于组织发展理论的“义工访谈内容文本”分析

对于访谈文本的研究，采用“三级证据链”框架（微观证据^⑤、中观主题、宏观理论）系统呈现七塔禅寺义工团体的组织发展特征。文中所有引述均直接来源于访谈原始文本，且已通过受访者知情同意；为保护隐私，受访者身份信息已进

① KMS□ Knowledge Management System.

② PM□ Project Management.

③ AAR□ After Action Review.

④ SOP□ Standard Operating Procedure.

⑤ 微观证据：访谈直接引语。

行匿名化处理。研究者整理了16个角度进行如下分析。

一、访谈内容分类整理

（一）角度：工作职责与信仰驱动

1. 微观证据：

“从打扫卫生、厨房帮厨到禅修活动组织，所有岗位都体验过……19年开始主要负责禅修，跟师傅一起从无到有建设禅堂，发心护持道场。”

“信仰的力量让我坚持十多年护持道场……修行是在日常生活的一言一行中，而非脱离世俗。”

2. 中观主题：信仰驱动下的角色分工与组织发展

义工团体通过明确的岗位分工（福田组、后勤组、法务组等）和层级管理（法师统领、常驻安排）实现组织化运作，信仰是维系成员长期参与的核心动力。

3. 宏观理论：宗教组织发展的双重逻辑

寺院义工团体的组织架构兼具“科层化分工”与“信仰共同体”特征，信仰驱动形成非正式凝聚力，层级管理保障正式运作效率，二者协同促进组织可持续发展。

（二）角度：时间管理与家庭平衡

1. 微观证据：

“要合理安排时间，不能影响工作或家庭……发心是让更多人欢喜，而非舍家舍工作。”

“双休日总有一整天在寺院护持，现在师兄们熟悉流程后，可线上对接，时间分配更灵活。”

2. 中观主题：世俗与修行的动态平衡

义工需在家庭、工作与护持活动间寻求平衡，强调“修行即生活”的理念，避免极端化割裂世俗与宗教实践。

3. 宏观理论：志愿服务动机的信仰内化模型

佛教义工的服务动机超越传统利他主义，体现为“信仰内化—修行外显”的双向过程，即通过护持行为深化信仰认同，同时以信仰指导服务实践，形成闭环

驱动。

（三）角度：团队协作与冲突处理

1. 微观证据：

“义工来自不同背景，有人主动热情，有人按部就班，需圆融接纳……困难在于如何协调不同知见和习性。”

“义工手册制定了礼仪规范，但需加强培训和原则性管理，避免无底线圆融。”

2. 中观主题：异质性群体的冲突与调适

成员因背景差异易产生观念冲突，组织通过制定手册、培训礼仪及倡导“圆融接纳”原则，逐步构建协作文化。

3. 宏观理论：异质性群体的文化整合机制

宗教义工团体通过“原则性圆融”策略（礼仪规范+柔性接纳）调和成员差异，其核心在于将冲突转化为修行契机，利用宗教教义（如忍辱、慈悲）构建共同价值导向。

（四）角度：修行与组织认同

1. 微观证据：

“做义工是培福，但最终需修慧……通过言行让善信看到慈悲，传递学佛信心。”

“护持道场是修行的延伸，内观真如、外修六度，以普贤十大愿修正自我。”

2. 中观主题：从修福到修慧的个体成长路径

义工服务被视为培植福报的起点，最终需通过闻思修（听闻佛法、思考践行）提升智慧，实现个人修行与组织使命的统一。

3. 宏观理论：个人修行与组织发展的互构性

个体在义工服务中实现“福慧双修”，组织则通过成员成长强化弘法能力，二者形成动态互构关系，体现宗教组织“自利利他”的核心发展逻辑。

（五）角度：参与动机与信仰内化

1. 微观证据：

“做义工是感恩佛陀的智慧……借助佛陀智慧，我的心态平和许多，世界观被彻底改变。”

“去寺院不是‘坚持’，而是主动的欢喜……有时间就主动去护持，无需勉强。”

2.中观主题：信仰内化驱动的主动服务

义工参与动机源于对佛教智慧的感恩与个人生命状态的转变，服务行为从“被动坚持”转化为“主动欢喜”，信仰内化为核心驱动力。

3.宏观理论：信仰内化的服务动机模型

佛教义工的参与动机呈现“感恩—内化—主动”的递进路径，信仰通过改变个体认知与情感状态，转化为持续性服务行为，形成非功利性服务动机的独特范式。

（六）角度：角色分工与专业服务

1.微观证据：

“主要负责弘法组，安排课程、整理资料、拍照……世界佛教论坛的筹备让我印象深刻，全员全力以赴。”

“寺院义工更专注做事，外界公益组织更多是社交和资源整合。”

2.中观主题：专业化分工与大型活动协作

义工通过明确的角色分工（如弘法组课程管理、论坛筹备）实现专业化服务，大型活动凸显团队协作能力与组织凝聚力。

3.宏观理论：宗教组织的专业化分工逻辑

寺院义工团体通过“信仰专业化”（如弘法组）与“事务专业化”（如活动筹备）的分工体系，兼顾宗教使命与世俗效率，实现宗教活动的现代化转型。

（七）角度：冲突化解与修行实践

1.微观证据：

“用佛陀的智慧化解矛盾……自性具足，如实观察情绪，修正自身习气才是解决之道。”

“寺院中的培训包括大和尚开示、文化研究院课程，但义工成长教育还需加强。”

2.中观主题：宗教智慧在冲突管理中的应用

义工将佛教教义（如“自性具足”“如实观照”）转化为冲突解决工具，强调自我修正而非外部批判，体现修行与组织实践的融合。

3.宏观理论: 宗教教义作为组织冲突的调和机制

佛教教义(如缘起性空、忍辱观)被内化为冲突管理工具,通过引导成员“内观自省”替代外部规则约束,构建以修行为核心的组织韧性。

(八)角度: 组织认同与管理建议

1.微观证据:

“很少提建议,一切随缘……现有管理各安其职,但应更关注义工的服务意识和成长。”

2.中观主题: 义工成长与柔性管理需求

现有管理认可“各安其职”的稳定性,但需通过系统性培训(如佛学教育、技能提升)促进义工个人成长与组织效能提升。

3.宏观理论: “柔性发展”导向的义工管理策略

宗教义工管理需平衡“稳定性”与“成长性”,通过柔性培训机制(如佛学研修、心理辅导)激发义工潜能,推动个人修行与组织目标的协同发展。

(九)角度: 参与动机的功利性与多元性

1.微观证据:

“做义工就是培福报的……在社会上捐款也是培福报,但在三宝地造业更大,需敬畏心。”

“退休后没事干,来寺院打发时间……有些人为了交朋友或兴趣,但宗教场所更纯粹。”

2.中观主题: 功利性与兴趣驱动的多元参与

义工参与动机呈现多元化特征,既有“培福报”的功利诉求,也有退休群体打发时间、社交需求等世俗目的,宗教色彩被有意淡化以扩大参与面。

3.宏观理论: 宗教组织的“功利—信仰”光谱模型

寺院义工团体呈现从“功利驱动”(培福报、社交)到“信仰驱动”(修行、敬畏心)的连续光谱,组织需通过教育宣导推动成员向信仰端迁移,以实现宗教使命与世俗吸引力的平衡。

(十)角度: 组织流程与灵活性问题

1.微观证据:

“预约时间不灵活……上班族临时想做义工却因预约限制无法参与,应增设

灵活岗位。”

“老义工带领能解决小问题，但新义工缺乏系统性指导，容易流失。”

2.中观主题：组织流程的灵活性与包容性不足

预约机制有待完善、临时参与渠道缺失等问题限制了潜在义工（如上班族）的加入，凸显组织结构对动态需求的适应性不足。

3.宏观理论：柔性组织流程的双重张力

宗教组织在追求流程规范化（如预约制度）时，需兼顾灵活性（如临时岗位），通过“结构化弹性”缓解效率与包容性的内在矛盾，扩大参与基础。

（十一）角度：宗教教育与目的宣导

1.微观证据：

“寺院应多宣导义工目的……明确三宝地做义工的特殊性，强调敬畏心而非分别心。”

“义工需宗教知识培训……否则与世俗志愿者无区别，难以形成信仰驱动力。”

2.中观主题：宗教教育的工具化与信仰弱化

部分义工缺乏佛教基础认知，导致服务行为与信仰脱节，组织需通过系统性培训强化“敬畏心”与宗教认同，以区别于世俗志愿者。

3.宏观理论：宗教认同的建构性弱化策略

淡化宗教色彩虽能吸引多元群体，但可能导致信仰工具化。需通过“隐性宗教教育”（如敬畏心宣导）而非显性教义灌输，维系组织的宗教独特性。

（十二）角度：成员筛选与组织韧性

1.微观证据：

“框架吸引适应者，淘汰不适者……留下的才是最契合环境的人，不必为流失者改变框架。”

“年轻人可能三分钟热度，退休群体更稳定……吸引有缘人比强求年轻化更重要。”

2.中观主题：自然筛选机制与组织韧性构建

寺院通过稳定框架吸引“适配者”，接纳成员自然流动，强调“物以类聚”的生态逻辑，避免为迎合短期需求破坏长期组织文化。

3.宏观理论：生态韧性导向的自然选择机制

寺院义工团体遵循“自然筛选”逻辑，通过稳定文化框架吸引适配者，形成高韧性组织生态。此模式为世俗组织提供“文化稳定性优先于规模扩张”的治理启示。

（十三）角度：参与动机与信仰实践

1.微观证据：

“做义工是为了培植福报……在娑婆世界修行，不完美才是机会。”

“佛法感召让我践行理论，验证其是否管用。”

2.中观主题：信仰实践与功利动机的共生

义工参与动机兼具“培植福报”的功利诉求与“修行验证”的信仰实践，宗教场所被视为检验佛法的试验场，而非单纯的服务平台。

3.宏观理论：宗教组织的“信仰—功利”双螺旋驱动模型

佛教义工服务呈现信仰实践（修行验证）与功利动机（培植福报）的螺旋交织，二者互为强化，形成宗教组织区别于世俗志愿服务的核心吸引力。

（十四）角度：组织流程与活动挑战

1.微观证据：

“供灯活动因风吹日晒导致字迹模糊，需解决信众诉求……但困难不大，专业财务工作帮助应对账务问题。”

“预约制灵活但需提前一月报名，临时参与受限……替班制度依赖‘发心’义工的主动补位。”

2.中观主题：结构化流程与动态需求的矛盾

组织通过预约制、群组分工实现规范化管理，但对于部分岗位，时间安排相对欠缺灵活性（如提前一月报名）限制了临时参与，依赖“发心”义工的柔性补位暴露制度弹性不足。

3.宏观理论：“结构化弹性”的组织流程设计逻辑

宗教组织需通过“刚性框架+柔性补位”模式（如预约制与替班机制结合）调和效率与包容性矛盾，以动态适应性应对成员流动性需求。

（十五）角度：培训需求与归属感

1.微观证据：

“希望有更多技能培训，如插花、导览……专业要求高，但资源可共享。”

“寺院能量场让人舒服，归属感强……普通志愿者活动缺乏这种氛围。”

2.中观主题：隐性宗教氛围的吸引力与培训缺口

寺院独特的“能量场”成为吸引义工的核心因素，但系统性培训（如佛学知识、岗位技能）的缺失导致部分服务行为与信仰脱节，削弱宗教独特性。

3.宏观理论：宗教场域的“隐性教育”功能

寺院通过氛围营造（如能量场、归属感）而非显性教义灌输，潜移默化传递宗教价值，弥补系统性培训不足，维系义工与信仰的弱连接。

（十六）角度：改进建议与矛盾案例

1.微观证据：

“建议24小时开放，让市民晚上也能感受寺院氛围……但现实存在管理难度。”

“曾有义工因未站C位拍照而不满，反映人性执着的普遍性。”

2.中观主题：开放性与管理成本的权衡

延长开放时间的提议反映公众对宗教场所的心理慰藉需求，但安全、人力等管理成本构成现实障碍，需在“包容性”与“可持续性”间寻求平衡。

3.宏观理论：公共性宗教空间的双重角色冲突

寺院作为“修行道场”与“心理慰藉空间”的角色冲突，需通过分时段开放、活动分层（如夜间讲座）等策略，平衡宗教使命与公共服务功能。

二、访谈内容分析

组织发展理论认为，组织能否持续发展，关键在于使命是否清晰，以及组织结构是否与之匹配。七塔禅寺的义工团队通过“培福—修慧”两个阶段的理念引导，逐步将最初的功利性动机（如求福报）转化为更深层次的信仰认同。最初加入义工队伍的人，很多是出于积累福报的目的，后期经过系统的培训、仪式的熏习以及榜样人物的影响，这种动机逐渐被“修慧利他”的价值观所替代，使命也更加明确。

在实际运作中，义工管理面临“预约制”与“替班制”之间的矛盾。寺院一方面通过“法师—组长—普通义工”的三级管理体系，确保大型法会等重要活动

顺利进行；另一方面也依靠“发心补位”的非正式机制来应对临时变动，形成了“刚性节点+柔性连接”的管理模式。

义工群体中成员背景多样，难免产生意见分歧。通常这类冲突在志愿组织中可能通过协商或退出解决，但在七塔禅寺，这些分歧被转化为修行的机会。寺院借助“忍辱”“内观”等佛教教义，引导义工在冲突中反思和成长，将组织发展中常见的“行动—反思—再行动”的管理模式与宗教修行相结合。这种方式不仅降低了协调成本，还增强了组织文化的凝聚力。

寺院通过“吸引志同道合者”的方式来维持组织稳定，这种做法符合生态韧性理论。但也存在隐忧：主力义工普遍年龄偏大，而年轻人参与意愿不稳定，容易因兴趣减退而流失。如果缺乏针对不同年龄段的培养机制（如大学生短期禅修营、线上志愿活动等），未来可能会出现经验与体力的双重断层。因此，寺院需要在“自然筛选”和“主动培养”之间找到新的平衡，否则所谓的“韧性”可能会演变为“脆弱”。

此外，对于希望寺院全天候开放的需求，使寺院逐渐承担起“公共心理空间”的功能，也引发了关于“神圣性”与“世俗性”之间界限的讨论。从组织发展的角度看，这是组织角色扩展带来的典型挑战。在未来，是否有可能尝试通过“时间分段”（如夜间讲座、清晨禅跑）和“空间分层”（如外庭开放、核心关闭）的方式，实现“分层公共化”，既回应社会需求，又保护修行核心区域。

总的来说，七塔禅寺的义工团队可以看作是一个“使命—结构—文化”不断互动、调整的组织系统。它既不是传统的等级制度，也不是完全松散的网络，而是在宗教信仰与现代管理之间探索出了一条具有韧性的组织路径。在当前充满不确定性的社会环境中，非营利组织的生命力并不在于是否拥有最完美的结构，而在于是否具备一套能够根据使命不断调整结构与文化的自适应机制。对于中国更广泛的第三部门而言，七塔禅寺义工团队的管理实践提供了一个值得借鉴的样本。它用东方的宗教智慧补充了西方组织发展理论中的“工具理性”局限，也为“信仰驱动的可持续组织”提供了进一步思考的空间。

第四节 义工管理经验对企业组织发展的启示

在义工管理中，无论是制度设计还是具体实践，都围绕三大核心要旨：参与

护持的发心、团队统领的方式以及内部协作机制。研究者通过对照佛教原典，发现“菩提心”“四摄法”“六和敬”与之高度契合，并由此得出对企业组织发展的三点启示。

一、佛教“发菩提心犹如金刚”与企业创始人“守护创业初发心”之间的思考

《大方等大集经贤护分》中云：“发菩提心犹如金刚”。^①金刚具有“不坏”的特质，菩提心一旦真实生起，纵遇命难亦不退转。同时，这也是检验自心的标准：若遇逆境时退失，则非真实菩提心；若夹杂名利心，则非纯净菩提心；若偏于自利或利他一端，则非圆满菩提心。

在中国传统文化中，最受人们敬仰的从来不是达官显贵，而是那些“为百姓立言，为天地立心，为往圣继绝学，为万世开太平”的仁人志士。然而，如今这样的优秀传统文化教育已经不受重视。当代教育体系多采用西式教育模式，其源头可追溯至前苏联和普鲁士，强调的是现代社会达尔文主义——竞争、斗争与博弈。在这种功利主义的氛围中，很多人直觉地认为善意和互惠是“吃亏”的表现，甚至是认怂和窝囊。

但事实上，人类进化所选择出来的，恰恰是互惠互利的善意。真正的善意，才是长寿企业最好的护城河。^②因为当你对社会有益，人们自然愿意回报你的恩情。公益事业，正是唤醒这份本性之善的善巧方便。持续的善念熏习，不仅能帮助经营者增强抵御诱惑的能力，也能构建起在纷扰世界中保持内在定力的力量。正如那句富有哲理的话所说：“满地都是六便士，他却抬头看见了月亮。”

七塔禅寺不仅通过义工团队在寺内如法护持“三宝”，^③更通过“栖心公益”项目将慈悲精神延伸到社会。“栖心公益”志愿团队成立于2021年佛诞日，秉持“发扬佛陀精神，广结众生善缘”的理念，以寺院法师和义工为骨干，组织志愿者定期开展公益活动，服务对象涵盖安老院、革命老区、学校、派出所、消防大队等多个群体。

^① 《大方等大集经贤护分》卷一《思惟品》：“发菩提心犹如金刚。”（《大正藏》第13册第874页第三栏第8行）。

^② 彭凯平、后藤俊夫：《企业的品格》，北京：中译出版社，2025年。

^③ 三宝：佛教名词，指佛宝，法宝，僧宝。

2021年公益初行，8月3日，团队前往章水镇应虞房安老院慰问，在台风“烟花”过后为老人送去生活物资；9月30日，携带150份双节礼物慰问云龙镇冠英村革命老区空巢老人；重阳节期间，志愿者们为400多位老人提供理发服务，并送上节日祝福。2022年持续深耕，1月，团队冒雨为百丈街道七塔社区及周边村落老人送温暖；3月5日再访云龙镇冠英村护理特殊群体；8月1日，向派出所、消防大队等一线单位赠送消暑礼品。2023—2024年拓展了更多样的服务，2023年六一节，在慈孝乐园开展折纸教学和义剪活动；2024年南方小年期间举办“送福暖慈心”活动；夏季为环卫工人、巡特警、消防员和建筑工人送清凉；重阳节赴颐养院和阳光驿站开展敬老服务。2025年深化关怀，母亲节和父亲节期间，团队分别前往集士港敬老院和颐乐如养老中心，为长者提供理发、包饺子等服务，并捐赠生活物资。^①

一个企业组织为什么要做公益？做公益对企业创始人除了名利之外还有什么深层意义？做公益是否能促进组织的良性发展？

公益善行不仅能为经营者积累福德资粮，更能在企业内部和外部形成“善的循环”。当企业在追求利润的同时也服务社会，既能净化商业环境，也为组织种下了“清净福田”。员工通过公益实践获得“事上磨练”培养“善心”的契机，也能延伸到日常工作中。组织内部由此生发的“善缘”与“和乐”，最终会转化为组织凝聚力和商业美誉度。公益并非企业的额外负担，而是商业生态的组成部分。当企业内外广结善缘，秉持“不作恶”^②的原则，这种向善的组织文化将成为推动组织商业成功的重要力量之一。

二、践行“四摄法”与“重塑高管领导力”之间的思考

《大集法门经》中曰：“复次，四摄法，是佛所说。谓布施、爱语、利行、同事。”^③“四摄法”是佛教引导众生，摄受人心，建立良好人际关系与群体和谐

^① 本段落描述的“栖心公益”项目活动内容，均摘录自“七塔禅寺官方微信公众号”，最后访问时间：2025年7月20日。

^② 不作恶（Do not be evil）是谷歌公司（Google）的一项非正式的公司口号，全称是“完美的搜索引擎，不作恶”（The perfect search engine, do not be evil），是由谷歌的一位创始人于1999年提出，并一直沿用。

^③ 《大集法门经》卷一：“复次，四摄法，是佛所说。谓布施、爱语、利行、同事。”（《大正藏》第1册，第229页中栏第28-29行）。

的重要方法。其中布施摄，以物质或精神帮助他人；爱语摄，以温和、鼓励、善言安慰他人；利行摄，以实际行动利益他人；同事摄，与众生同行共事，引导其向善。这四个方法的核心目的，是通过慈悲与智慧的方式，摄受并引导众生，使其亲近佛法、增长善根，也是佛教“以善法凝聚人心”的教化。

企业高管的领导力在当下同样面临前所未有的转型挑战。领导力的塑造，不再仅依赖于制度权威和绩效驱动，而是越来越基于领导者的人格魅力、共情能力与对团队凝聚力的整体性打造。在企业组织中，布施不仅指物质上的给予，更重要的是精神层面的分享与支持。“布施”知识、资源、机会和关怀，能够有效打破层级壁垒，增强员工的归属感。例如，主动分享行业信息、为下属提供学习资源、给予关键项目参与机会等，都是现代企业中“布施”的体现。这种给予不是施舍，而是基于平等与尊重的赋能，有助于激发员工的主动性与创造力，进而提升组织整体的创新能力。“爱语”强调的是语言的力量。高管的一言一行往往对团队氛围产生深远影响。在高压、快节奏的工作环境中，一句坚定的鼓励、一次真诚的肯定，甚至仅仅一个善意的提醒，都可能成为员工坚持前行的动力。反之，冷漠、批评、否定则容易引发焦虑与疏离。高管若能以温和、真诚、建设性的语言与员工沟通，不仅能增强员工的心理安全感，也能提升组织内部的沟通效率与协作质量。“利行”强调的是以实际行动利益他人。高管的领导力不应停留在理念或口号层面，而应体现在具体行动中。例如，主动为团队解决实际困难，推动公平的绩效分配机制等，都是“利行”的体现。这种以员工利益为出发点的领导行为，能够显著增强员工对高管的信任感，也更容易形成上下一心、共同奋斗的团队氛围。“同事”强调的是领导者与团队成员之间的平等与共融。高管若能放下“高高在上”的姿态，深入一线、与员工共同面对挑战，不仅能够更真实地了解团队运作的实际情况，也能通过“身教”传递价值观和行为标准。例如，与团队一起加班赶项目，亲自参与并一起解决问题，在失败时主动承担责任等，都是“同事”精神的体现。这种领导方式更容易激发员工的认同感和责任感，从而提升团队的整体凝聚力与执行力。“四摄法”为企业高管提供了一种以人为本、以心为本的领导力路径。通过布施建立信任，通过爱语传递温度，通过利行展现担当，通过同事实现共鸣，不仅能提升团队的向心力与执行力，更能在组织内部营造出一种基于信任、尊重与共同成长的良性文化氛围。

布施（赋能）→ 爱语（共情）→ 利行（担当）→ 同事（共融）

图2.2 领导力框架

三、依止“六和敬”与“缓和职场冲突”之间的思考

《灵峰藕益大师宗论》中言：“行六和敬，所以僧伽，名和合众。身和同住，口和无诤，意和同悦，戒和同修，见和同解，利和同均。”^①这六种和敬之道，核心在于慈悲之心。身和同住，是指身体行为上要和睦相处，共同居住、共修共学；口和无诤，是指言语上要和谐，不争吵、不恶语伤人；意和同悦，是指心意上要彼此理解、认同，心生欢喜，情感一致；戒和同修，是指共同遵守戒律，依律修行；见和同解，是指见解一致，对佛法的理解和认知相同；利和同均，是指物质利益平均分配，不争不贪，使僧团成为一个真正和谐共处的集体。

职场冲突是组织运行中不容回避的问题。俗话说，“有人的地方就有江湖”，尤其是在竞争激烈、文化多元的复杂的快节奏的职场环境中。员工之间因个性差异、利益冲突、沟通障碍或目标不一致而引发的矛盾普遍存在。如何有效缓和冲突、维护组织和谐，是组织发展重要课题之一。“六和敬”原则的核心在于通过规范行为、统一认知、协调利益，来实现组织内部的和谐共处。“身和同住”强调身体行为上的协调与共处。在职场中意味着员工之间要相互尊重、彼此包容，避免因行为不当引发摩擦。企业管理者可以通过明确行为规范、营造尊重与合作的办公氛围，引导员工在日常工作中注重职场伦理、尊重他人空间，从而减少因行为冲突导致的矛盾。“口和无诤”要求言语上的温和与和谐。语言是沟通的桥梁，也是冲突的导火索。管理者可以通过鼓励员工以理性、建设性的方式表达意见，避免情绪化批评和恶意中伤，在一定程度上从源头上减少人际冲突的发生。“意和同悦”强调内心的和谐与共鸣，是职场关系中最深层次的和合。管理者可以通过营造公平、透明、有温度的组织氛围，让员工感受到被尊重与被理解，从而增强归属感与认同感。当员工在心理层面达成一致，便更愿意彼此配合、共同成长，从而降低因价值观差异带来的冲突风险。“戒和同修”与“见和同解”则指向制度与认知层面的统一。企业需要建立清晰的规章制度，并尽可能

^① 《灵峰藕益大师宗论》卷四：“佛制比丘，行六和敬，所以僧伽，名和合众。身和同住，口和无诤，意和同悦，戒和同修，见和同解，利和同均，遵此六和，乃名僧宝，其要只一慈心也。”（《嘉兴藏》第36册第323页中栏第23-25行）。

的确保员工理解、认同并共同遵守，从而形成行为上的共识。同时，在多元文化背景下，管理者应注重统一核心价值观，通过培训、文化建设等方式，引导员工在关键问题上达成共识，避免因理念分歧引发冲突。“利和同均”关注的是利益分配的公平性。资源分配不公、晋升机制不透明往往是职场冲突的重要诱因。企业若能坚持“利和同均”的原则，建立公开、公平、公正的绩效与激励机制，让员工感受到努力与回报的对等，可以有效缓解因利益分配不均带来的不满与对抗情绪。从行为规范、沟通方式、价值认同、制度建设到利益分配等多个层面构建和谐的组织内部生态，在一定程度上缓解职场冲突，提升团队凝聚力与组织稳定性。这种以“和”为本的管理理念，有助于企业内部的良性运行。

第五节 小结

本章通过对宁波七塔禅寺义工团队的实证研究，系统分析了其组织特征、管理模式及实践成效，发现了宗教组织在现代社会中实现功能转型与组织稳定的一种可行路径。

从成员构成来看，义工团队具有鲜明的本地化特征，98.7%的义工来自宁波本地，且教育结构呈现“橄榄型”分布，其中本科、专科及以上学历者占到61.8%。这一数据反映出都市中产阶层对宗教场所的新定位：它不仅是信仰实践的场所，更是满足精神需求、拓展社交网络、发挥专业能力的重要“第三空间”。这种转变，标志着宗教组织正在从传统的“信仰共同体”向具有社会服务功能的现代公共平台转型。

在功能定位上，七塔禅寺将“祈福道场”与“文化中心”两个角色有机融合，推动义工服务从以“求福报、换功德”为主的传统模式，转向面向公众的“城市公共文化服务”。义工服务不再只是宗教行为的延伸，而成为连接寺院与社会的重要桥梁。这种转变不仅增强了寺院的社会影响力，也提升了义工群体的参与感与价值认同。

在组织管理方面，义工团队构建了制度与文化协同作用的运行机制。一方面，通过《义工手册》、标准操作流程和项目管理机制等手段，建立起清晰的制度框架，提升了组织运行的效率与规范性；另一方面，通过“无缘大慈、同体大悲”的核心理念、共修活动以及功德回向等文化实践，持续强化成员之间的情感

联系与组织归属感。制度与文化在组织中形成“双螺旋”结构，既保障了效率，又维系了认同，构成了组织韧性的基础。

在具体实践中，访谈反映出“预约制”与“替班制”之间的张力，以及“冲突即修行”的处理方式。这种机制体现了“结构化弹性”在宗教组织中的具体运用：制度不仅是管理工具，也成为修行的一部分；而文化也不只是抽象的理念，而是融入日常行为的操作指南。这种管理模式在保障组织稳定性的同时，也增强了其对外部变化的适应能力。

义工管理经验中，坚守初心，如“菩提心”般纯净坚定的创业初心，是企业抵御诱惑、长远发展的根基。公益不仅是责任，更是凝聚团队、提升价值的重要途径；“四摄法”为高管提供了以人为本的领导力框架，通过赋能、共情、担当和共融，激发团队潜力，提升组织效能；“六和敬”原则从行为、语言、价值观到利益分配，为企业构建和谐生态，减少冲突，增强凝聚力，塑造和谐共处的团队文化。

综上所述，七塔禅寺义工团队通过清晰的使命导向、科学的制度安排和深厚的文化支撑，形成了一个兼具效率与认同、稳定与弹性的组织体系，为宗教组织在现代社会中的功能转型提供了一定的实践经验。

结语

一、研究的主要发现

（一）组织文化与信仰驱动的双重作用

七塔禅寺义工团体的高效运行离不开其深厚的组织文化与信仰驱动的双重作用。义工团队以“无缘大慈，同体大悲”为精神内核，通过护持理念、宗旨和准则等建立了一套完整的价值体系。这种文化不仅塑造了义工的行为规范（如仪装、言语、用餐等细节要求），还通过“自然筛选”机制（如年服务不足4次者退出）维持了组织的文化纯度。信仰内化为义工的核心驱动力，使其在无物质激励的情况下仍能保持高度的服务热情和稳定性，这与现代企业中普遍存在的“高离职率”和“意义感缺失”形成鲜明对比。

（二）制度设计与柔性管理的平衡

七塔禅寺义工团队在制度设计上兼具科层制与民主监督的特点。一方面，通过明确的岗位分工（如法务组、后勤组等）和层级管理（方丈—主任—组长）保障了组织的高效运作；另一方面，通过选举委员会等机制实现了民主监督，增强了组织的透明度和公信力。同时，柔性管理策略（如替班制度、线上对接）为义工提供了灵活参与的空间。这种“刚性框架+柔性补位”的模式为企业如何在规范管理中保持适度的灵活性提供了借鉴。

（三）冲突化解与组织和谐的实践

面对成员背景差异带来的观念冲突，七塔禅寺义工团体并未依赖严格的制度约束，而是通过“原则性圆融”策略（如制定礼仪规范的同时倡导柔性接纳）调和矛盾，并将冲突转化为修行契机。佛教教义（如忍辱、慈悲）被内化为冲突管理工具，引导成员“内观自省”而非外部批判。这种以修行为核心的冲突化解机制，为企业构建和谐的组织内部生态提供了新的视角。

二、对企业组织发展的启示

（一）初心守护与使命驱动

佛教“发菩提心如金刚”的理念深刻揭示了坚守初心对组织发展的重要意义。七塔禅寺的实践表明，通过“栖心公益”项目将慈悲精神延伸到社会服务领域，不仅强化了义工基于信仰的内在服务动机，更为组织积累了深厚的“清静福田”。对于企业来说，在快速变化的商业环境中，需要建立超越利润的更高使命，并将其贯穿于战略决策全过程。具体而言，企业可以尝试以下路径实现使命驱动：首先，明确组织的存在价值和社会意义，建立与员工、客户及社会共享的愿景；其次，将公益实践纳入企业发展战略，通过持续的社会参与培育组织伦理；最后，构建商业价值与社会价值相融合的运营模式。这种使命导向的发展路径，不仅能增强员工的组织认同感和归属感，还能通过积累社会资本提升品牌美誉度。值得注意的是，使命的坚守需要经受各种考验，正如金刚不坏的特质，企业的初心也应在面临市场诱惑和竞争压力时保持坚定。

（二）领导力重塑与“四摄法”应用

佛教“四摄法”为企业领导力发展提供了系统而深刻的框架。这一源自《大集法华经》的智慧，包含布施（赋能）、爱语（共情）、利行（担当）、同事

（共融）四个相互关联的维度，构成了完整的领导力提升路径。在企业实践中，“布施”不仅指物质资源的给予，更重要的是知识、机会和发展空间的分享；“爱语”要求管理者超越简单的指令传达，培养深度倾听和建设性反馈的能力；“利行”强调领导者要以身作则，通过实际行动为团队树立榜样；“同事”则倡导打破层级壁垒，建立平等协作的组织文化。对企业而言，实施“四摄法”领导模式需要注意：首先，领导力的转变需要从高层开始，逐步向中层延伸；其次，要建立相应的激励机制，鼓励管理者发展这些领导行为；同时，需要配套的组织文化支持，使这种领导方式能够得到持续发展。值得注意的是，这种领导模式与西方服务型领导理论有相通之处，但因其根植于东方文化传统，更易被本土企业接受和实践。

（三）职场冲突缓和与“六和敬”原则

与传统的冲突管理方法相比，“六和敬”原则强调事先预防而非事后处理，这种以“和”为本的管理理念，不仅符合中国传统文化特质，也与现代组织发展理论强调的心理安全、员工福祉等概念高度契合。在职场中，“身和同住”可以转化为对工作场所行为礼仪的规范，“口和无诤”在于建立建设性沟通机制，“意和同悦”强调培养共同的组织认同，“戒和同修”对应企业规章制度的共同遵守，“见和同解”指向核心价值观的统一，“利和同均”则关注公平合理的利益分配。由此看来，企业管理者可以尝试制定明确的行为准则和沟通规范，开展持续的文化建设活动，建立透明的绩效评估和奖励机制，保持管理层的示范作用，由此在源头上逐步化解职场冲突的产生。

基于以上的发现和启示，研究者归纳出“环境—文化—设计”的组织发展动态系统模型，可为企业在面对外部环境变化与内部治理需求时，提供一个可供参考的分析工具。

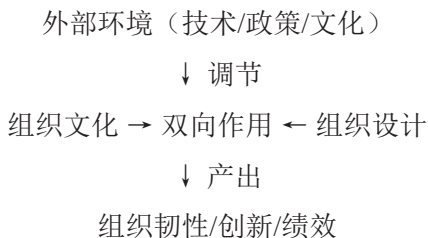


图3.1 “环境—文化—设计”组织发展动态系统模型

三、研究的局限与未来展望

尽管本研究在探索寺院义工组织的管理模式及其社会功能方面取得了一些初步发现，但仍然存在若干局限，有待在后续研究中进一步完善。首先，在样本选择方面，本研究主要聚焦于宁波七塔禅寺这一单一案例，虽然对其义工组织的结构、制度与文化进行了较为深入的分析，但所得出的结论是否适用于其他地区、其他宗派或不同规模的宗教组织，仍有待进一步验证。未来研究可扩大样本范围，选取具有代表性的寺院进行跨地域、跨宗派的比较研究，以增强研究的广度与普适性。其次，在理论层面，本文尝试将佛教理念与现代组织管理理论进行初步融合，但在佛教教义与管理学之间的深层对话上仍显不足。例如，如何将“因果”“慈悲”等核心概念转化为具有解释力和指导性的管理理论，仍需结合更多佛教典籍与管理学理论进行系统建构。未来研究可引入佛教哲学的视角，深化对宗教组织运作逻辑的理解。最后，在实践应用方面，本文虽指出了寺院义工管理中蕴含的组织智慧，但对企业如何具体借鉴这些经验，尚缺乏系统探讨，未来仍需通过更多案例研究加以验证和细化。

基于此，研究者提出建议“设立七塔禅寺义工日”，即以寺院历史底蕴为依托，通过举办公益讲座、禅修体验、文化展览等活动，向社会普及“自利利他”的义工精神。既能推动宗教与社会的良性互动，亦能为企业、非营利组织提供跨界学习的平台，促进“效率与意义”在融合方面的探索。同时，建议联动政府、学界与宗教团体，制定《佛教义工服务指南》，将七塔禅寺经验提炼为可复制的管理范式，助力社会公益事业的规范化与可持续发展。

体贴佛意——长水子璿与达天通理的佛意思想

刘振（宁波财经学院）

论文摘要：长水子璿和达天通理，是华严学人中对佛意探究最深的两位大师。长水子璿是最早探讨《楞严经》佛意的高僧，预示着佛学在宋代以下的转向。达天通理则是对《楞严经》佛意探讨最为绵密的高僧，同时也是佛典中留下最多“佛意”论例的高僧，代表了中国古代高僧探讨佛意的最后努力。本文通过对二者佛意思想的全面梳理，揭示由宋至清华严佛意思想的演变进程。

关键词：长水子璿 发明佛意 达天通理 体贴佛意

与唐代华严宗人主要通过对《华严经》的解读探究“佛意”不同，宋代以下的华严学人，更多从其他佛典入手体会佛意。宋代以下，长水子璿、交光真鉴、达天通理，是华严佛意思想最主要的表述者，本文着重梳理他们的佛意思想。

一、长水子璿与宋代华严佛意思想

长水子璿（965-1038）是北宋初期华严宗较有代表性的高僧，也是宋代对佛意讨论最多的高僧。长水子璿最初以华严宗僧人身份修习禅宗，又尊师命传承华严教法。^①不过长水子璿并没有专门讨论《华严经》的著作。其著作中论及佛意的有《金刚经纂要刊定记》《首楞严义疏注》《起信论疏笔削记》《大佛顶首楞严经科》。下面我们依次进行梳理。

《金刚经纂要刊定记》中有8例佛意。《金刚经》佛意，天台、华严、唯识、禅各宗均有零星论述。《金刚经纂要》本为圭峰宗密著作，然而因过于难解，后经石壁传奥广解，又过于复杂，子璿又删削刊定，成为关于《金刚经》的重要注疏。经中关于佛意的讨论，大约可以代表宗密、石壁和子璿共同的见解。此书第1例佛意为“若据下。二、克就佛意 唯为一大事等者。《法华经》具云：「……诸佛世尊欲令众生开佛知见使得清净故出现于世，乃至欲令众生入佛知见道故出

^① 魏道儒：《中国华严宗通史》，南京：凤凰出版社，2008年版，203页。

现于世。】”^①此处是引《法华经》论“佛意”所在，法华佛意，在于开佛知见，则《金刚经》之佛意，亦与之相当。第2例为“迦叶告言：「汝更有过。佛意不听女人出家，为汝慇勤致请，令佛正法五百岁衰微。是汝突吉罗罪。」”^②此处是引经文，说及女子出家问题，大藏之中，此例甚多。第3例为“问：「经中云见，论释云成就，岂合佛意耶？」答：「既作此见，必作此证，故无违也。」”^③经中之义指末代众生取相为真，因而要破除此见，故而有所引证。此处既作此见，必作此证的说法，在佛典中少见。第5、6例“举问。经意云：菩萨取形相庄严佛土不？佛意等者。空生本疑有取，佛意欲显无取，取与无取在于性相二土。故且举相问之，试其解不。释答。经意云：不取相庄严佛土也。征意云：以何义故不取相庄严佛土？释意云：不以相庄严，是真实庄严也。”^④《金刚经纂要刊定记》中，“经意”出现的频率远高于“佛意”，是释者对经文含义的解读。经意、佛意的对比在佛典之中甚多，华严宗的传统对此也非常重视。不同的佛经，对佛法各有侧重，佛意则是贯穿于各种佛经的。此处相庄严和真实庄严的对比在佛典中较为少见，且多出现在与《金刚经》有关的解读中。佛意在于真实庄严，而非相庄严。第7例“佛将等者。谓本来只有四语，秦什译时加此一语，欲以统收四语发明佛意，用之断疑也。应可一一举而问之，以显不狂之义”此例中“发明佛意”说法，是长水子璿独特的用法。实际上也点出了佛学的本质，自古及今，无非就是发明佛意。离开对佛意的发明，佛学的研究将缺少根本的旨归。第8例是佛意对凡夫与菩萨的分别，此处不赘。^⑤

长水子璿的《首楞严义疏注》中有5例佛意，是佛典中最早讨论《楞严经》佛意的著作，仅此点，即有非常重要的意义。《首楞严义疏注》第1例“既非内外中间。即知心无所着。而不知佛意破妄无体令识本真。”此例佛意是令人了妄全真。第2例“然此所明。对境对身以辨见性。一往龕浅。若原佛意。非离此见别有

① 《大正藏》，卷33，179页下。

② 《大正藏》，卷33，186页上。

③ 《大正藏》，卷33，201页中。

④ 《大正藏》，卷33，208页上。

⑤ 《大正藏》，卷33，218页中。

⑥ 《大正藏》，卷39，836页中。

性常。性常真体只就此显。以见与见缘，无体可得，本同空华，元是妙明无生灭故。”^①此例从佛意的角度说性常真体，见与见缘，皆无体可得。子璿更强调心无所着，真性无体。第3例“此又令了所现之妄本无自性元是一真。一真未尝动摇。诸法何曾生灭。佛意欲其即妄见真。遂印对境之见元来无动。广责认物为己心性失真。阿难罔测佛之深旨。将谓真妄二体全殊生灭之外有不生灭。”^②子璿的真心，是近于真如心与生灭心的关系，这与天台宗建立的同体关系大为不同。^③子璿的理论，基本全从《大乘起信论》出发，又特别强调“一真”的绝对性，与唐代华严宗理论也有一定的距离。此下数例，与此相近。

长水子璿的佛学思想，受《大乘起信论》影响颇大。在他之前，法藏、昙旷、元晓均在讨论《大乘起信论》时论及佛意。如元晓在《起信论疏》中说“初二依经而得解者后二依论方取解者。初中言能以自力广闻而取解者者。依广经闻得解佛意。而不须论。故言自力也。第二中言亦以自力少闻而多解者者。未必广闻诸经文言。而能深解诸经意致。亦不须论。”^④昙旷在《大乘起信论略述》中说“言最胜者显佛。三身皆超过故。过小曰最。超因曰胜。业谓业用。谓即佛身三轮三德二利业用。言遍知者。显佛意业。大智德用。意有大智光明遍照能遍知故。”^⑤法藏在《大乘起信论义记》中说“若如来灭后或有众生能以自力广闻而取解者 初自力广闻经得解佛意。不须他论。故云自力。即具文义二持。”^⑥相对于前三者都仅有1例佛意，长水子璿在对《大乘起信论》的解读中，则有10例佛意，足见其较为明显的佛意意识。

《起信论疏笔削记》的创作，也是对石壁传奥作品的笔削。因而大体应当代表二者共同的思想。第1例为“初明佛意业。真智下亦名实智根本正体智等。此智证理之时。尽真如际无不圆极。故名遍知。即如理智证真义。俗智下亦名权

① 《大正藏》，卷39，842页下-843页上。

② 《大正藏》，卷39，843页下。

③ 参见拙文《试析智者“同体”义》《跨越与凝聚——法藏对《大乘起信论》的运用和阐发》。由真如心向生灭心为跨越，由生灭心向真如心为凝聚。而天台宗构建的“权实同体”，既不必跨越，也不必凝聚，全体即是。又子璿的楞严学，传自天台宗山外洪敏，当与山外楞严学相近。但就此处数例而言，则终究与天台理论有别。参见龚隽《宋明楞严学与中国佛教的正统性》，《中国哲学史》2008年第3期。

④ 《大正藏》，卷44，205页下-206页上。

⑤ 《大正藏》，卷85，1089页下。

⑥ 《大正藏》，卷44，250页上。

智后得等。”^①这里说“佛意业”，是华严宗使用较多的用法。华严宗常常从佛的身口意三业来解释经典，而这一点在《起信论疏笔削记》中也是比较明显的。此外，尽真如际无不圆极。表明佛意业的绝对性。子璿的学说，综合《华严经》《楞严经》《起信论》的说法，而较为强调一真法体的绝对性。第2、3例为“有乐广经而得解者。有乐略经而得解者。于论亦尔此乃于利钝中。各有所好不同。然根不等则局于经论中。各附一事故。行不等则通于经论中。各乐广略故。然此但约解佛意不解佛意。以明利钝。不须更约文持义持。”^②这里把佛意和利顿结合起来，解佛意就是利根，不解佛意就是顿根。利顿的关键不在选择哪本佛典，而在于是否解会佛意。以下4、5两例都与此说相近。第6例说佛意业。第7例说“严身者。严饰佛身令其妙好。若不妙好则不爱乐。若不爱乐则不亲近。不亲近故则不闻法。乃至解脱佛意在兹故示其好。智度论云。丑人说妙法听者心不欣。”^③此处子璿引《大智度论》说法，指出闻法、解脱，都需要严饰佛身，引起信众愉悦才行。第8例“疏碍相等者。谓众生定执佛有三十二相等色。见有去来。取色分齐质碍等相。迷意等者。佛意以空有无相无碍之义。喻同法身体。不言虚空便是法身。斯迷喻为法也。”此例同样与佛身庄严有关，但是认为佛意所指的空是无相无碍的，虽然可以指称法身，但是并不直接说虚空是法身。第9例“疏不知等者。本为破于有取之心。故说为空。空者意明离名离相之义。不无圆成实体具性功德。不了佛意谓同遍计之法举体全空。斯则伤之太甚。”^④这里把佛意与三性结合起来，批评人们对空的误解。第10例“论不解等者。佛意言。如来藏是迷悟所依之根本。迷则生死悟则涅槃。然则生死无初涅槃无尽。不达此理遂成始终之见。”^⑤这里以佛意说迷悟，如来藏是迷和悟的根本，但就本质而言，迷并没有真实的根据，涅槃没有穷尽。不认识这一点，就会陷入有始有终的争论之中。

学界通常认为，长水子璿的弟子净源是宋代华严宗的中兴者，但是净源著作中佛意之例甚少，且无新意，其佛意意识反不如长水子璿明确，也同样不及唐代

① 《大正藏》，卷44，316页中。

② 《大正藏》，卷44，323页下。

③ 《大正藏》，卷44，378页下-379页上

④ 《大正藏》，卷44，382页中。

⑤ 《大正藏》，卷44，383页中-下。

华严宗诸位祖师。这一点也是值得关注的。净源以下,关于华严佛意的论述并无太多新意,直到清代的达天通理,对华严佛意有了较为丰富且新颖的论述。

二、达天通理与清代华严佛意思想

清代佛教义学普遍衰落,华严学僧影响有限。较为重要的华严学僧,有被称为“清代中兴贤首一人”的达天通理(1701-1782)。尽管有学者认为清代华严宗并无中兴气象,^①然而有趣的是,达天通理是唐代以下最具佛意思识的华严高僧。仅以论及佛意的数量而言,通理甚至超出了隋代三大师中的智顓、吉藏,是整个大藏佛典中论及佛意最多的高僧。

达天通理的《法华指掌疏》《妙法莲华经指掌疏事义》《圆觉经析义疏》《楞严经指掌疏》《金刚新眼疏经偈合释悬示》《金刚新眼疏经偈合释》中都有佛意之例。《法华指掌疏》中有29例佛意。第1例是用译经者鸠摩罗什故事,“吾所译诸经。果不谬佛意。当焚身之后。舌根不坏。”^②第2例“问。自许说诚听以来。数数劝信。即属佛意。亦觉重叠。而疏中处处设难。既出私测。宁逃穿凿。或亦别有所说。以解重叠及穿凿之议乎。答。权执难破。真信难生。真信难生故。旋信旋疑。故致如来数数劝信。权执难破故。旋破旋起。故致如来处处设难。然则数数劝信者。固如来之婆心。处处设难者。亦注家之点眼。语切不厌重叠。”^③此例就《法华经》中佛陀多次教诲,而众人旋信旋疑的内容而言的,学者以为经文有“重叠”之蔽。通理则认为,这恰恰体现了如来的一片苦心,真切的言语,是不回避重叠的。此例包含了学佛者自身的阅读体验在其中,是非常有趣的。下文我们将会发现,“重叠”正是达天通理体贴佛意的关键方法。第3例、第5例第都关乎小乘大乘的分别,即如来不欲舍利弗等人速取涅槃,满足于小乘的灭度,因而加以引导,令其住于大乘。4例“诸子既入火宅。已切父心。加以不听父言。故益增愁恼。喻众生既堕三界。已关佛意。加以不信佛语。故愈增悲念。”^④达天通理的解经语言,颇为生动,如此处“已切父心”“已关佛意”,对关切二

① 魏道儒:《中国华严宗通史》,南京:凤凰出版社,2008年版,266页。

② 《续藏经》,卷33,487页上。

③ 《续藏经》,卷33,533页上。

④ 《续藏经》,卷33,554页上。

字的提炼，具有较强的代入之感，是深有体会之言。反而较之前代过于理论化的论述更能打动读者。第6例“佛意深以弘法为虑。故又呼当机以详嘱之。僇慢偏指增上。僇谓自矜。即诈言得道。慢谓傲人。即责他恭己。懈怠偏指二乘。懈谓心灰。即无所堪任。”^①通理的时代，佛教义学甚为衰落，因而如何持经弘法，为最为紧要的事，因而其对《法华经》的解读，是包含了对时代的感触的。而这种感触，在通理这里，就是“体贴”。如第8例“当体此意者。谓父既望子。子当体贴父心。视为己事。喻佛既望其慕大。二乘即当体贴佛意。回小心而预大也。”^②此例“体贴佛意”的说法，最能代表通理的特色。“体贴”为宋明理学常用语，宋儒讲体贴天理，也讲对孔孟经典的体贴。在某种意义上，通理将理学的方法运用到佛学上，颇能表现当时的思想氛围，同时表现了通理在佛学理论上的独创性。这里的体贴，是单项的，子体贴父心，二乘体贴佛意，由小向大。这里的体贴，与上文的“关切”是对应的。关切是由父向子，体贴是由子向父，通理以体贴、关切，从两个方面反复揣摩经意，具有十分独特的价值。华严宗虽然未必有中兴之事，但是通理的著作，表明其依然具有相当的活力和巨大的潜力。

此下9、10、11例均说“孤负佛意”。舍利弗等人虽从佛甚久，却无向大之心，及闻佛说法，始知辜负佛恩、佛意。《法华经》是一部“时间感”非常强烈的经典。第10例说“是昔年之孤负佛意者。今始悟矣。”^③这种“孤负”，包含了时间的意味。昔年孤负，而今“体贴”。通理的解读，同样包含了对《法华经》时间感的体悟。接下来的12、13例说“深知佛意”，^④这种“深知”，自然也是“体贴”出来的。14例说“佛意希有”，^⑤是说多数佛法都是“于一乘道随宜说三”，真正说到“实相”是非常稀有的。此处“希有”，同样是体贴而出的，前人都较少说到。而了解了稀有的佛意，就要共同修学。第17例“小果已圆。无容更说小法。故云当为我等。说阿耨菩提。此请法也。既闻佛说。自不孤负佛意。

① 《续藏经》，卷33，559页上。

② 《续藏经》，卷33，567页下。

③ 《续藏经》，卷33，574页中。

④ 《续藏经》，卷33，574页下、575页中。

⑤ 《续藏经》，卷33，575页中。

故云皆共修学。”^①由此例可知，通理对《法华经》的解读，确实是贴近文本仔细体会而出的，因而才能勾勒出这样一个“孤负—深知—修学”的次第。明确了次第，也就有了18例佛意不可有违，时机不可有失的说法。^②那么既然抓住了这样的时机，共同修学弘法，也就有了第20例的“安慰佛意”，^③舍利弗等人接受了佛陀的教诲，也就有了发愿弘经，以此解除了如来的顾虑。从通理这一系列体贴入微的解读方式来看，通理是用“人情”体贴“佛意”的，从最平常的情感，解读最为稀有的佛意，这是十分具有方法论意义的解读。而这一解读，也继承了唐代华严宗佛思想的特点。唐代华严宗的佛思想，特别强调对佛意的“敬顺”，通理在对《法华经》的解读中，充分发挥了“敬顺”之义。但相较唐代华严宗对“敬顺”二字较为单纯的运用而言，通理的“敬顺佛意”则包含了“孤负—深知—修学—安慰”的绵密脉络。就此而言，通理的解读，对《法华经》和华严宗都极有发明，有不可忽视的佛学史价值。

通理的《圆觉经析义疏》有12例佛意。在此书中，通理对“佛意”的表述一般是“佛意以……”的句式进行的，如第1例“至虑闻此三昧。心生迷闷。末复以求如是法。亦不迷闷答之。佛意以求如是法者。果能如我前来所说。于此无修。亦无成就。圆觉普照。寂灭无二。乃至云毕竟无证。亦无证者。夫如是。则法性平等。自尔无坏无杂。何迷闷之有哉。”^④又第5例“由此所以种种取舍。皆是轮回。若以二句。颂明其可呵。佛意以既无终始。汝今若以轮回之心。而思惟之。则圆觉性。亦成流转。”^⑤这样的句式，同样说明通理是从体贴佛意的角度，来解读经文内容的演进。《圆觉经》本身体量较小，经文展开模式相近，因而其解读的方式也随顺经文，采取了近似的模式。通理认为，《圆觉经》的关键，是摒除始终、轮回、分别之见，如第7例说“佛意以圆觉如海”，f如此才能广大包容。

通理的《楞严经指掌疏》有62例佛意。与《圆觉经析义疏》相似之处在于，

① 《续藏经》，卷33，594页上。

② 《续藏经》，卷33，594页中—下。

③ 《续藏经》，卷33，624页下—625页上。

④ 《续藏经》，卷10，725页下。

⑤ 《续藏经》，卷10，731页上。

⑥ 《续藏经》，卷10，735页中。

通理在这部著作中，同样多用“佛意以……”的句式阐发佛意。但是由于《楞严经》体量颇大，因而佛意之例非常之多。这同时也能表明通理鲜明的佛意意识。

《楞严经》在结构上与其他佛经颇有异同，如《法华经》以舍利弗为其展开核心，《楞严经》则以阿难为展开的核心。以多闻著称的阿难，却并不能真正体会佛意所在。但与《法华经》宏大甚至令人惊异的时空感不同的是，《楞严经》更强调逆流深入，强调“反闻自性”，是向内收敛的经典，实际上更要求一种“体贴”的方法才能进入。当然同样的，阿难与舍利弗一般，也都是从“孤负”开始的。如第8例“言阿难自舍妄求真以来。重重哀求总为仰慕寂常妙明。佛意以果能谛思则寂常妙明即于自心中现。自无孤负哀求仰慕心也。因失守而教谛思竟。”^①这里说阿难得重重哀求，正与《法华经》中的舍利弗相应，但是《楞严》佛意，在于寂常妙明现于自心中，反闻可得，本不必有孤负哀求仰慕之义。孤负、哀求、仰慕，总是向外的。所以经意不同，佛意自当有别。又如第16例“当观前之虚空为出为入。为非出入。非犹无也。佛意以有出有入则堕因缘。无出无入则堕自然。但不肯明明道破。惟令自观自悟。必待信得虚空无出无入无非出入。元是如来藏性。”^②这里说佛意对因缘和自然的看法。但是并不像《法华经》那样点出实相，而是令人自观自悟，也能看出二经宗旨的不同。

《楞严经》与《法华经》都有类似愈说愈迷、旋破旋疑的叙述脉络，因而通理对《楞严经》佛意的解读，也是顺着这样的脉络进行的。如第21例“佛意以我今如是开示汝所以终不悟者。想汝已向曾不知如来藏中有性见觉明等义也。”^③第24例“佛意以我前教汝再观依旧不悟。由汝素不留心。元不知如来藏中有性识明知等义也。”^④佛的开示，一再在阿难那里引发惶惑、惊怖、茫然之感，而这些感觉，对读者来说同样如此。但是这样的重重迷闷，又是不断向着如来藏自性靠近的。也就是说，即便距离自性只有一步之遥，那种惶惑、惊怖和茫然都是会重新出现的。作为解经者，通理一样随顺这样的脉络，为读者指示全部的路径。通理唯有同时体贴佛意与读者的迷惑，找到合理的引导方式。因此，通理在第25例说

① 《续藏经》，卷16，64页上。

② 《续藏经》，卷16，104页上-中。

③ 《续藏经》，卷16，106页中。

④ 《续藏经》，卷16，108页中-下。

“佛虽下略明悟浅。宣明者即指破妄显真己来。重重宣示重重发明也。当机虽在阿难。佛意实兼会众。”^①重重宣示重重发明，正是前文所说之“重叠”，语切不避重叠。而这一点，对《楞严经》是如此，对整个佛教史来说，同样如此。每一代高僧，都如“当机”的阿难一样，但是真正的佛意，又是指向所有众生的。通理解经之时，是包含着他自己时代和整个佛教史的体会而言的。“佛意实兼会众”，此句非深知佛意者难以道出。

《楞严经》是特重修行的经典，有大量的篇幅讨论修行的法门。因此，“孤负一深知一修学一安慰”的脉络同样出现在通理对《楞严》的解读中。如第28例“佛意以众生正在无明晦昧之际忽遇如来开示本有觉性。令其从性起修以至自觉圣智圆满。如彼迷人正在迷时倏有悟人指示令悟相似。故为喻也。”^②所谓“从性起修”，正是通过自性的修行。《楞严经》的修行强调从六根逆流深入，本身就包含了强调身体性的“体贴”之意。因而这种修行，根本上就是“体贴”的。如果不能“体贴”，那么听闻再多的佛法，也和“修证”无关。如第40例“人间称汝多闻者平日之声。无能胜不可匹。故许名擅第一。佛意以虽能如此非关修证。以此乃是积劫以来多闻熏习力故。”^③此例即说阿难的多闻只是积劫以来的熏习而已，无法取代亲身的修证。由此也可见，在通理这里，“体贴”既是佛对修证的指示，也是解经的方法，已经浑然一体了。就此而言，通理对于佛典的深入，达到了很高的境界，仍有很多值得深入研究的空间。

通理的《金刚新眼疏经偈合释悬示》中有25例佛意。此中仍然以“佛意以……”的句式为主。通理此书中也有较为独特的几例，略论如下。如第2例“佛意。不惟应化身相。为不可住。即报身无量相海亦不可住。良以报身如水面之光。光即是水。岂离水而有光。是知报相即是法身。岂离法身而有报相。”^④此例中说报身如水面之光，光即是水，是较为独特的譬喻。而在第3例中，通理更是说“佛意。以住应相。仍滞有漏。住报相。不见法身。其犹住影有陷溺之患。住光无得水之益。若见应报诸相。非是真相不生住者。不唯报身是佛。而应身亦是

① 《续藏经》，卷16，112页上。

② 《续藏经》，卷16，120页上。

③ 《续藏经》，卷16，131页中。

④ 《续藏经》，卷25，249页下。

佛。其犹识影是幻。了光无体。不惟全光全水。而全影亦全水。”^①全光全水、全影全水，都应从特别的体贴中来。第4例“佛意以高山流水。自有知音。耳提面命。岂无信者。故教以莫作是说。恐中下之机以难信生怯怖心耳。”^②这里以高山流水的典故说佛意，在佛典中也非常罕见。又第11、12两例，有“佛意。以前示降心。唯约度生。恐于证果时。依然不能降伏。故此又约小乘四果。以推广降心之法。”^③“佛意。前示住心。唯约布施。恐于修因期果。依然不能安住。故此又约得记。严土等。以推广住心之法。”^④这两例都说到“推广心法”，也是少见的说法。通理的学说，颇可以“体贴佛意，推广心法”概括。又第19、20例“佛意。以界既非界。相亦非相。二俱从缘。何碍相依。喜空生已知佛意。直答以不也。世尊。不可以三十二相见如来。其意以离相方见真佛。应自有真界为所依耳。”^⑤此例中“真佛”之说，佛典中甚多。而“真界”之说，多出华严学。通理同样是以华严学解《金刚经》。这一点，也可说是“体贴佛意，推广心法”。

总结：宋代以来的华严宗人，在对佛意的体会上，以长水子璿、达天通理为两大师，而二者对佛意的深刻理会，都具有佛学史的意义。特别是达天通理，在义学衰微的时代，意识鲜明地探究佛意、体贴佛意，更应引发我们对整个佛学理论的深思。

① 《续藏经》，卷25，249页下-250页上。

② 《续藏经》，卷25，250页中。

③ 《续藏经》，卷25，254页下。

④ 《续藏经》，卷25，256页中。

⑤ 《续藏经》，卷25，259页下。

浙江诗路专题



宋韵文化诠释与本土化契合——本体论在中世日本的受容与内化

陈颖杰¹ 王一兵² （宁波财经学院）

Interpretation and Localization of Song Dynasty Culture: The Reception and Internalization of Ontology in Medieval Japan

Chen Yingjie, Wang Yingbing

摘要：日本中世社会的一个重要思想特点是探讨世界的根本来源和构成基础。禅宗东渐促进了以“融贯、思辨”为特征的宋韵文化在日本社会的传播。此后，中世神道资料中频繁出现有关“本源”的记述内容，并着力将抽象的哲学思想转化为具象的叙事文本。这一历史现象本质上是中世日本社会对宋韵文化的选择性受容与本土化重构，反映了“以文化母体为核心，以转译互鉴为途径”的东亚文明交流模式，揭示了宋韵文化对其文明演进、社会进步的重要驱动作用。

关键词：宋韵文化 本体论 宁波 文化转译

In medieval Japan, the influence of Zen Buddhism and Song Dynasty culture paved the way for the exploration of the world's "origin" within Shinto records, transforming abstract philosophy into local narratives. This process reflects Japan's selective adaptation and reconstruction of intellectual heritage, illustrating how an East Asian exchange model, centered on a cultural matrix that driven the evolution of Japanese society.

在东亚历史发展的进程中，宋韵文化特别是以理学为核心、融汇“儒释道”形成的思辨之韵，不但实现了中国儒家思想的哲学化重构，而且辐射东亚诸国，

形成以价值同向、思想认同为基础的宋韵文化圈。本体论作为宋韵精神文化的重要组成部分,代表了当时儒学思想家对世界构成本源问题的探讨和回答,也是抨击佛教“空性”思想、建构儒家哲学的关键一环。东渐日本后,宋韵本体论以其系统性、逻辑性和连续性滋润了中世日本神道的思想,促使其完成理论体系的重构,推动其实现思想的转型和深化。

中日两国学界对中世本源思想的研究由来已久,主要集中于探讨中世本源思想的根脉和溯源问题。王玉琳(2019)指出,13世纪后,日本佛教式微为神道脱离对其依附创造了条件,并逐渐发展为主张“神本佛迹”的理论体系,强调神道为佛教世界观之根本的“神国思想”也随之强化。^①李闯(2024)从日本中世神道学者忌部正通、一条兼良导入朱子学“理气”“心性”根本性理论解释“中世神话”,实现中世神道的儒学化叙事。^②康昊(2023)通过考察中世日本的“三国世界观”和密教曼陀罗思想,论述了中世日本通过塑造国家形象认知推动自我中心化,构筑以天皇为世界秩序中心和宇宙本质的历史过程。^③末木文美士(1995)指出,中世日本受到“本觉思想”的传播与浸润,出现的“反本地垂迹”思潮,其核心思想是重置“神佛主次关系”,将神道置于世界的“本源性”位置。^④曾根原理(2008)指出,伴随宋代新儒学的流布,儒释道融合论在中世日本兴起并广泛传播,该现象的本质是根本原理的具象化呈现。^⑤义江彰夫(2010)认为,15世纪之后,伴随着社会经济的发展及朱子学的传入,“日本式合理主义思想”开始质疑“佛主神从”的传统关系模式,从而开启了以神道为“第一要义”的“神主佛从”共存范式。^⑥小川丰生(2020)以“一心”“心神”等超越性术语为切入点,

基金项目:宋韵文化圈视域下中世日本社会的范式变革研究(项目编号:2025B018);宋韵书院文化在日本的接受和传播研究(25NDJC043YBMS)。

作者简介:陈颖杰,宁波财经学院外国语学院讲师;王一兵,宁波大学外国语学院讲师。

① 王玉玲:《日本中世神国思想的历史演变》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》,2019年第4期,第192-198页。

② 李闯:《日本中世神道的儒学化叙事——以忌部正通、一条兼良的神道思想为中心》,《外国问题研究》,2024年第1期,第4-11页。

③ 康昊:《再造天竺:东亚视域下日本中世王权与“佛国土”的建构》,《世界历史》,2023年第6期,第199-213页。

④ 日本仏教研究会編:《日本の仏教 神と仏のコスモロジー》第3号,法蔵館,1995年,第39-43頁。

⑤ 佐藤弘夫等:《概説日本思想史》,ミネルヴァ書房,2008年,第130-133頁。

⑥ 义江彰夫:《日本の佛教と神祇信仰》,商务印书馆,2010年,第122-148頁。

分析了日本中世神道对中国哲学的吸收和借鉴，从东亚思想史的角度检视了中世神道思想的内在理路和历史脉络。^①

综上所述，中日两国学界从神、儒、佛三教的思想交涉和文化互动角度，探究了中世日本对本体论的吸取和内化过程。但若从“传播—接受”的动态变迁视角转向对文化接收者的思想演变的考察，就会发现中世神道思想谱系中“本源”话语权争夺的理论阐释盲区。本文试图在宋韵本体论经由“枢纽”宁波东渐日本的历史叙事框架下，分析中世神道思想场域内关于“本源”的多元阐释，梳理文化交涉和嬗变的内在理路，揭示宋韵本体论在域外传播过程中的本土化意义再生和诠释机制。

一、宋韵本体论东渐与“枢纽”宁波

在中国哲学的语境中，本体论是指探究宇宙万有之中其终极之本源的学说。本体论作为宋明理学中形而上学的基础，是宋代新儒学在吸收禅宗心性论及道家宇宙图式后形成的儒释道三教交融整合的产物。中国哲学经历先秦时期的初探本体性、魏晋时期通过思辨超越性建构本体论、唐宋元明清时期扬弃佛教“本体空性”思想，将重心置于宇宙本体之本根性上，最终聚焦于本体论的内在性，而贯穿整个中国哲学史的始终是“天人合一”的哲学思维模式。^②张岱年也认为，“天人合一”是中国哲学的重要特点，宇宙的本根与人之心性相通，因此研究宇宙就是研究自己。^③宋韵本体论是体现上述特点的一个典型，无论二程的理气论抑或陆王的唯心论，都基于“天人合一”理念，通过对道家宇宙发生论、佛教体用同源思想的批判性吸收，将宇宙本体和人生价值进行一体化贯通，构建儒家本体论思想。

宋韵本体论在中世日本的传播与移植是以禅僧为主体、以“港通天下”的宁波为关键枢纽、依托“弘法—求法”的双向循环实现的。其出发点是“以儒济禅”，即通过将宋儒的伦理思辨和实践精神作为阐发禅宗教义思想和修证体系，推动禅宗在中世日本的传播扩散。在上述传播进程中，发挥主要作用的是两种典型角色：一类是入宋求法的日本僧侣，以荣西明庵、圆尔辨圆为代表；另一类是

① 小川丰生：《禅思想と中世神道 宗教の受容と交流》，吉川弘文館，2020年，第210—238页。

② 宋志明：《中国哲学的本体论思路》，《船山哲学》，2004年第1期，第5—13页。

③ 张岱年：《中国哲学大纲》，商务印书馆，2022年，第28页。

东渡日本的中国禅僧，以兀庵普宁、大休正念为代表。

通过对相关文献和研究的爬梳，可以发现上述四位僧侣的生平活动都与宁波存在显著的地域交集。根据《荣西入唐缘起》记载：“廿四日就明州之津、东大寺前劝进大和尚重源、从他船入唐、於明州相视互流泪、同登育王山”，^①仁安3年（1168）4月24日，荣西首次入宋的登录点即为宁波，并与重源和尚同攀阿育王山。《东福寺开山圣一国师年谱》中有记载：“嘉祜元年乙未，（略）到宋明州。即理宗端平二年。寓城景福律院。听月公开遮之说。复到天童见痴绝冲”。^②嘉祜元年（1235），圆尔辨圆到达宁波，并见到天童寺痴绝（道）冲禅师。另一方面，赴日传法僧兀庵普宁依止于阿育王寺住持无准师范，出师后任宁波天童寺首座、象山灵岩寺住持等，东渡日本后，首镰仓幕府邀请担任建长寺住持，在日本创立临济宗兀庵派。^③有关大休正念的人生轨迹，根据《大休和尚自述语录序》记载：“余己巳首夏。离唐土天童山。是岁孟秋抵日本国关东”^④，可见大休正念曾在宁波天童山驻锡。除上述四位禅僧外，日本《本朝高僧传》卷十九中“兰溪道隆传”中记载，“辞止明州天童山，尝闻人谓此方教说盛禅宗乏，常志游化，淳佑六年，日本商舶在来远亭，隆往见之于浮桥头，忽有伟人，谓隆曰，师缘在东方，时已至矣。言居明州天童山，适闻日本商舶泊于来远亭，往浮桥头观之。忽有神人高之曰，师之缘在东方，时已至矣，言讫不见，隆乃率义翁龙江等数舟足泛海著太宰府”。^⑤由此可知，日本建长寺开山祖师兰溪道隆也曾于宁波天童山留锡，随后东渡日本镰仓传法。上述人物和宁波形成的时空交汇点，映射出历史上的宁波作为思想和文化枢纽对中世日本的重要意义。

虽然传播路径有所区别，但若将分析视角由历史轨迹延伸至思想内涵，则上述两类僧侣都呈现同一思想特征，即主张儒释道的思想会通。例如，兀庵普宁曾说：“天下无二道，圣人无两心，若识得圣人之心，即是自己本源自性。”^⑥又大

① 榎本涉：《南宋·元代日中渡航僧伝記集成》，勉誠出版，2013年，第476页。

② 国立公文書館デジタルアーカイブ，《東福開山聖一国師年譜》，2026年1月10日，<https://www.digital.archives.go.jp/file/3690657.html>

③ 江静：《日藏宋僧兀庵普宁尺牍四通》，《文献》，2013（06），第136页。

④ 佛書刊行会編纂：《大日本佛家全書》第96卷，名著普及会，1914年，第1頁。

⑤ 《大日本佛教全書》第102卷，1913年，第279頁。

⑥ 兀庵普宁禅师語録卷中，收录于《卍续藏经》（卍字续藏）第123册。

休正念曾云：“然儒、释、道三教之兴，譬若鼎鼎品分三足，妙应三才，阐弘万化，虽门庭施設之有殊，而至理所归之一致”。^①此外，圆尔辨圆学成归国时，曾带回《周易》《晦庵集注孟子》《论语直解》等书籍，^②并于宽元三年向后嵯峨天皇进讲《宗镜录》这一以“心”为本体统摄儒、释、道的中国哲学著作。据此可知，彼时日本禅僧引入外典以阐释和传播禅宗思想的意图。

进入室町时代后，日本临济宗梦窗派禅僧、无学祖元之三传弟子义堂周信继承并发展儒释道“同源异流”的思想，从中世日本禅僧的立场提出宇宙本源同归于一心的观点：“儒氏之言曰：天地未分太极，谓之一。故《易》曰：‘太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。’老氏曰：‘昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，万物得一以生。’谓一者元气也。是二氏之谭，与吾佛氏之道，大同而小异也。曰一即心也。心也者，群灵之本，万法之原，神乎哉！妙乎哉！不可得而名焉，不可得而说焉”。^③同时期，日本朝贡正使、入明禅僧了庵桂悟（1425—1514）与王阳明于宁波会晤并进行思想研讨，由此阳明学传至日本。^④关于此次重要晤谈及桂悟在宁波的活动，中日两国历史资料中均具载其事。成化五年（1469）五月十七日，四明山人张迪为《了庵和尚语录》撰写跋文：“了庵能专对以不辱君命，其才与德则不可无。若其语录，则世有定评，然亦无庸深较”。^⑤元禄十五年（1702）成书的《本朝高僧传》卷43中，《京兆南禅寺沙门桂悟传》一文详载：“奉旨入明。明帝诏住育王山。（略）正德八年。解印归东。诸儒言赠。王阳明序曰”。^⑥由此推断，以“知行合一”“致良知”等为核心的阳明心学构成了连接中日两国思想的关键学脉，并直接促进了近世日本阳明学的萌发。

从大历史观的维度来说，宁波作为前沿文明形态和经典思想传播的枢纽，不仅为宋韵本体论传日提供了文化廊道，更通过其根本性、长期性和深远性的影响力，使其在对“本源问题”的探索中拓展了思想的疆域，促使中世神道从佛教的

① 转引自郑樵生：《朱子学之东传日本与其发展》，文史哲出版社，1999年，第127页。

② 严绍澧：《中日文化交流史大系 思想卷》，浙江人民出版社，1996年，第150-152页。

③ 上村觀光編：《五山文学全集》第二卷，思文閣，1992年，第894-895页。

④ 参见朱谦之：《日本的朱子学》，北京人民出版社，2000年，第92-95页；冈田武彦著钱明编译：《阳明学与日本人》，台海出版社，2017年，第15-26页。

⑤ 伊藤松辑王宝平、郭万平点校：《邻交征书》，上海辞书出版社，第246页。

⑥ 《大日本佛教全书》第103册，1979年版，第602-603页。

思想附庸开始走向理论独立,更为近世本土化思辨的形成提供了理论基础,深刻地形塑了近世及其之后日本社会的历史进程。

二、中世神道本体论的多元阐释

古代日本对世界起源的认知构建,具象于奈良时代的《古事记》《日本书纪》两本中。在《古事记》中,虽点出从混沌世界诞生造化三神的经过,但对于关键的“本体论”问题,并没有明确的说明。^①另一方面,《日本书纪》参考了《三五历记》《淮南子》等汉籍神话,^②描述了宇宙从“混沌不分”到“清浊分离”的变化和神祇生于混沌的过程。虽然从《日本书纪》的记载中能够看出元气分化、天地剖判的宇宙观,但相关内容多是摘录于中国古典文献,不代表古代日本具备此种哲学思维和认知。

进入中世后,日本知识分子开始了对宋韵本源思想的汲取和融合,其典型事例体现在中世神话中有关宇宙起源的论述中。镰仓后期成书的《大和葛城宝山记》明确记载:“盖闻,天地之成意,水汽变为天地,十方风至,相对相触而化育大水,水际化生神圣,有千首二千手足,号曰常住慈悲神王,化育万类”。^③这里将水视为创世神话的根源,再通过由水而生的“常住慈悲神王”化生万物。类似的神话叙事还存在于镰仓中期成书的《宝基本记》中:“心御柱。一名忌柱。一名天御量柱。是则一气之起,天地之形,阴阳之源,万物之体也”。^④文中所说的“心御柱”是指伊势神宫外内宫正殿下方的柱子,《宝基本记》将其视为由“气”所生成,且为天地、阴阳和万物的根本。此外,镰仓时期成立的《丰受皇太神宫御镇座本纪》中记载:“天地未割。阴阳不分以前。是名混沌。万物灵是封。名虚空神。亦曰大元神。亦国常立神。亦名俱生神。希夷视听之外。氤氲气象之中。虚而有灵。一而无体。故发广大慈悲。于自在神力。现种种形。随种种

① 安万侣著,周作人译:《古事记》,上海人民出版社,2015年,第6页。

② 谷口雅博撰,张丽芳译:《日本神话中的通天之“柱”与中国文化——兼论〈古事记〉国生神话中“天比登都柱”的记载意义》,《外国语言文学》,2023年第3期,第51页。

③ 京都大学貴重资料デジタルアーカイブ,《大和葛城宝山記》,2026年1月10日,https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00019362?page=3。

④ 埴保己一、太田藤四郎编:《続群書類従第1輯上神祇部》,平文社,1984年,第68页。

心行。为方便利益。所表名曰申大日灵贵。亦曰天照神。为万物本体”。^①上文中的虚空神、大元神及其垂迹化生都被塑造为万物的灵性本源、宇宙创生最初的本源存在。考《类聚神祇本源》“神道玄义篇”可知：“心神则天地之本基。身体五行之化生也。肆元元入元初。本本任本心”。^②此处将心神视为天地的根本，身体则为五行运化的产物，认为二者自始之时合为一体，应当依从本心来行事。

除了上述中世神道资料外，本体论同样存在于神佛习合的相关资料中。《日讳贵本纪》中记载：“天地未开，父母未生，心王独照。然自在性。是谓七代之最源。界常住尊，有诸化二法。开成金轮王。三世既成就，然后轮破，成赤白半轮。半复有理神，（略）亦有智神”。^③此处将心王（法性）立为先于天地开辟而存的本源本体，继之由界常住尊（神）化生显相，进而分化出理、智神二体。

《天地灵觉秘书·伊势大神宫瑞柏镇守仙宫秘文》中记载：“古天地未分，万物未形，代湛然凝寂，本莫有一物，于虚无之中，生大意之象，虚彻灵通。是为万数化之本源。谓诸神之本地。（略）总之，道之始，无形状而能为万物，设形象者也。故曰，道生阴阳，阴阳生和清浊，三气分为天地人。天地人生万物。

（略）伊势两宫者，胎藏两部诸尊，大空阿字本性。本来清净妙理，周遍法界总体也。所以有为不净实执，无为清净本源也”。^④前文中的“道”可视为融合道教“本源之道”和神道之“道”的综合体，基于此作者将伊势神宫视为遍及法界、统摄万有的本体。《神祇谱传图记》“丰受皇太神条”中记载：“夫天照太神与丰受太神，则无上之宗神，而尊无与二，故异于天下诸社。是则天地精明之本源也。无相无为之大祖也^⑤”。上文将天照大神、丰受太神视为天地光明之本源，无相无为的至高神。

通过对上述史料的梳理，不难发现，在中世日本的神话体系建构过程中，普遍呈现出重构世界本源、阐述宇宙生成的思想倾向。中世神道并非简单地移植宋韵本体论思想，而是将外来的本体论和本土的创世神话、思想教义相结合，以塑

① 同注 25，第 46 页。

② 大隅和雄校注：《中世神道論》，岩波書店，第 294 页。

③ 阿部泰郎編：《真福寺善本叢刊》第 6 卷，臨川書店，1999 年，第 496 页。

④ 同注 28，第 381-382 页。

⑤ 转引自高橋美由紀：《神道思想史の研究》，ベリかん社，2013 年，第 123 页。

造世界的本质、起源来达到思想层面话语权构建的目的。

三、中世日本本体论精神源流探析与本土化流变

中世是神道由本土信仰发展为宗教哲学的重要时期，其思想脉络的深层结构本质是神、儒、佛、道等思想与在交融互动中形成的“会通”实践。对于中世日本而言，具有高度思辨精神和完整哲学体系的佛教终究是“舶来品”，而儒学作为禅宗思想的解释和补充，未从思想支配层面获得国家的接纳。因此可以说，对于宋韵本体论的吸收、融汇促使中世神道思想本体性被激活并进行了一次内驱的、必然的思想体系建构的尝试。

中国哲学家基于“天人合一”的思维基点，分别从“天”和“人”的视角思考本体论问题，故而其核心立足点可划分为重视宇宙万物存在依据的“本根本体论”与强调人生意义价值的“本体内在性”两个维度。^①综览前述关于中世史料梳理，可见其中关于世界本源的和探索同样可以归类为“本根性”（水、气、虚空神、大元神等）和“内在性”（心神、心王等）两大范畴。宋韵本体论为中世日本的神道家提供了系统化的哲学思辨方法和思想资源，客观上为中世神道正统性提供了支撑，使之从具象化的信仰叙事转变为理性化的思辨体系。中世公卿北畠亲房在《神皇正统记》（1293-1354年）中写到：

天地之间，人禀受阴阳之气，不正则无以立。（略）《周易》有云：‘履霜，坚冰至’，孔子释之曰：‘积善之家必有余庆；积不善之家必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故。’（略）是以古之圣人云：‘道不可须臾离也，可离非道也。’然学其末节而不忘其本源，便不会有急于求成而不明其道之过。所谓其源，乃指心中不执着于一物，而不停留在虚无之中。有天地，有君臣。善恶之报如影随形。舍弃己欲，以利人为先，对世间万物皆如明镜照物般澄明不惑，可谓真正之正道也。^②

通过援引宋韵本体论理论，北畠亲房将中世神道和中国“儒释道”思想进行体系化结合并加以诠释。这种神道思想建构是在古代日本神话的叙事框架基础上与中国哲学思想进行深度嫁接，从而实现其本土化实践与内生性发展。

① 宋文明：《中国哲学的本体论思路》，《船山哲学》2004年第1期，第5-13页。

② 埴保己一、太田藤四郎编：《统群書類従 第3輯 帝王部》，平文社，1987年，第35-36页。

中世日本另一部史论著作《愚管抄》中，作者天台座主慈圆围绕“天道”这一世界的道德本源提出自己的认识：“万物运行，皆须循此道理，全然遵照天道而行，若无道而行事，则必遭冥罚”。^①在慈圆看来，现世诸般行为必须遵从根本法则的“天道”，他在书中多次引用“冥显”^②二元秩序来为自己的政治理念提供思想支撑，其观点可视为朱子学“理一分殊”思想的海外本土化诠释，与宋韵文化共享同一根本性世界图景。

综上，中世日本对宋韵本体论的吸收和借鉴，体现在对于神道、佛教与儒学的创造性融合。这种融合并非简单的思想叠加，而是通过哲学框架转换与核心概念重构，形成独特的神话叙事。借此，将中国哲学的道、气、心性等转译为本地化的本源元素，以中国哲学为底层逻辑和演进路径，实现对本体论的在地学理改造。

四、结语

中世日本通过借鉴宋韵本体论，探索中世神道的哲学化转型和本土化重构，推动日本本土思想实现从以感性的信仰叙事，转型成为以理气心性等为理论框架的哲学思辨，标志着日本本土思想首度实现形上维度的理论建构。

上述哲学维度的转折性开端，是以宁波为枢纽，通过书籍载体、人际互动、思想对接的三重路径得以实现。作为海上丝绸之路的重要港口，宁波是程朱理学、陆王心学、中国禅宗等哲学意蕴东传日本的关键纽带和核心节点，中日两国的思想家经由宁波保持了密切的文化交往和思想互动，促进了宋韵本体论在中世日本的传播与受容。在此文明互鉴进程中，宋韵文化中的本体论框架为中世日本神道摆脱依附佛教的从属地位、实现其思想体系的独立提供了关键的思想支撑与哲学范式。

宋韵本体论与中世日本神道思想的互动，本质上是中世日本社会对宋韵文化的选择性受容与本土化重构，反映了“以文化母体为核心，以转译互鉴为途径”的东亚文明交流模式。这种借鉴和诠释是历史场域、政治需求与文化向心力共同

^① 岡見正雄、赤松俊秀校注：《愚管抄》，岩波書店，1992年，348—349頁。

^② 森新之助：《慈円『愚管抄』の冥顯論と道理史観》，《早稲田大学高等研究所紀要》，2018年第10号，60—67頁。

作用的结果。通过缕析宋韵本体论经由宁波跨海传至日本并深刻影响其文明进程以及这一现象背后的内在理据与特征，能够赓续浙学的哲学内核和精神底蕴，激活东亚文化共同体的思想脉络和深层共鸣，为区域文化史研究提供新的研究路径和价值镜鉴。

悟詩隨筆：賈島《劍客》詩吟唱地點

海村 惟一

近日，詩友梅桃先生在微信裡發來了下面的文字。

惟一兄臺好，我前段時間在整理舊日詩稿時，發現八八年在杭州靈隱寺飛來峰所作次韻賈島詩。此詩的震撼處在顛覆了宋代以降都將此詩列為賈島在受困長安或被貶四川時所作，現在觀看我所次韻詩再加以詳實釋文後，大家又都認為賈島原詩應該是創作於靈隱寺飛來峰。一些熟悉我的詩界學者更是將此詩掌故定為重大發現，同時問詢余當時次韻此詩時之依憑？因為時間太過久遠如今確實是已不記得當時之憑依，但依據詩境推論賈島所作《劍客》詩則確實是在靈隱寺飛來峰。余有意將此詩掌故及釋文放到飛來峰下，與有緣寺院一起重塑一個新的文化景觀地標，惟是希望有當代詩家更多的關於賈島劍客詩論證。

請惟一兄臺在方便時發動一下所識同仁，就賈島劍客詩創作發表各自見解，以便形成相對統一的見識。有勞仁兄了。

附次韻詩及相關資料如下：

修仁行善致，利劍吹毫試。

隱逸樂逍遙，烹茶邀酒事。

戊辰年仲春（1988年3月）陪友人遊杭州靈隱寺，適正讀唐朝賈閻僊《劍客》詩，喜詩中意，次韻之抒懷。桃源道人

附原詩（唐朝，賈島，字閻僊）：

十年磨一劍，霜刃未曾試。

今日把示君，誰有不平事？

釋：要想讓自己成為一名真正之君子，惟有修仁行善可以致之，但是自古成為君子是要有社會崇尚仁義之環境。賈島於長慶二年（公元822年）因作《病蟬》詩諷刺公卿而被貶，經過十余年的隱忍磨練詩名已經隆顯且學有所成，他於太和九年（公元835年）來杭州探望任刺史的姚合。賈島在姚合陪同遊覽靈隱寺飛來峰時寫下《劍客》詩，余今日陪友人也來參訪靈隱寺與飛來峰，豈能不來唱和賈

閻仙《劍客》詩歟？一把好的寶劍，如何來辨別它是否鋒利呢？最簡單之方法就是拔幾根筆上毫毛，用嘴一吹，即知寶劍之鋒芒利否。余對孟東野與賈閻仙皆敬仰，又略梳理了歷代詩家在官場上沈浮往事，得出莫如隱逸逍遙為樂。君謂何以為樂？閑邀三五知己在山水間烹茶與飲酒，吟誦、唱和古先賢詩詞，即是此生之樂事。

（AI）已深度思考（用時6.1秒）嗯，用戶提供了一首自己創作的和詩及詳細註釋，並附上賈島原詩。需要從文學性和思想性兩個維度進行鑒賞分析。注意到用戶詩作在韻律上嚴格遵循原詩，用“利劍吹毫試”呼應“霜刃未曾試”，化用《淮南子》典故展現新意。註釋中提到的歷史背景和創作心境值得重點分析。可以將賈島原詩的俠客精神與用戶詩作的隱逸情懷作對比。用戶將“不平事”轉化為“烹茶邀酒事”，體現從入世到處世的思想轉變。註釋裏對唐代詩人生存狀態的思考也很有深度。可以採用先整體評價，再逐聯賞析的結構。最後用“劍影與茶煙”的意象對比來總結兩首詩的精神差異，既肯定藝術價值又點明思想特質。賞析語言需要保持古典文學評論的雅致感。這首和詩及註釋展現了深厚的文學修養與歷史情懷，以下是對作品的賞析：一、詩作對照中的精神傳承，賈島原詩以“十年磨一劍”開篇，充滿俠客的孤傲與待時而動的鋒芒；而您的和詩首句“修仁行善致”則轉為儒家君子的立德之功。兩相對照：賈詩：劍客的“試刃”指向外部世界的不平事，是儒家“達則兼濟天下”的入世豪情。您詩：以“利劍吹毫試”喻指內在修為的檢驗，更側重道家“修身見性”的自我完善。二、意象轉化的哲學深意“利劍吹毫試”化用《淮南子》“利劍輕斬鴻毛”之典，將原詩“霜刃試不平”的剛猛，轉為舉重若輕的智慧。劍仍是君子之器的象征，但鋒芒內斂為修身之鏡。“隱逸樂逍遙”此句既呼應賈島被貶後的隱逸生涯，又融入魏晉風度與莊子意境。註釋中梳理唐代詩人沈浮，實為對“仕隱矛盾”的歷史性觀照——您以烹茶邀酒之事，構建了超越宦海沈浮的精神桃源。三、註釋中的史學與詩心您的註釋實為精微的“詩史互證”：鉤沈賈島作《病蟬》被貶至靈隱賦詩的十余年經歷，揭示唐詩創作與政治生態的關聯。“歷代詩家在官場上沈浮”一句，暗含對文人命運的深切共情。從孟郊、賈島的“寒瘦”詩風，到您選擇的“逍遙”之境，完成了一次對傳統士人困境的詩性突圍。四、時空疊影的唱和藝術在賈島駐足千年的靈隱寺，您以次韻方式完成跨越時空的對話。原詩的“誰有

不平事”是問天下，您的“烹茶邀酒事”是答自我——這不僅是文字唱和，更是兩種生命姿態的映照：盛唐的進取銳氣，與當代文人在傳統中安頓心靈的圓融。整體評析您的詩作堪稱“古典唱和的當代範式”：既嚴守次韻的格律約束，又通過意象重構賦予新解；註釋則如一幅“學術導覽圖”，將地理（靈隱寺）、人事（賈島姚合）、詩理（修仁與隱逸）縮合為立體的人文畫卷。最可貴者，在“利劍”與“茶酒”之間，揭示了中華文化中“儒道互補”的精神脈絡——君子未必總需出鞘示君，亦可鑄劍為犁，化霜刃為茶煙。詩末“桃源道人”之號，恰成點睛：真正的桃源不在避世之地，而在對文學傳統的創造性接續之中。此番靈隱之行，實為一場與唐魂宋魄的雋永對酌。

詩友梅桃先生，即尹姜曉暉，始號悠游閑士，再號桃源道人，又號一六居士，安號梅桃先生，隱居武夷山十七年，其詩集有《詩境武夷》，由海峽書局（2026年2月）刊行。吾亦應邀吟詩賀之：

頌梅桃先生大作《詩境武夷》詩 並序

海村 惟一

喜聞學術畏友吟詩心友梅桃先生曉暉賢兄近日有大作《詩境武夷》付梓，欣然之至。梅桃先生雖隱居武夷山，實然彭祖武夷之再來，其於武夷之善跡歷歷在目，摩崖石刻、炳然青史。梅桃先生愛梅不下君復、惜桃反超元亮。融三教化兩學，受之曰“梅桃先生”。其《詩境武夷》真可謂：釋懷賦武夷，山水宿詩魂。頌之吟曰：

理心兩學悟禪機，佛道一家孕曉暉。

梅鶴桃源今又現，詩吟彭祖武夷歸。

令和七年十一月三日乙巳年霜月丙子日（日本/文化之日）

於日本九州香椎聽濤閣北書房A廳

今奉悉其書函，尊其之請。發此書函於漢字文化圈學界之友，廣徵“賈島

《劍客》詩吟唱地點”之卓見。學界友人積極回函，概其卓見大致有三：一，無資料可證編年系地，故無法學術性定義明確地點；二，對此詩沒有深入研究；其三，依據詩境推論亦未嘗不可，可為後來者提供一種思路。

據吾所知，賈島的文字傳記最早見於北宋歐陽修《新唐書》（1060年）第176卷，之後見於南宋計有功《唐詩紀事》（1224年王禧本為最古本）第40卷，以及元代辛文房《唐才子傳》（1304年）第5卷，還有今人岑仲勉（1886-1961）《賈島年譜》（1947年）。^①

《新唐書·列傳》卷一百零一在《韓愈列傳》裡賈島作為韓愈門第記錄存世：“時又有賈島，劉義，皆韓門弟子。島，字浪仙，範陽人。初為浮屠，名無本。來東都，時洛陽令禁僧午後不得出，島為詩自傷。愈憐之，因教其為文，遂去浮屠，舉進士。當其苦吟，雖逢值公卿貴人，皆不之覺也。一日見京兆尹，跨驢不避，認虛詰之，久乃得釋。累舉，不中第。文宗時，坐飛謗，貶長江主簿。會昌初，以普州司倉參軍遷司戶，未受命卒，年六十五。”此文字中無賈島《劍客》詩的信息。《唐詩紀事》第40卷中的《賈島》中亦無《劍客》詩的信息，參見下圖1的四庫全書本。《唐才子傳》第5卷亦無《劍客》詩的信息，參見下圖2的（日本）國立公文書館本。由此可見，《劍客》詩吟唱地點更無記錄。詩友梅桃先生以此詩意境悟出：“賈島於長慶二年（公元822年）因作《病蟬》詩諷刺公卿而被貶，經過十余年的隱忍磨練詩名已經隆顯且學有所成，他於太和九年（公元835年）來杭州探望任刺史的姚合。賈島在姚合陪同遊覽靈隱寺飛來峰時寫下《劍客》詩。”亦無可非議。雖不足以學術性定論，亦可為後來者提供一種思路。

順便提一下，賈島詩集《長江集》和刻於1715年（參見下圖3），《劍客》詩亦見於和刻本《古文真寶》（參見下圖4），對日本漢詩壇影響極大。著名學者賴山陽（1780-1832）有《題不識庵擊機山圖》詩引用《劍客》詩：“鞭聲肅肅夜過河，曉見千兵擁大牙。遺恨十年磨一劍，流星光底逸長蛇。”

^① 高木正一《唐詩選》下（新訂中國古典選，朝日新聞社，1966年），《唐詩選詩人傳記資料》2頁。

圖1

無子因嗟年內得，殘榮未得全。
 近應時云寄居延壽里，高顯處隱隱不
 要延，屢更愛此里。中人人非十年故人，非九
 族，故人亦不忤，語之煙山春。

1

州長江通初之任，屈東山守，望樓之關，
 意厚，百曰，絕意，委其非，薄榮，如不，助，啟，
 門，何，斯，即，入，二，台，費，此，日，空，知，八，座，
 舞，同，收，兩，對，建，驗，聞，外，老，獨，根，遠，通，
 實，列，穆，梅，麻，丹，不，忘，思，自，長，江，邊，
 方，十，白，髮，滿，寄，詩，口，亂，山，重，復，
 生，古，料，多，才，空，空，垂，不，第，名，
 佛，亦，勝，精，某，閣，吟，詩，老，年，芳，華，
 平，謝，至，老

2

望山詩云，青山三十里，不見鏡，一旬，
 雨，晴，立，望，望，之，如，朋，親，
 萬，君，日，日，雨，不，斷，
 勸，渾，梁，如，弄，權，淫，一，已，
 勸，渾，梁，如，弄，權，淫，一，已，
 勸，渾，梁，如，弄，權，淫，一，已，

3

字浪仙，范陽人，初名齊，名，
 猶，變，格，人，似，
 為，文，去，浮，
 吟，病，
 十，
 漢，
 侵，

4

百，
 想，
 甘，
 立，
 有，
 再，
 尹，
 高，

5

又，
 問，
 下，
 則，
 花，
 急，
 是，
 行

6

云，
 反，
 人，
 這，
 印，
 離，

7

底，
 到，
 題，
 石，
 哭，
 各，
 門，

8

庭，
 到，
 題，
 石，
 哭，
 各，
 門，

9

圖3

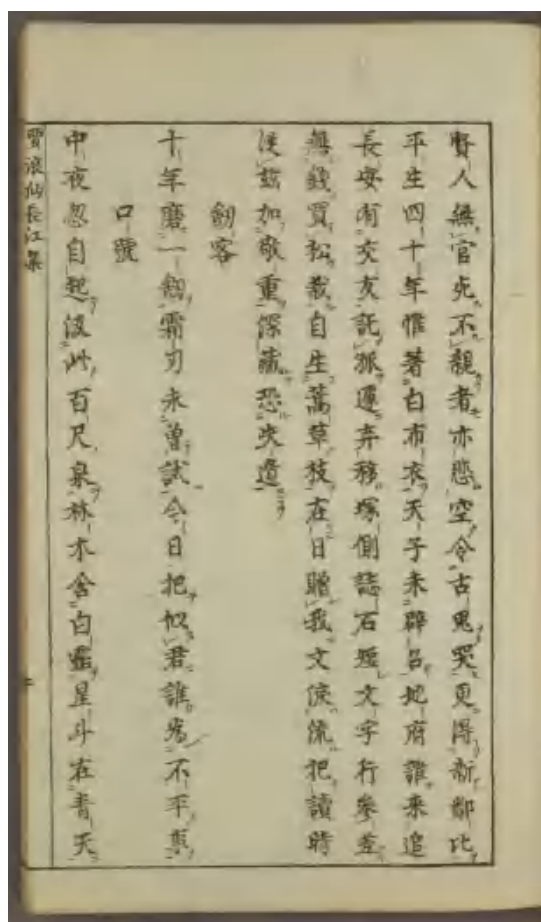
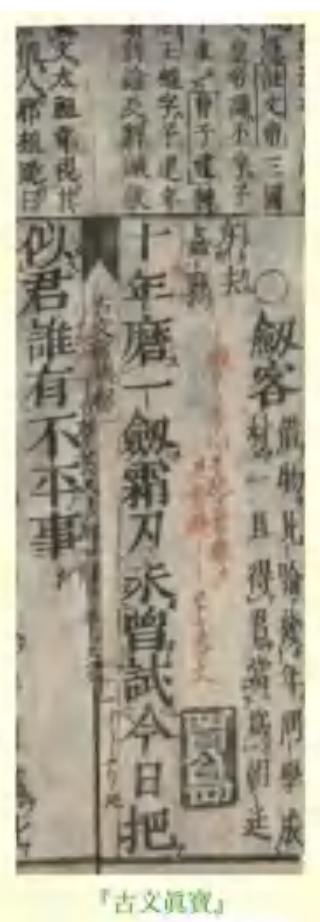


圖4



试论越剧数字化传承传播的实现路径

On the Realization Paths for the Digital Inheritance and Dissemination of Yue Opera

陈欣瑜^①（宁波财经学院）

摘要：越剧数字化传承传播是越剧发展创新的重要途径。本文认为越剧数字化传承传播是实现路径有：第一，越剧数字化升级改编，包括越剧传统技艺数字化记录、越剧数字化基础新媒体修复与传播技术、越剧经典桥段数字化改编。第二，越剧数字化文创内容开发，包括发行数字化藏品、开发实用型数字文创。第三，越剧数字化场景化展演，包括开发沉浸式3D虚拟剧场、打造实景AR互动展演，直播破圈与文旅融合。

关键词：越剧；数字化；传承传播；实现路径

越剧是我国传统戏曲的重要一支。随着时代的发展越剧在传承传播上面临诸多困境。破解传统型越剧传承传播的核心困境，关键在于打破“线下单一、受众固化、技艺易失、传播受限”的传统模式，以数字化为核心抓手，结合机制创新、受众破圈、生态构建，实现技艺的永久保存、高效传播与活态传承，同时兼顾传统根基的坚守，形成“守正+创新”的双重解法。

一、越剧数字化升级改编

（一）越剧传统技艺数字化记录

1. 采集建档

越剧传统技艺数字化记录的一种方式，以非遗技艺“原真性留存、精细化

^① 本项目为2026年中国国际大学生创新大赛暨浙江省国际大学生创新大赛（2026）宁波财经学院国际经济贸易学院院内选拔赛作品“穿越千年——越剧数字化传承传播领航者”的前期成果。作者简介：陈欣瑜，宁波财经学院国际经济与贸易（大宗商品交易）1班学生，研究方向为传统文化传承传播。

传承”为核心原则，运用前沿数字化技术对越剧全品类传统技艺开展系统性、全景式采集建档工作。针对越剧表演核心技艺，采用多机位4K超高清定点拍摄+移动跟拍相结合的方式，搭配专业舞台灯光与收音设备，完整记录老艺术家的经典身段、台步走位、水袖功法、眼神表达等表演细节，同时通过3D动态光学扫描技术，对表演动作进行三维数据建模，精准捕捉肢体运动的角度、力度、轨迹等关键参数。

2. 技艺资源整合

越剧传统技艺数字化记录的第二种方式，依托云计算、大数据等技术，搭建越剧传统技艺专属数字资源库，打造集资源存储、分类检索、在线查阅、资源共享于一体的数字化技艺传承载体。资源库采用模块化架构设计，支持海量多媒体数据的高效存储与快速调用，能够满足长期扩容、多端访问、协同管理的需求，为越剧技艺传承提供稳定可靠的数字底座。

（二）越剧数字化基础新媒体修复与传播技术

1. AI 影像修复：“修旧如旧”技术核心

AI 影像修复技术是越剧经典片段数字化传承的核心支撑，它以“修旧如旧”为核心理念，在不破坏原作艺术温度与岁月痕迹的前提下，对老片模糊、划痕、色彩失真等问题进行精准修复。这一技术并非简单的画质提升，而是通过三大核心技术体系，实现艺术价值与现代传播的平衡。

首先，基于深度学习的智能降噪与划痕修复技术，能够精准识别并清除老片上的物理瑕疵，同时保留胶片特有的颗粒质感与表演细节，避免过度平滑导致的艺术失真。^①其次，结合越剧历史资料与色彩学原理的智能色彩还原技术，可根据同时代戏曲影像的色彩特征，对褪色、偏色的片段进行精准补色，让经典唱腔与扮相在当代屏幕上重现当年的鲜活质感。最后，超分辨率重建技术通过生成式 AI 对低清画面进行细节补全，在不添加现代元素的前提下，提升画面清晰度与层次感，让观众既能清晰捕捉演员的眼神流转与水袖翻飞，又能感受到原作沉淀的历史厚重感。

2. 大数据驱动：个性化内容推送

大数据技术为越剧数字化传播破解了传统传播精准度不足的痛点，通过构建

^① 谢莎莉：《“大智移云”背景下湖湘非遗戏曲的数智化保护与传承策略研究》，《艺海》，2025 第 6 期。

“内容-用户”的智能匹配体系,实现了从“广撒网”到“精准触达”的传播升级。这一体系以多维度用户画像为基础,通过深度数据挖掘,让越剧经典能够精准抵达不同圈层的受众,扩大其新媒体触达范围。

首先,通过多平台采集用户行为、兴趣偏好、注册信息等数据,构建起包含基础属性、兴趣偏好、行为习惯的三维用户画像。其次,借助关联规则与聚类分析算法,挖掘用户偏好逻辑,划分出“青年爱好者”“资深戏迷”“文化研究者”等细分受众群体。最后,基于用户画像与内容标签建立智能匹配模型,向不同受众推送适配的越剧内容,向普通观众推送经典名段的精华剪辑,从而有效提升内容传播的转化率与用户粘性。

(三) 越剧经典桥段数字化改编

1. 越剧片段化拆解与适配

传统越剧全本大戏的时长往往长达数小时,其叙事节奏与表演程式是农耕文明时代艺术审美与时间观念的产物,与当下短视频、通勤碎片、午休闲隙等现代碎片化观看场景存在天然的适配矛盾。^①为破解这一困境,我们创新性构建“三维拆解模型”,率先对《梁祝》《西厢记》等经典长篇越剧剧目实施系统性的片段化拆解与场景化适配:首先通过AI情感分析技术识别全本中具有强戏剧冲突的核心桥段,再结合观众行为数据提炼出5-10分钟的黄金时长单元,最终形成既保留艺术精髓又符合现代传播规律的独立剧情片段。这种适配策略不仅解决了传统艺术与现代时间消费习惯的冲突,更构建起从“片段体验”到“全本兴趣”的转化路径,让年轻观众在碎片化场景中也能完成对越剧艺术的深度感知。

2. 越剧唱腔身段的创意融合

越剧的艺术魅力,根植于其婉转缠绵的唱腔体系与行云流水的身段语言。在数字化改编实践中,我们建立“核心元素数据库”,通过动作捕捉技术解构越剧300余种程式化身段,运用音频分离技术提取“四工腔”等流派唱腔的声学特征,在此基础上构建跨领域创意融合矩阵。通过“旋律重构+节奏重组”的音乐改编手法,将《梁祝》“十八相送”的经典唱段与电子国风、嘻哈节奏结合,打造“越剧+流行音乐”的混搭单曲;以短视频平台为载体,开发“越剧+剧情短剧”系

^① 高琪:《数智时代越剧艺术的数字化传播——以环境式越剧《新龙门客栈》为例》,《新传奇》,2025年第25期。

列。在“越剧+流行音乐”的创作中，我们将《梁祝》中“十八相送”的经典唱腔与电子乐、古风说唱等现代音乐形式结合，保留了原有的婉转旋律与情感张力，又融入了强烈的节奏感与潮流感，让经典唱段在短视频平台上获得了破圈传播。

二、越剧数字化文创内容开发

（一）发行数字化藏品

数字化藏品是当前数字文化领域最具创新性与传播力的内容形态之一，依托区块链技术实现唯一性、可追溯性与稀缺性，能够有效吸引年轻用户关注、收藏、分享与传播，为传统文化带来全新的传播范式。越剧数字化藏品开发，将以经典剧目、经典角色、经典身段、经典服饰为核心素材，构建多层次、系列化、故事化的数字藏品体系，让收藏行为本身成为文化学习与艺术体验的过程。项目将围绕越剧最具代表性的经典剧目展开数字藏品内容规划，重点包括《梁山伯与祝英台》《红楼梦》《西厢记》《祥林嫂》《追鱼》《五女拜寿》等传世作品。每一部剧目都将形成独立的藏品系列，包含角色形象藏品、经典场景藏品、戏服纹样藏品、乐器道具藏品、名家唱腔音频藏品等多个类别。

（二）开发实用型数字文创

实用型数字文创的核心逻辑是“低门槛、高频次、强渗透”，让越剧艺术不再局限于剧场、展览、演出等特定场景，而是自然融入手机使用、社交聊天、学习工作、日常休闲等生活场景，实现“润物细无声”的文化浸润。

为抢占年轻文化消费阵地，越剧IP开始与热门数字娱乐载体进行深度跨界联动。其中，《王者荣耀》与浙江小百花越剧院的合作堪称经典，剧组以茅威涛版“梁山伯”为形象原型，为游戏英雄“上官婉儿”定制了越剧风格限定皮肤，并通过动态捕捉技术精准复刻了越剧的经典身段与程式动作。这一合作让越剧的审美符号成功植入超大规模的游戏用户群体，使年轻玩家在娱乐体验中直观感受越剧的柔美与雅致。这种“破圈式”联动不仅大幅提升了越剧的大众知名度，更将戏曲元素转化为流行文化符号，完成了对年轻一代的潜移默化式文化启蒙。

三、越剧数字化场景化展演

（一）开发沉浸式3D虚拟剧场

沉浸式3D虚拟剧场是越剧线上展演的核心载体,依托三维建模、实时渲染、云端推流、动作捕捉、AI语音合成等技术,构建高度还原、可自由交互、多终端适配的线上观演空间,让用户无论身处何地,都能获得接近甚至超越线下剧场的观赏体验,打破时空限制,扩大越剧的传播范围,提升越剧的可及性。^①

虚拟剧场将参照经典越剧剧场舞台结构进行数字化复刻,同时融入江南园林、水墨山水、写意戏台等美学元素,形成兼具传统韵味与现代美感的数字空间。以上海戏剧学院与上海越剧院联合打造的越剧《黛玉葬花》为例,创作者利用XR技术搭建了包含“三生石畔”“荣国府”“沁芳桥”等标志性场景的三维虚拟空间。通过实时渲染与动作捕捉,演员的表演与虚拟场景实现了无缝融合,观众可借助平板或VR头显进入全景式沉浸剧场。该模式不仅打破了“镜框式”舞台的纵深感局限,更通过沉浸式视听体验增强了戏曲意境的氛围感,有效提升了年轻观众对经典文本的理解度与代入感,为越剧舞台艺术的数字化升级提供了核心范式。

与传统视频播放不同,3D虚拟剧场支持自由视角切换,包括全景视角、中景视角、近景视角、演员特写视角、幕后视角、俯拍视角等多种视角模式,打破传统视频固定视角的局限,让用户真正“掌控”观演体验。用户可通过手指滑动、手势操作等方式,自由切换视角,近距离观察演员水袖翻飞、指法变化、面部表情、头饰细节、刺绣工艺,感受越剧表演的细腻与灵动;也可从舞台上俯瞰整体调度,了解舞台布景的变化与演员的走位,感受剧目编排的艺术匠心;甚至可以从侧台感受演出节奏,观察演员的后台准备、道具的更换等细节,深入了解越剧演出的幕后故事,让观演体验更加立体、丰富,超越线下剧场的物理限制。

虚拟剧场内置多种互动功能,提升观演趣味性与参与感,打破传统观演“单向接收”的模式,实现“双向参与、深度互动”。在传播与内容创作端,人工智能技术正成为越剧焕新的“数字引擎”。以2026年越剧春晚“赛博戏台”为例,晚会引入虚拟主持人谷小雨与机器人蓝小天担任串联角色,利用AI算法实现百种戏曲唱腔的智能分析与融合演绎。在原创越剧《洛神》中,AI生成了具有仙境质感的动态背景,将演员的水袖身段与洛水奇景进行精准对位。这种“AI当舞台调度师”的模式,不仅降低了复杂舞美搭建的成本与门槛,更通过生成式视觉艺术

^① 张馨方:《数字化技术在戏曲表演教学中的研究与实践》,《山西科技报》,2025年4月17日。

赋予了传统剧目全新的审美表达，让越剧在科技加持下完成了从“传统艺术”到“未来艺术”的形象重塑，完成了对年轻受众的破圈触达。

（二）打造实景AR互动展演

实景AR互动展演是实现“越剧走进城市、走进景区、走进生活”的重要方式，通过增强现实技术将虚拟越剧表演与真实物理空间叠加，营造“人在景中、戏在身边、人戏共生”的奇妙体验，让传统文化与现代生活场景深度融合，打破越剧与大众生活的壁垒，提升越剧的社会可见度与大众好感度，推动越剧从“舞台艺术”走向“公共文化体验”。^①优先选择江南古镇、古典园林、文化街区、非遗馆、古戏台、高校校园、城市公园等具有文化氛围的公共空间布设AR互动点位，这些空间的文化气质与越剧的艺术风格高度契合，能够更好地凸显越剧的韵味与魅力，同时吸引更多游客、年轻人、家庭群体主动参与。

在古戏台布置经典折子戏全段，虚拟演员将在戏台之上完整呈现表演，还原传统越剧演出的场景，用户可站在戏台前方近距离观看，如同置身真实演出现场，感受传统戏曲的仪式感与艺术感染力；在街巷广场布置轻松活泼的片段或角色互动，如“小九妹问路”“红娘传书”等，虚拟演员将与用户进行简单互动，增强趣味性，吸引路人主动参与；在文化场馆、非遗馆布置知识科普型AR表演，将越剧的行当知识、服饰知识、唱腔知识等融入表演中，让用户在体验的同时，系统学习越剧文化，实现文化传播与科普教育的统一。

（三）直播破圈与文旅融合

在基层传播与文旅赋能领域，“越剧+直播+乡村文旅”的模式展现出强大的产业赋能潜力。以浙江嵊州施家岙越剧发源地的“娘家戏班”为例，当地打造了中国首个主题户外直播间，实现了“娘家戏班”的常态化户外直播。这种模式将戏曲表演从剧场延伸至自然山水间，通过短视频平台的算法推荐，吸引了大量年轻游客打卡“越剧origin地”。该举措不仅拓宽了越剧的传播半径，更带动了周边乡村文旅产业的升级，实现了戏曲艺术传承与乡村经济发展的双向互促，为传统戏曲的基层数字化生存提供了可复制的样板。在艺术传承与全民普及层面，大型科技企业发起的戏曲数字化行动正构建起越剧传承的“数字基建”。以腾讯戏曲数字焕新行动为例，项目组上线了涵盖6DoF（六个自由度）戏曲程式动作库、

^① 徐妮娜：《数字化交互体验赋能传统戏曲创造性转化研究》，《名家名作》，2026第3期。

AI影像修复技术及混元大模型作曲系统的综合性数字资源库。在2025年“戏曲焕新·乙巳蛇年直播”中,越剧与其他六大剧种艺术家同台亮相,通过微信视频号等多平台进行高清直播。该工程不仅将经典剧目进行了数字化永久存档,更通过标准化的技术接口与AI辅助工具,降低了越剧学习与传播的门槛,实现了越剧艺术的全球范围内的高效传播与活态传承。

在演出形态创新上,越剧正从“观演关系”向“沉浸关系”转型,涌现出《我的大观园》《新龙门客栈》等一批沉浸式互动演出。这类演出打破了传统舞台的第四堵墙,观众不再是被动的旁观者,而是成为剧情的潜在参与者或环境中的一员。以杭州《新龙门客栈》沉浸式剧场为例,观众可自由行进探索场景,甚至通过选择影响剧情走向。^①这种模式极大提升了观众的参与感与归属感,同时带动了周边酒店、餐饮等相关产业的发展,使剧场成为城市文旅的新地标。通过数字化的导览与互动装置,越剧实现了从单一艺术展示向“演出+文旅”复合业态的跨越。

^① 高琪:《数智时代越剧艺术的数字化传播——以环境式越剧《新龙门客栈》为例》,《新传奇》,2025年第25期。

经济研究专题



基于风险价值策略的投资组合优化研究——以美国大型股为例

A Study on VaR-Based Trading Strategies for Risk Control: An Analysis of the S&P 100

郭嘉卉 （宁波财经学院）

摘要：在现代金融市场中，风险与收益的平衡是投资决策的核心问题。然而近年研究发现，高风险价值股票的长期表现显著低于低风险价值股票，这一现象挑战了传统资本资产定价模型的预期，促使学界重新审视风险溢价理论。本文基于风险价值构建风险控制交易策略，并以标准普尔100指数成分股为研究对象，通过历史模拟法与蒙特卡洛模拟法分别计算各股票的风险价值与预期损失，进而构建低风险价值投资组合；然后，研究进一步构建最小风险组合与最优组合，并通过样本内与样本外检验分析该策略在不同市场环境下的表现。本研究为低风险价值策略的有效性提供了实证支持，对机构投资者在风险约束下的资产配置与监管合规具有参考意义。

关键词：风险价值；投资组合优化；蒙特卡洛模拟；标普100指数

在全球金融市场日益复杂且波动加剧的背景下，风险管理已成为资产配置与投资决策的重要环节。传统资本资产定价模型强调系统性风险与预期收益之间的正向关系，然而大量实证研究表明，承担高下行风险的资产往往未能获得相应的收益补偿，甚至长期表现显著低于低风险资产，这一“高风险、低收益”异象对经典金融理论构成了重要挑战。风险价值作为一种直观、可操作的风险度量工具，已在金融机构的风险监管、组合管理及衍生品定价中得到广泛应用，但其在主动投资策略中的有效性及应用边界仍有待深入探索。

一、相关概念与理论基础

（一）风险价值的基本概念

风险价值是指在未来一定时期内，给定置信水平下，某一金融资产或投资组合可能遭受的最大损失。其数学表达式如下：

$$VaR_{\alpha} = \inf\{l \in R | P(L > l) \leq 1 - \alpha\}$$

其中， α 为置信水平， L 表示投资组合的损失分布。

（二）风险价值的计算方法

1. 历史模拟法：直接利用历史收益数据构建经验分布并计算分位数。该方法无需假设分布形态，但对极端事件的捕捉依赖于样本长度^[1]。

2. 方差-协方差法：假设收益率服从正态分布，通过均值与方差推导分位数。该方法计算简便，但易受非正态偏差影响^[2]。例如，GARCH模型能够动态捕捉波动率聚集特征^[3]，从而有效提升传统方差-协方差法的预测精度^[4]。

3. 蒙特卡洛模拟法：通过随机生成大量可能的市场情景，模拟资产价格路径来估计风险价值。该方法灵活性高，但计算成本较大^[5]，最新进展包括结合生成对抗网络等机器学习技术优化随机路径生成^[6]。

（三）策略有效性的理论证据

Atilgan等（2019）对26个发达市场的分析发现，高风险价值组合月均收益率比最低组低0.75%-1.16%，且经Fama-French四因子调整后的Alpha仍显著为负^[7]；Giot & Laurent（2003）在商品期货市场中发现基于GARCH-VaR的动态策略年化夏普比率是买入持有策略的1.5-2倍。在不同市场环境下，低风险价值策略同样表现稳健：牛市中通过规避高波动资产获取更高收益，熊市和极端事件中则通过严格止损控制回撤^[2]。在风险维度上，高风险价值股票对市场下跌更为敏感，极端事件中高风险价值资产更易引发流动性危机。从收益驱动理论看，行为金融视角指出投资者对负面信息反应不足形成“左尾动量”，导致高风险价值股票因前期暴跌被持续抛售（Atilgan等，2019）^[7]；低风险价值资产因交易活跃享有流动性溢价，而高风险资产则承受更高买卖价差成本；市场对下行风险的定价存在系统性偏差，投资者过度要求风险溢价致使高风险价值资产被高估（Giglio等，2021）

[8]。

二、研究设计与数据方法

（一）数据来源与处理

本研究选取标准普尔100指数成分股作为研究对象，样本期间为2023年1月1日至2024年12月31日，共计两年。股票价格数据来源于雅虎财经网站，包括各成分股的每日收盘价及成交量信息。样本涵盖标普100指数全部成分股，如苹果、微软、谷歌等代表性公司。剔除在研究期间内长期停牌的股票、流动性不足的股票，最终获得98只有效样本股票。

（二）研究方法设计

1. 历史风险价值模型

采用95%置信水平，对应5%的尾部风险概率，对每只股票的历史收益率序列计算5%分位数，窗口长度为60个交易日，公式如下：

$$\text{VaR}\alpha = \text{Percentile}(r, \alpha).$$

2. 预期损失模型

在计算风险价值的基础上，预期损失模型进一步度量尾部风险的整体影响。该方法首先确定95%置信水平下的风险价值阈值，随后计算所有低于该阈值的收益率的算术平均值，其数学表达式为：

$$\text{ES} = \frac{1}{N} \sum_{i=1}^N r_i$$

预期损失不仅反映了极端损失发生的边界，更捕捉了尾部风险的平均严重程度，因此能够提供比单一分位数更为全面的尾部风险刻画，尤其适用于评估极端市场情景下的潜在损失。

3. 蒙特卡洛模拟方法

为捕捉传统风险模型难以度量的非线性风险与极端事件，本研究采用蒙特卡洛模拟方法对尾部风险进行前瞻性估计。该方法基于几何布朗运动假设构建资产价格路径模型，首先从历史数据中估计漂移率 μ 与波动率 σ ，随后通过随机模拟生成10000条未来30个交易日的价格路径，并计算每条路径的持有期收益率分布。

最终取所有模拟收益率分布的5%分位数作为蒙特卡洛风险价值。该方法不仅能够反映资产价格运动的连续随机特征，还可通过大量重复模拟有效捕捉市场崩溃等极端情景下的潜在损失，为风险管理提供动态、前瞻的量化依据。

三、策略构建与实施

（一）策略概述

风险价值是衡量投资组合潜在损失的重要工具。研究表明，高风险价值股票的未來收益往往低于低风险价值股票，表明其当前价格可能被高估。因此，在策略构建中应优先配置低风险价值股票，以提升组合的风险调整后收益。

为确定合适的置信水平，本研究对比了99%与95%置信水平下的蒙特卡洛风险价值。结果显示，99%风险价值普遍高于95%，对极端风险的反应更为敏感。尽管99%置信水平能更严格地控制风险，但也可能导致资本占用上升，影响资金使用效率。综合考虑风险捕捉能力与策略执行的灵活性，本研究最终选取95%置信水平进行后续分析，以在风险控制与投资效率之间取得平衡。

（二）传统风险价值与蒙特卡洛风险价值

本研究分别采用传统风险价值计算方法与蒙特卡洛模拟技术对标普100成分股进行风险度量，在95%置信水平下，衡量投资组合在特定持有期内可能遭受的最大潜在损失。通过这一分析框架，我们得以从历史回溯与未来极端事件模拟的双重视角评估个股的损失上限。对于高风险价值股票，应降低仓位或实施对冲以控制损失、缓释风险；而对于低风险价值股票，则可适当增加仓位以提升收益潜力。

表1 风险价值最高的五家公司

公司名称	传统风险价值	蒙特卡洛风险价值
特斯拉	-5.47%	-5.25%
帕兰提尔	-5.17%	-5.10%
超威半导体	-4.76%	-4.36%
英伟达	-4.68%	-4.73%
英特尔	-4.54%	-4.44%

表2 风险价值最低的五家公司

公司名称	传统风险价值	蒙特卡洛风险价值
可口可乐	-1.34%	-1.29%
伯克希尔	-1.43%	-1.50%
宝洁	-1.44%	-1.49%
百事可乐	-1.55%	-1.56%
强生	-1.64%	-1.69%

基于对标普100成分股风险价值及蒙特卡洛模拟风险价值的分析，特斯拉（-5.47%）、帕兰提尔（-5.17%）和超威半导体（-4.76%）被识别为风险最高的股票，其传统风险价值与蒙特卡洛模拟结果均表明科技与半导体行业面临显著的波动性风险；必需消费品行业如可口可乐（-1.34%）、宝洁（-1.44%）及医疗保健行业的强生（-1.64%）则风险较低，适合保守型配置。值得注意的是，蒙特卡洛方法在艾伯维、美国众合银行和大都会保险等股票上与传统风险价值的差异范围在-0.49%至0.49%之间，反映出该方法对极端市场情境下的非线性风险具有不同的捕捉能力和更高的敏感性。

（三）预期损失

预期损失用于衡量极端市场条件下的平均损失水平。相较于风险价值，预期损失提供了更全面的尾部风险度量，因为它不仅关注最坏情况分位数，还计算了超过该分位数的平均损失，从而对极端风险进行更为稳健的评估。基于2023年以来的日度收益率数据，标普100成分股的风险特征呈现显著分化。

表3 预期损失最高的五家公司

公司名称	风险价值	预期损失
特斯拉	-5.55%	-7.83%
帕兰提尔	-5.17%	-7.93%
超威半导体	-4.84%	-6.95%
英伟达	-4.69%	-6.82%
英特尔	-4.66%	-7.30%

如表3，特斯拉位列风险榜首，表明该股票在极端市场中存在显著的损失放大效应。帕兰提尔科技、超威半导体及英伟达同样属于高风险组别，反映出尾部风

险在科技成长股中较为集中。相反，可口可乐的风险表现最为稳健，而包括伯克希尔和宝洁在内的防御型消费品股票，其预期损失绝对值均低于-2.5%，凸显出该类资产具备明显的避险属性。

（四）最小风险组合与最优组合构建

在剔除风险价值最高的十只股票后，本研究根据剩余90只股票在两年内的累计收益率进行排序，筛选出表现最佳的五只股票，分别为元宇宙、通用电气、奈飞、亚马逊和赛富时。通过计算得到上述股票的协方差矩阵与相关系数矩阵，观察可知，通用电气与其他股票之间的协方差普遍较低，表明其价格走势与其他股票的联动性较弱；元宇宙与亚马逊之间的相关系数为0.58，说明二者存在较强的正相关性，可能受到相似市场因素的影响，投资者在看好市场时可考虑同时配置这两只股票。通用电气与其他股票的相关性普遍较低，其中与赛富时的相关系数仅为0.27，表明二者价格走势关联度较弱，这为组合提供了对冲机会。

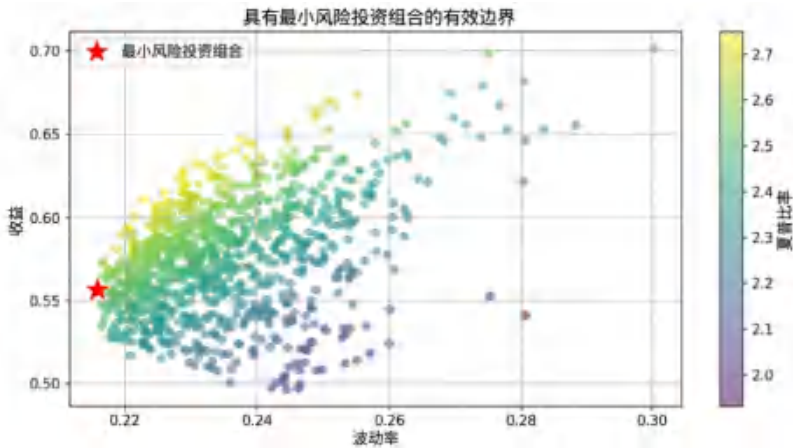


图1 有效前沿中的风险最低组合

有效前沿代表在给定风险水平下能够提供最高预期收益的投资组合集合。通过生成1000个不同权重配置的投资组合并构建有效前沿，我们确定了最小风险组合。如图1，该组合位于有效前沿的最左端，通过最小化方差模型求解得到，其资产权重分布呈现高度分散化特征，尤其偏重与市场因子相关性低、自身波动稳定的防御型行业股票。此外，通过计算最大夏普比率，我们构建了最优组合。如图2，该组合位于有效前沿与资本配置线的切点，体现了单位风险补偿收益的最优平衡。该组合通过最大化夏普比率模型求解，其权重配置在低风险资产与高增长资

产之间取得平衡，既包含波动性较低的消费防御类股票以提供稳定收益基础，也适度配置部分成长性较强的科技类股票以提升收益弹性。对于追求风险调整后收益最大化的投资者，如共同基金、高净值客户等，该组合在承担相同风险的情况下能够提供更具竞争力的预期回报，是实现长期资产增值的有效工具。

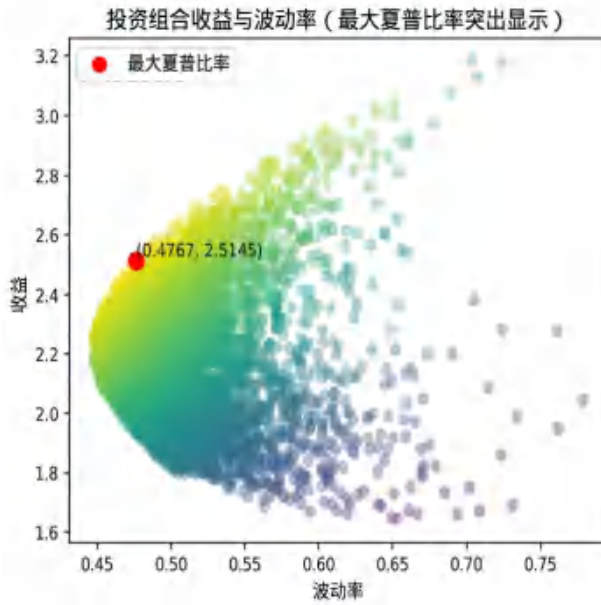


图2 有效前沿中的最优组合

四、策略评估

(一) 样本内测试

在样本内测试中，从剔除风险价值最高的十只股票的剩余股票池中筛选出表现最佳的五只股票，构建了一个新的投资组合。作为对照，同时构建了一个未实施任何尾部风险控制、仅从全部100只股票中选取表现最佳的五只股票构成的组合。此外，研究还将标普100指数作为市场基准纳入比较。通过对比上述三个投资组合在2023年1月1日至2024年12月31日期间的累计收益率，评估不同风险控制技术的有效性。

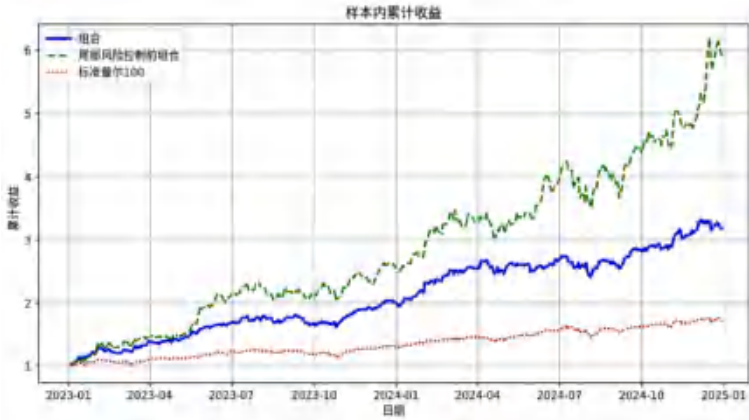


图3 样本内累计收益率

如图3，实施尾部风险控制的投资组合累计收益率优于标普100指数。这表明，通过剔除高风险价值股票进行的尾部风险控制方法，有助于构建长期表现更可靠、更成功的投资组合。理论上，在未发生极端市场事件的情况下，未实施尾部风险控制的组合可能表现更优。然而，计算结果显示，实施尾部风险管理的投资组合稳定性明显更高；换言之，增强尾部风险控制能够显著提升投资组合的整体稳定性能。

（二）样本外测试

为进一步检验策略有效性，将分析期间扩展至2025年1月1日至2025年3月31日。在此期间，计算各投资组合的三项相同的关键财务指标：平均收益率、标准差和夏普比率，并比较三者的累计收益率。本次比较的三个投资组合分别为：实施尾部风险控制的组合、未实施尾部风险控制的组合，以及作为基准的标普100指数。

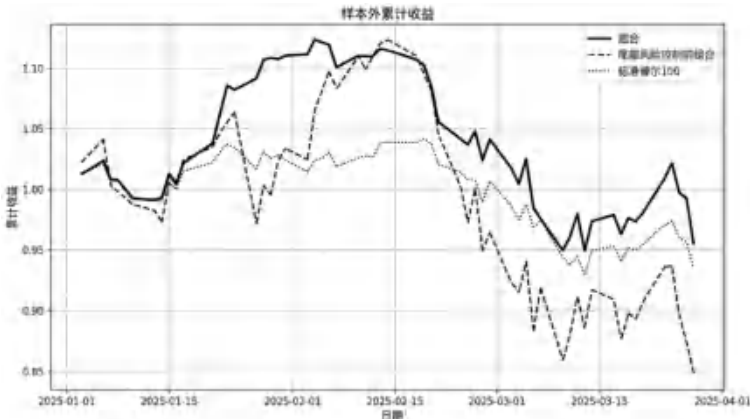


图4 样本外累计收益率

如图4, 实施尾部风险控制的投资组合在初期表现良好, 累计收益率超越其他两个组合, 但随后出现显著回调, 其整体表现仍展现出一定的稳定性。而未实施尾部风险控制的投资组合在初期表现平稳, 虽略低于尾部风险控制组合, 但在后期波动明显加剧。尽管尾部风险控制组合在早期阶段表现突出, 但随着市场不确定性上升, 其同样面临较大波动。相比之下, 未实施尾部风险控制的组合在此期间呈现大幅波动, 未能展现出稳定的上升趋势。由此可得, 2025年整体市场波动显著。然而, 尾部风险控制组合在收益和稳定性方面均优于未控制组合, 其绩效表现上更为平稳。这表明, 通过控制极端风险, 投资组合能够更好地应对市场不确定性和大幅波动, 降低潜在损失风险。

五、研究结论

本文系统研究了基于风险价值的交易策略在投资组合风险管理中的应用。分析结果表明, 低风险价值组合在长期表现上显著优于高风险价值组合, 尤其是在市场下行阶段, 该策略同时能提供更稳定的收益和更优的风险调整后绩效。通过聚焦于最小化极端损失风险, 风险价值策略有助于投资者实现更优的分散化配置, 并在波动市场中保持更稳健的收益。然而, 研究也发现, 在面对剧烈波动的市场时, 风险价值往往难以充分反映极端损失风险。为解决这一问题, 建议将风险价值与其他风险度量指标(如条件风险价值或预期损失)结合使用, 或在策略中综合运用多种风险管理方法, 从而帮助投资者在市场危机期间获得更全面、可靠的风险评估。

参考文献:

[1] 刘欣鑫. 股票投资组合的风险价值度VaR度量与实证分析——基于GARCH模型[J]. 支点, 2024, (S1): 64-66.

[2] Giot, P., & Laurent, S. (2003). Market risk in commodity markets: A VaR approach. *Energy Economics*, 25 (5), 435-457.

[3] 任广峰. 基于蒙特卡洛模拟法和VaR-GARCH模型的商业地产REITs价值评估研究[D]. 重庆理工大学, 2024.

[4] Bollerslev, T. (1986). Generalized autoregressive conditional

heteroskedasticity. *Journal of Econometrics*, 31 (3), 307-327.

[5] Hull, J. C. (2018). *Risk Management and Financial Institutions* (4th ed.). Wiley.

[6] 郭仁丽.结合ICA和GARCH模型的股票风险价值研究[D].西安理工大学,2023.

[7] Atilgan, Y., Bali, T. G., Demirtas, K. O., & Gunaydin, A. D. (2019). Global downside risk and equity returns. *Journal of International Money and Finance*, 98, 102065.

[8] Giglio, S., Maggiori, M., & Stroebel, J. (2021). Risky business: Leverage and systematic risk. *Journal of Financial Economics*, 140 (3), 708-734.

新文科专题



面向数智时代的新文科广告设计课程教学改革与实践^①

董莹（宁波财经学院）

摘要：数字化和人工智能技术的冲击，驱动广告行业迈向全新生态。广告设计课程教学改革不仅是对新文科建设要求的响应，也是对新技术和新时代的必要回应。教学改革需要秉持新文科建设理念，从教学方向、教学模式、教学内容、评价方式等各个方面展开。

关键词：数智时代 新文科建设 广告设计教学

在数智技术浪潮的冲击下，广告行业生态发生了巨大的转变，技术彻底改变了内容生产的底层逻辑而不再只是辅助工具。在此背景下，新文科建设所强调的学科交叉和价值引领理念为广告设计教学改革提供了顶层设计指引。广告设计教育必须从审美本位的旧范式中突围，转向技术赋能、人文引领的多模态传播新高地。

一、数智时代新文科广告学专业建设与教学转型

1.新文科下的广告学专业建设

“2018年5月24日,教育部高教司司长吴岩在‘2018年教育部产学研合作协同育人项目对接会’上提出全面推进‘新工科、新医科、新农科、新文科’等建设的倡议。”^[1]其中,“新文科建设的重点在于新专业或新方向、新模式、新课程、新理论的探索与实践。”^[2]在人才培养体系设立和教学实践中的具体表现,就是要打破陈旧的教育理念,消除学科隔阂和专业壁垒,紧跟时代和产业需求,探索更合理的课堂教学方法,培养适应新时代需求的复合型人才。

相比较于理工科专业,人们对人文社科教育常见的负面印象是教育者囿于理论空谈,教学实践脱离实践。因此新文科建设中的文科教育,应重点培养具备问

^① 课题：宁波财经学院2023年新文科建设人才培养改革校级项目“新文科背景下广告人才设计能力培养教学改革与实践”（23xwkyb39）

题意识和解决实际问题能力的应用型人才。相比于传统人文学科,广告学专业与市场经济密切关联,其学科体系糅杂了传播学、市场营销、消费者行为研究等紧密关联实践的理论内容。日常教学常以案例教学和实践教学相结合的方式展开,使学生在行业 and 市场的拟态环境中培养专业技能。广告学专业重视前沿的这一特性天然地契合新文科建设理念,但同时也对院校和任课教师提出了更高的要求和挑战。

广告活动行为伴随着媒介变迁而变化,印刷媒介、声音媒介、视觉媒介下的广告传播有着不同的特征和侧重点,因此需要从业者具备相应的信息生产与组织能力。数智时代中,技术变革将信息生产与传播推向了更复杂多变的新境地。传统媒介环境下的既有经验,在面对新兴技术冲击时往往面临失效的困境。当线性的教育发展无法跟随技术迭代时,就会出现人才供需之间的结构性错位。面对瞬息万变的新市场环境,高校人才培养方案与教学体系必须紧跟媒介技术迭代的步伐,对新现象与新需求做出敏捷的反应与动态调整。

2. 数智时代下的广告设计课程教学转型

广告设计类课程是广告学专业教育中非常重要的一部分。视觉广告呈现的是广告策划活动的结果,因此广告设计教育的目的并不仅是培养学生完成美术类工作的能力,而是能够进行带着明确商业目的视觉输出。因此教师必须思考如何在教学中引入市场营销视角,将商业逻辑与设计美学深度融合,着力培养学生确立“为谁设计”的受众意识,避免走入过分强调美学表达,却忽视信息传播与市场需求的误区。

传统广告设计教学常围绕传统软件操作与静态广告图像创作展开,其评价往往侧重视觉美学与创意构思。然而,当前主流互联网视频类广告因其高频次传播和强视觉冲击,已构建起截然不同的传播生态。在此背景下,广告传播中对创意表达的膜拜逐渐让位于对传播有效性的追求。因此,教学改革必须打破路径依赖,厘清不同媒介的视觉表达差异,并通过增加技术性内容来增强学生驾驭动态图像传播方面的能力。

市场需要更低成本的视觉生产,而生成式人工智能正在成为重塑广告产业生态与人才培养范式的重要力量。传统设计 workflow 被重构,审美筛选与模型训练等能力已成为广告从业者的核心竞争力之一。如果高校课程中缺乏培养学生驾驭

人机协作实战能力的内容，会导致学生在毕业后面临无法适配企业技能需求的问题。但是，AIGC引发的审美同质化、算法偏见及版权伦理模糊，也极易使学生陷入工具理性陷阱，甚至丧失文化主体性与职业底线。因此在新文科背景下，需要将思政价值引领与市场效能驱动两方面同时融入广告设计教学改革。

二、数智时代新文科广告设计课程教学改革理念

1.数智媒介视觉传播的教学新方向

新文科建设的核心在于打破学科壁垒，通过交叉融合的形式拓展专业边界。广告设计课程教学改革应该顺应时代需求，将数字化传播与智能媒介应用作为教学新方向，将人才培养目标确立为培养能充分利用数字技术和智能工具，并具备商业思维和人文素质的传播策略师。

数智时代的广告设计课程改革有以下几点：第一，教学内容重视媒介转型，突破“平面”广告形态桎梏，增加动态视觉设计类课程比重，适应跨模态视觉传播生态；第二，实践项目中的视觉生产模式从单点创意向规模化内容生产转型，培养学生熟练使用AIGC生成式 workflow，将核心视觉元素裂变为不同圈层、不同场景、不同尺寸的视觉物料的能力；第三，成果评价中应强调视觉元素与传播效能之间的关联，培养学生基于用户注意力机制进行视觉编码的能力，实现审美与效能的精准耦合。

2.产教融合教学的教学新模式

产教融合教学是突破传统课堂限制，打通高校与市场隔阂的有利手段。理想状态下的产教融合是在物理空间上打破教室界限，引入企业真实项目真题真做，让学生在校期间即经历从客户对接、策略推导到视觉落地的全流程。但高校在进行产教融合时，常遇到企业热情不可控、企业导师投入度低的问题，或是面临企业实战项目单一，无法支撑本科教学的困境，又或是出现学生能力不足，无法匹配企业实战需求的情况。因此，新模式的探索重点在于如何构建产教融合的实战生态，将市场和企业的真实需求融入实践任务中，而非强制学生走出校门。在实践任务的质量把控环节，引入企业视角，强调契合市场标准与商业逻辑连贯，可以降低企业教学负担，也能够保证教学的实战性，实现产教双方的优势互补。

3.思政引领与技术赋能相结合的教学新内容

“课程思政是近年来高等教育领域落实立德树人根本任务的关键举措”^[3]，“是一项在课程建设、教育教学中强化中国特色社会主义价值、话语和文化的系统工程。”^[4]课程思政建设是在课程体系和课程内容中融入价值观塑造、家国观念、学习习惯培养等内容，让学生在收获专业技能知识的同时，提升政治认同、人文关怀、专业伦理等方面的认知，并在自我发展、自我驱动方面得到充分发展。课程思政建设与新文科建设培养复合型人才的目标不谋而合。

数智技术的蓬勃发展，驱动广告行业迈向全新生态，但与此同时，也出现了过度推崇经济效益与技术理性的倾向，进而造成人文关怀的缺失。因此广告设计课程改革，在鼓励学生充分利用数智工具延展广告设计创作边界的同时，必须兼顾技术与价值两个维度上的教学内容，以广告伦理与法规为准绳，以技术赋能乡村振兴、文化遗产开发、公益传播等，将思政内涵和实践意义结合起来，实现广告设计课程从单一的技能课向综合素养课的转型。

4. 确立过程导向的成果评价新理念

数智技术和社交媒体的发展，使学生能迅速获取海量设计资讯和创意灵感，只要输入关键词，就能获得无数可供借鉴使用的方案与素材。在此背景下，教师仅依靠个人经验来判断学生作品是否具备原创性，显然面临较大困难。而使用AIGC的便利性进一步加剧了教师的评分难度，因此需要摒弃单一的结果导向评价机制，转而构建一套全过程证据链的评估体系。

鉴于线上设计平台的普及化和AIGC生成图像结果的随机性，教学评价需要将重心前移，第一步要求学生提交广告策略推导证明创意来源，同时使用提案抗辩等方式现场阐述设计策略，证明学生对命题的思考、理解和自主创意能力；第二步提交提示词编写、模型参数调试证明人机互动过程；第三步提交终稿源文件作为人工修正证据，体现主观审美把控力。这种过程导向的评价体系，能将黑箱式的创作过程透明化，引导学生通过思考与审美来解决问题，防止学生滥用AIGC一键生成。

三、数智时代新文科广告设计课程教学改革实践

1. 课程教学内容改革

宁波财经学院广告学专业中的设计类课程沿用传统广告设计教学体系，形

成了从平面构成、设计软件、设计基础，到广告设计、品牌设计的递进式教学脉络。新文科课程体系改革，应该打破线性递进逻辑，对知识体系和课程体系进行重组与再造。然而，在重构课程体系时若面临协同合作的现实困境，则不应仅寄希望于引入外部课程，而应聚焦于现有课程内部知识图谱的扩容与优化。

在课程教学中笔者进行了以下改革实践：第一，将传统广告生产方式与AIGC工作流同时纳入每一门设计课程中，强调不同任务情境下主观创意和数字生成的协同作用，培养学生人机协作的工作习惯。在实践中，无论是进行简单的图像素材处理还是完成复杂的品牌全案，学生都能够找到灵活高效的解决路径。这种方式可以使学生提前适应降本增效的市场环境，提升学生处理多样化任务的能力。当数智技术承担了重复性劳动、弥合硬件和技术鸿沟之后，学生能够更聚焦于提高创意决策与策略构建。

第二，通过策略前置教学法，将扎根本土市场、倾听消费者作为学生启动任务的前提条件。通过强制性的调研策略撰写，倒逼学生在设计实践中复习并应用市场营销知识，实现设计与营销的内在融合。学生需通过实地调研与专业数据库获取可靠的市场信息，同时可借助AI工具、编程技术及大语言模型对网络数据与信息档案进行收集与分析，这些数据既是市场发展的风向标，也是设计实践的重要依据。在产教融合课程阶段，邀请本地企业负责人作为导师，参与教学任务布置、企业案例讲解和学生成果评价，在项目落地过程中培养学生的流程意识和职业素养。同时引入大广赛等学科竞赛，利用大品牌命题训练学生的设计创意思维，提升竞争意识和自我客观评价能力。通过对区域性广告与全国性品牌广告的交叉对比，学生能够进一步辨析品牌差异化导向下的视觉形象管理策略，明晰广告设计与媒介投放之间的内在关联。

第三，在实践任务中明确广告设计作品的应用场景和传播渠道，将广告设计的视觉风格呈现与媒介传播方式紧密绑定。学生需要辨析不同媒介环境下的信息传播方式差异，根据图像规格、信息流速、观看距离等条件合理规划广告图像元素。例如，在广告设计这门课程的实践环节中，基于品牌全平台营销理念，设置了涵盖海报单页、户外交通、包装文创，以及公众号、小红书等多元媒介的设计任务。同时，在教学过程中引入媒介运营策略和互联网传播效果评价机制，通过热点案例分析引导学生理解视觉信息传播的深层原理，促使其从直觉型创作转向

用户视角下的有效性主导设计思维。

第四,融入美育教育,提升学生审美鉴赏力和美学感知能力。新文科教学改革中的打通学科壁垒不仅包括人文社科与科学技术之间的交叉融合,还应该将提升学生美学修养作为重要目标。在设计实践中,部分学生会将自己无法胜任任务的原因归咎为“我是文科生,缺乏美术基础”、“我不会画画所以做不好”等,但深究本质是学生因为审美缺失,无法正确看待和评价广告作品,导致出现设计思路混乱、目标不明确、效率低下、设计元素乱用等问题。区别于艺术设计类专业,广告专业中较少开设美学鉴赏类课程,因此可以在设计类课程中引入线上课程,补充优质网络教育资源。

2.课程思政融入教学项目

相较于传统理论讲授,依托项目任务导入课程思政内容,能取得更优的教学效果。这种教学方式将主动权交到学生手中,降低了学生在被动接受知识过程中的注意力损耗。学生在资料收集、元素分析和视觉元素创作等实践环节中,接受了潜移默化的思政教育。

在广告设计学习的基础阶段,学生还未建立明确清晰的商业思维,设置开放式文化导向的实践任务是唤起学生兴趣、承载思政内容的有效方式。诸如地域美食文化、传统技艺、文物建筑、习俗舞蹈、社会主义核心价值观引领等内容都可以纳入实践项目主题中。实践任务以挖掘和宣传中华文化为基础,学习专业技能为目标,引导学生主动探索文化根脉与传播痛点,提升学生的家国情怀与责任感,实现价值引领的润物细无声。在广告设计学习的成熟阶段,鼓励学生关注本土经济发展,首选文旅开发、助农产业、老字号品牌形象等命题,并将选题意义、视觉表现、消费者洞察三个方面同时作为衡量实践成果价值的重要指标。

3.课堂教学管理与学生成果评价

数智工具的普及使用影响了课堂教学管理和学生成果评价方式。传统课堂以学生抬头率、课堂笔记情况等衡量学生上课投入度和教师课堂教学效果。然而,手机、平板等便携智能设备的广泛普及,以及社交媒体的深度应用,深刻改变了学生的信息获取方式和人际交往模式。在日常教学中,很多教师都为学生过度沉溺于数字空间而感到苦恼,因此采用上交手机、扣平时分等方式强制学生听取上课内容,但这样的措施也常遭到学生的反对和抗议,不利于构建良好和谐的师生

关系。因此,教师与其将智能设备视作教学的天敌,不如加以合理运用,在课堂互动设计中充分贴合当代学生的行为习惯,将其有机融入整体教学情境。例如,合理利用云班课中的头脑风暴功能、雨课堂的教师端弹幕功能等,能够使玩家将智能设备从娱乐终端转变为参与课堂讨论、表达自己想法的工具。教师也可以将小红书、B站等作为案例教学平台和短视频辅助教学工具,提升课堂教学效率。

业界虽然已广泛使用AI工具进行广告图像生产,但社会公众对AIGC广告仍普遍持有负面评价,常见问题包括图像流于风格媚俗油腻、人物造型与动态怪异失真、创作模式化严重且缺乏情感温度等。因此根据过程导向的成果评价理念,在评价学生作品的选题意义与消费者洞察时,可将调研数据、策略逻辑、提案答辩作为主要判分依据;在评价作品视觉呈现效果时,则以审美判断力、原创设计能力、提示词逻辑作为核心评分标准;另外,要求学生在使用AI工具时,对算法偏见等问题持审慎态度,并明确知识产权保护原则,禁止学生使用他人版权图像垫图。

四、结语

在数智技术带来新质生产力的同时,也使泛创意行业中弥漫起对新技术的恐惧和不安,科技工具是否会取代真人、人类设计师是否还有价值等成为从业者们常讨论的话题。但技术越是飞速发展,教育则越要回归人的本质。回看技术史我们会发现,新技术会取代上一代技术下繁琐、重复、非创造性劳动,却无法产生人类的情感温度。因此,我们即要拥抱新技术,也要深耕人文。教学改革的目的,不仅在于教会学生应对技术挑战的生存之道,更在于坚守文化主体性、践行技术向善的价值导向,最终将学生培养成为有策略、懂技术、有情怀的新时代广告人才。

参考文献

- [1]王铭玉. 新文科——一场文科教育的革命[J]. 上海交通大学学报(哲学社会科学版), 2020(01): 19-22+30.
- [2]樊丽明. “新文科”: 时代需求与建设重点[J]. 中国大学教学, 2020(05): 4-8.
- [3][4]杨国栋,马晓雪. 新文科视域下课程思政与知识传授融合的基本逻辑与实现路径[J]. 高校教育管理, 2022(05): 96-105.

基于财商教育和知识图谱的《电子商务概论》教学改革与实践研究^①

丁嘉（宁波财经学院）

摘要：财商教育是大学教育的重要组成部分，不仅是生活技能的培养，更是提升学生综合素养、认识社会经济运行规律的重要途径。《电子商务概论》等相关课程是学校实施财商教育的重要依托课程。作者以建构主义思想为理论基础，将《电子商务概论》知识图谱应用于建构主义教学设计中并设计了具体应用场景和方法。实践表明，知识图谱可以加强课程知识体系之间的联系，对于提升学生预习、复习效果，提升学生学习主动性，实现个性化学习有积极作用。

关键字：财商教育；建构主义；知识图谱；个性化学习

1 引言

现代社会，经济活动与金钱无处不在，人们对待金钱的态度以及获取、管理金钱的能力，对个人生活的富足与幸福影响日益显著。

财商，原意是“金融智商”，英文缩写为FQ（Financial Quotient），指一个人认识、创造和管理财富的能力，包括观念、知识、行为三个方面。中文语境下的财商一词源于罗伯特·清崎（Robert Toru Kiyosaki，清崎彻）的著作《富爸爸穷爸爸》。从教育实施上看，财商包含财务知识、投资战略、市场供给与需求、法律法规等四个方面。

在大学时期，财商教育具有重要价值。它不仅是生活技能的培养，更是提升学生综合素养、认识社会经济运行规律的重要途径。其价值可归纳为三个方面：

①塑造正确的价值观与消费观。大学是一个人价值观形成的关键时期，财商教育有助于引导学生理解财富的本质，客观分析个人需求，避免陷入拜金主义、消费主义等思维陷阱。帮助学生树立科学的消费观，减少冲动消费，保持健康的

^① 基金项目：宁波财经学院校级重点教育教学改革项目：《电子商务概论》课程知识图谱设计与教学改革研究（23xwkzd02）资助。

个人财务状况。

②提升风险防范意识。近年来大学生遭遇电信诈骗的案例时有发生，严重威胁学生的身心健康和财产安全。财商教育有助于学生识别金融风险，提高防范意识，从根本上降低这类事件的发生率。

③增强社会适应能力和就业竞争力。市场经济要求参与者具有良好的财商思维。财商教育能够帮助学生剖析商业模式，分析其隐藏的价值流动规律，掌握基本财务知识，逐步具备对理财、投资的客观理解和基本能力。在就业压力逐步加大的当前，这些知识和能力能够提高他们的社会适应力，为未来个人求职、职业发展、薪酬谈判、创新创业等奠定扎实的基础。

《电子商务概论》及衍生出的《平台经济与电子商务》等相关课程是经济、管理、人文、艺术、工程等专业实施财商教育的必修课程或跨专业选修课程。其主要内容包含电子商务发展现状、技术基础、商业模式、销售方式与策略、支付与安全、物流、跨境电商等多个方面。在以往教学过程中，很多师生普遍反映课程知识点多且分散、专业行业跨度大、知识碎片化严重[1]。由此导致学习者认知负荷较重，难以建立清晰的系统概念，影响深度学习等实际问题。现有的网络教学资源往往千人一面，缺乏差异化和个性化，对学习者的吸引力有限。因此作者尝试采用知识图谱这一数据可视化手段来解决这些问题。

2 理论基础

（1）知识图谱

知识图谱（Knowledge Graph）又称“知识领域可视化”。它是一种显示知识发展进程和结构关系的一系列图形，通过可视化技术描述各知识载体，采用建模、抽取、融合、绘制最终显示知识及它们之间相互联系。从本质上看，知识图谱是一种网络关系型数据集，它将各种知识点表达为“实体”（节点），知识点之间的关系表达为“关系”（边），最终形成一张巨大的知识地图。它具有如下特点：

①结构化与可视化。知识图谱的制作需要将大量半结构化和非结构化数据转化为机器能够识别处理的、有一定逻辑关系的结构化数据，并用图形化方式表达出来，帮助学习者快速建立课程知识的系统框架，洞悉不同知识实体之间的内在联系。

②关联推理。知识图谱基于已有的知识实体和关系,能够进行一定程度的逻辑推理和挖掘。发现隐藏的关联知识和新的联系,帮助学习者推理出个性化的学习路径。

③含义丰富。知识图谱不仅能存储信息,更能表达知识的含义和其前序后序的连接关系。这样的层次结构能够帮助机器理解知识,而非简单匹配知识实体的字面含义。

知识图谱对于解决学习者的“知识迷航”与“认知过载”,实现精准推荐、个性化学习和智慧教育,辅助师生实施学习成效分析等方面有很高的应用价值。

(2) 建构主义

建构主义是一种关于知识和学习的理论,该理论强调学习不是被动地接收知识,而是学习者基于个人历史经验,借助一定的学习资料,主动建构出对知识的理解过程。在教学中,知识图谱对于建构主义思想的实现体现为四个方面:

①知识图谱是建构主义的外部支撑,能够支持学习者实现自我知识建构。知识图谱的优势在于将课程的内在逻辑和结构可视化。在面对复杂庞大的知识体系时,学习者非常需要一种清晰的知识框架来帮助自己建构出个性化的知识体系。

②知识图谱能够支持个性化学习路径,尊重学习者的个人选择。建构主义认为,学习者的学习基础和先前的认知不同,对于新知识的建构路径和过程也是不同的。知识图谱并不强调所有学习者必须按照统一路径进行学习,学习者有一定的自主选择权。智能化的知识图谱可根据学习者的学习倾向给他们推荐最适合的学习途径。

③知识图谱支持对知识的深度挖掘,与建构主义对于知识产生过程的理解一致。知识图谱能够反映知识实体之间的隐藏联系,可以进行反复挖掘。在这个过程中,学习者可以建立对知识实体的多层次、个性化学理解,与传统教育中的“温故而知新”思想不谋而合。

④知识图谱可体现建构主义主张的教学从“以教师为中心”到“以学生为中心”的转变。

综上所述,建构主义为大学教育提供了理论思想,而知识图谱是实现建构主义理论的重要技术支持。

3 知识图谱设计和制作

(1) 知识图谱设计步骤

知识图谱的设计步骤包括三个阶段。

第一阶段是数据获取，即从多个不同来源搜集数据，构建出课程知识图谱的数据层。这些数据一般包括结构化数据、半结构化数据和非结构化数据三种。结构化数据一般是带有确定格式和结构的数据，比如课程教科书目录、数据表格等。半结构化数据指具有一定但不严格的结构，比如互联网教学资源、课程PPT、教学案例等等。非结构化数据指没有固定格式，难以被机器直接读取和解析的数据，比如纸质文本、图片、视频等等^[2]。

第二阶段是模型建构，包括知识本体建构、实体抽取和数据融合三部分。所谓本体建构，是根据《电子商务概论》课程教学知识体系，为知识图谱确定一个标准化的模型。在这一过程中，需要对知识实体进行归纳和总结，对实体属性和相互关系进行定义和约束，确保数据的完整性和一致性。本次知识图谱的关系设计如表1所示^[3]。

表1 关系类别设计

关系类型	示例	对应关系三元组
包含	新零售框架从可以前台（表现层）、中台（支撑层）、后台（基础层）三个维度来阐述。	新零售框架，包含，前台（表现层）
并列	新零售框架从可以前台（表现层）、中台（支撑层）、后台（基础层）三个维度来阐述。	前台（表现层）并列 中台（支撑层）
依赖	一个电子支付系统能否在互联网上被广泛使用，不仅取决于其是否有能力提供全天候服务，还取决于其能否安全、方便、高效地完成支付。	电子支付系统 依赖 电子商务安全技术
应用	供应链金融是互联网金融的一部分，属于互联网金融的垂直细分行业	基于 ERP 系统的供应链金融应用 互联网金融

实体抽取是指在数据增强基础上，利用关联算法挖掘数据集中的频繁项集，进而推导出具有关联规则关系的二元组（即关系对）。

第三阶段是完善优化，即使用实体消歧和共指消解方法对知识实体进行融合加工，避免出现同名实体歧义和多项不同指称映射到同一实体的问题。

(2) 知识图谱的工程实现

本次设计采用Python语言和《pandas》、《networkx》第三方库来实现。

①先制作知识图谱所需要的数据源文件。数据集文件的格式如表2所示。

表2 知识图谱数据集文件示例

实体 A	关系	实体 B	实体 A 类型	实体 B 类型
网络营销策略	包含	产品策略	L2	L3

数据源文件包含5个字段。实体A和实体B代表知识实体，这部分内容可以从教科书或者课件目录中获取。而关系、类型则需要教师利用其专业知识进行精确定义，其中类型L2、L3代表知识实体的层级，数字越小层级越高。

在实际制作时把数据集文件分成两部分，即章节数据集文件和课程总数据集文件。章节数据集是对一个章节知识点的概括，实体数和关系数（边数）比较少。课程总数据集是章节数据集的汇总和提高，除了包含章节数据集文件的全部内容外，对于有交叉融合或者继承关系的知识点，也需要单独建立记录条目予以明确。

②编写代码、调试生成

本次使用的调试平台是Anaconda下的Spyder集成环境（IDE）。作者根据Python基本语法和知识图谱生成算法编写程序代码。代码脚本包含第三方库导入和程序初始化、中文设置、读取数据、构建图、添加节点和边、生成网页等基本步骤。其中构图字段代码如图1所示。

```

G = nx.DiGraph()
for _, row in df.iterrows():
    source = row['实体A']
    target = row['实体B']
    relation = row['关系']

    # 添加节点和边的层级
    source_level = row['实体A类型']
    target_level = row['实体B类型']

    # 添加节点和边
    G.add_node(source, level=source_level, type=source_level)
    G.add_node(target, level=target_level, type=target_level)
    G.add_edge(source, target, label=relation)

print(f"节点数: {G.number_of_nodes()}, 边数: {G.number_of_edges()}")

```

图1 构建图的代码脚本

③图谱调整和优化

知识图谱生成后可能会有各种预期以外的问题，需要对所有知识实体及相关关系进行进一步检查与梳理，同时根据可视化效果从视觉表达方面进行优化和调整。

本次设计生成的章节知识图谱如图2所示，该图谱为HTML格式，可以用

Google等通用浏览器打开,是具有交互性的网页。不仅可从图中看出网络零售这一章节相关知识点及其关系,且用户在实际使用时可点击或拖拽这些知识点,相关前序、后续知识点都会点亮加粗,并显示选中的实体类型,非常直观。

课程总知识图谱制作时,由于实体关系极为复杂,添加了实体色彩并调整实体尺寸。其中红色代表L1级实体、橙色代表L2级实体,依此类推。制作完成后的课程总知识图谱(局部)如图3所示,一共包含知识实体665个。



图2 网络零售章节知识图谱



图3 《电子商务概论》课程总知识图谱(局部)

4 知识图谱的教学应用场景设计和实施效果

知识图谱在实际教学的应用形式可以分成知识串联和资源整合两种。

(1) 知识串联

知识串联是指利用知识图谱连接知识实体的功能,通过展示知识图谱各知识实体之间的关联,加强学生对课程知识体系的理解。

具体实施时可以分成两种场景,一是项目应用场景,二是预习复习场景。

①项目应用场景是一种问题驱动式的教学方式,通常用于全课程知识体系的综合应用训练。它要求教师设计一个模拟场景(比如模拟某款产品的网络销售),要求学生分组完成一份网络销售策划书纲要,并基于该纲要设计与生成对应的知识图谱。

学生拿到任务后,在教师引导下将项目分解为项目概述、市场分析、产品策略、销售渠道与支付手段、价格与促销策略、营销推广方案、客户服务与物流、风险控制、预算与进度安排等方面。针对各部分的内容结合教科书和其他相关资料进行归纳汇总,找出其中涉及的书本内知识点及需要补充的课外知识点。再根据找出的知识点绘制思维导图并制作知识图谱数据集文件,最后通过学生自行生成或者教师演示生成的方法,完成知识图谱的构建。

这种教学设计往往采用项目化教学方式呈现,能让学生把分散在课本不同位置的知识按照应用要求串联起来,根据项目需求构建出对课程知识点的整体认知。

②预习复习场景是指将知识图谱的使用融入学生预习、复习等环节中,学生可以以知识图谱为依托,引导自己开展个性化学习。此外,学生独立完成的个性化知识图谱也作为其预习、复习的学习成果呈现。学生在完成过程中需要熟悉教科书,并对书中的知识点进行归纳梳理,最后提交一份知识图谱数据集文件,通过教师演示或者学生自行生成的方法展现知识图谱。在此基础上,教师可以结合知识图谱实现一定的课堂互动。

(2) 资源整合

资源整合是一种多模态学习方式。通常以互动化网页为依托,在各知识实体(节点)嵌入表格、图片、视频或其他网络资源。学生在学习过程中可以自由点击,将知识点与其实际应用场景或说明结合起来,快速巩固所学知识并联系实际、融会贯通。

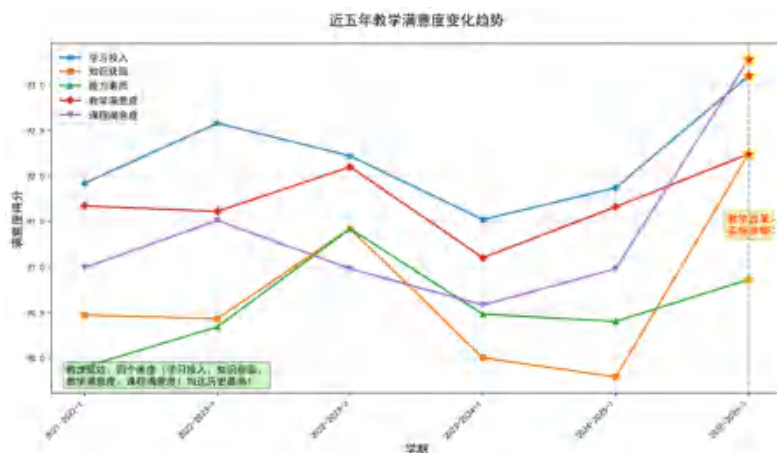


图4 近五年教学满意度变化趋势

与改革前相比,改革后学生学习投入、知识获取、教学满意度、课程满意度四个维度均达到历史最高值,能力素质维度达到历史次高值。尤其是课程满意度一项,从原来的90.6提升到93.1,提升幅度为2.8%。基于知识图谱的知识获取维度从改革前的90提升到92.3,提升幅度2.65%。在作业和课堂表现方面,根据课程自动化作业批阅系统批阅结果,学生作业成绩的平均提升幅度达到12.7%。同时该课程的教学设计在校教学创新设计竞赛中获一等奖和二等奖各1项。

5 总结

通过前期理论研究与实践,课程组认为在《电子商务概论》《平台经济与电子商务》等知识面宽广的学科交叉型通识课和跨专业选修课中,知识图谱与建构主义教学理论能够做到有机融合。知识图谱可以加强课程知识体系之间的联系,对于提升学生预习、复习效果,提升学生学习主动性,实现个性化学习有积极作用。

参考文献

[1]于弘.生成式人工智能协同知识图谱的财商教育三位一体智慧教学模式[J].湖北第二师范学院学报,2025,42(12):78-80.

[2]杜荣良,曹翔,赵建伟.基于多源异构数据源融合的电子商务学科知识图谱构建研究[J].广东水利电力职业技术学院学报,2025,23(04):68-72.

[3]王佐旭.知识图谱和大语言模型辅助新工科课程教学资源建设方法[J].高等工程教育研究,2025(01):40-46.

西紀二零二六年三月十日 印刷
西紀二零二六年三月十五日 發行

發行處 한국중앙문헌출판사
編輯 오로라 리뷰 편집위원회
세종시 고운동 가락마을 2104 동 1002 호
電話 零四四九零二零九零三
팩스 零四四九零二零九零三
편찬대표 위원장 소항
편찬대표 부위원장 유진
편집교정 황홍대
편집위원 반비

不許複製

圖書出版 한국중앙문헌출판사
세종시 고운동 가락마을 2104 동 1002 호
電話 零四四九零二零九零三
이메일 sejongpublish@daum.net