

Doi:10.3969/j.issn.1672-0105.2014.03.018

冲突与融合：从佛教的中国化到中国化的佛教

陈中权

(中共温州市委党校, 浙江 温州 325038)

摘要：佛教自东汉传入中国，经过漫长的依附、冲突、适应和融合后，到隋唐形成了中国化的佛教，并成为中国传统文化的一个主要组成部分。从佛教的中国化到中国化的佛教这一过程，既可看作是中国传统文化对异质文化的开放和包容，也可看作是佛教对中国传统文化的弥补和完善。佛教使中国传统文化信仰从模糊走向确立，理想世界由彼岸走向此在，社会化人格由外在压抑走向内在自由。

关键词：佛教；道教；儒家；中国化

中图分类号： B94

文献标识码： A

文章编号： 1672-0105 (2014) 03-0070-06

Conflict and Convergence: From Sinicization of Buddhism to Buddhism of Sinicization

CHEN Zhong-quan

(Chinese Communist Party School in Wenzhou, Wenzhou, 325038, China)

Abstract: Since introduced into China in the Eastern Han Dynasty, Buddhism has experienced a long process of attachment, conflict, adaptation, and convergence and formed the sinicization of Buddhism eventually in Sui and Tang dynasties and became a major part of Chinese traditional culture. The process, from sinicization of Buddhism to Buddhism of sinicization, can not only be considered as openness and embrace of Chinese traditional culture to different other culture, but also regarded as supplement and perfection of Buddhism to Chinese traditional culture. Buddhism promotes the faith of Chinese traditional culture from fuzziness to establishment, makes ideal world from the other shore here, and urges socialized personality from the external oppression to the inner freedom.

Key words: Buddhism; Taoism; Confucianism; sinicization

佛教是东汉时期从印度传入中国的，起先是依附于中国道术、玄学和儒学。东晋以后，佛教思想不断进入中土，影响越来越扩大，力量越来越强大，其原本的独立性也开始显现出来，与中国固有的传统文化冲突也处于白热化状态。进入隋唐后，封建政权开明，佛教又反过来深刻地影响着中国传统文化，并最终成为中国传统文化的一部分，形成了中国化的佛教——禅宗等。从佛教的中国化到中国化的佛教这一过程，可以被看作是中国传统文化对异质文化的开放和包容，也可以被看作是佛教对中国传统文化的弥补和完善。本文着重就从佛教的中国化到中国化的佛教这一历史演变过程及其特征进行探讨。

一、佛教的中国化：依附、冲突、适应

(一) 佛教对中国传统文化的依附

佛教传入中国之初时力量很微弱，对中国传统文化采取了迎合、依附等方式。汉代时佛教主要依附于道学，魏晋时则主要依附于玄学。早期外来的僧人为吸引徒众，采用中国流行的神仙方术手法进行附会宣传，阐述佛教义理的著作《牟子理惑论》就把佛教与中国传统的宗教迷信和文化观念加以牵强附会，把佛教视为“道术”的一种。当时中国佛教学者翻译印度佛经时往往借用道家术语。《高僧传·竺法雅传》中记载：“雅乃与康法朗等，以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义。”^①比如

收稿日期：2014-06-17

作者简介：陈中权（1964—），男，浙江瑞安人，副教授，主要研究方向：温州区域文化，中国传统文化。

通过“格义”，把“如性”解释为“本无”、“真如”，被定义为派生万物之本原，与原意“如实在那样”完全不一样，完全是按照中国古汉语的思维形式去解读外来佛经。又如晋代的佛教般若学也用魏晋玄学比附，把般若学的“空”视为玄学的“无”。以上都是佛教初入时在哲学概念上对道教的附会。另外，当时的佛教为了适应中国传统文化中的鬼神观念，还把佛比为道教中的神仙。印度佛教认为佛是人不是神，传入中国后，佛、菩萨、罗汉等都成了能飞升寰宇和隐住人间的神仙，以迎合中国人的文化心理需求。

(二) 佛教与中国传统文化的冲突

东晋以来，佛教流传日趋广泛，其自身本有的独立体系也显现出来，这样就与儒道发生了排斥和争斗。同时由于佛教寺院经济的壮大，僧侣涉足政治，形成了佛教与儒道、封建王权现实利益的直接冲突。

1. 沙门应否敬王者之争。佛教倡导众生平等，佛教出家沙门见到的任何在家人包括帝王在内都不跪拜，只是双手合十以示敬意，这与儒家倡导的“尊尊”“亲亲”的等级制度发生尖锐冲突，形成了佛教与封建皇权及儒家名教的不休争论。为此，名僧慧远特地作《沙门不敬王者论》为佛教辩护。

2. 神灭论之争。佛教认为人的形体死亡之后，精神继续存在，即“形尽神不灭”，在没有超脱以前，生死在六道中轮回，只有超脱生死才能进入“涅槃”境界。儒家认为人有生必有死是自然规律，不赞成转生说和灵魂不灭论。“神不灭论”遭到了儒家和无神论者的强烈反对，并酿成了分别以梁武帝和范缜为代表的“神不灭论”与“神灭论”的大论战。

3. 三教地位高下之争。儒道佛各自为扩大影响力、提高地位而经常发生论战，老子化胡的争论是中心点之一。在《老子化胡经》出现以前，就有“老子入夷狄为浮屠”的流传，说老子化胡成佛，以宣扬佛道同源或佛不说道。汉末三国时，佛教在中国已有一定影响，开始出现反对化胡说，甚至认为道不如佛。老子化胡之争没有事实依据，只是口水，表明佛道在争论中上演了泡沫剧。更有甚者，道教徒还借用帝王信仰道教，用政治权力打击佛教。历史上有名的“三武灭佛”运动虽有着深刻复杂的政治、经济等背景，但与佛道两教之争所产生

的尖锐矛盾明显相关。

(三) 佛教对中国传统文化的适应

任何事物都有两面性，佛教与中国传统文化冲突、斗争的过程，同时也是佛教对中国传统文化适应和融合的过程，也就是佛教的中国化过程。比如，佛教的“沙门不敬王者”与儒家礼制相悖离，对此，一些佛教领袖提出主张予以改变。如法果吹捧当时的统治者“明睿好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼”^②道安也意识到“不依国主，则法事难立”。^①印度佛教僧人削发出家不婚娶，与中国儒家孝道相矛盾。为此，佛教举行盂兰盆会，举办“俗讲”等，大力宣传孝道论。佛教还仿照儒家做法，建立法嗣制度和寺院财产继承法规，各宗派师徒关系就像父子关系，使传法系统得以严密地世袭。

儒佛道三教合一自汉魏时已有所流露。孙绰在《喻道论》中说：“周孔即佛，佛即周孔，盖外内名耳，周孔就极蔽，佛教明其本耳”。^{③27}其中就调和佛儒的思想。慧远提出“道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响，出处诚异，终期相同”。^{③84}颜之推在《颜氏家训·归心篇》中认为佛和儒“内外两教，本为一体，渐极为异，深浅不同”。^{③24}魏晋南北朝时期，虽然佛教与儒道之间斗争激烈，但都没有完全否认对方。隋唐时佛教走向繁荣，佛教哲学日益完备，三教合一更成了主流。从这个自排斥、争斗走向调和、融合的过程中，我们可以分析出其实佛教与中国传统儒道之间有着共性和相通之处：

1. 关于人学。从大的方面看，儒释道都是人学，但侧重点不一样。儒家讲究人的社会属性，注重人伦即人与人之间的社会关系。道家讲究人的自然属性，讲究身体保养，怡情养性，以及人与外在人事的关系即顺其自然。佛家讲究人的宗教属性，即人的神性，从修行到超越生命，解脱生命，而得永恒的极乐。“内圣外王”是修行的理想境界，它并不专指儒教。这“外王”应该是指儒和道，指怎样做人处世，成为圣贤；这“内圣”应该是指释道，指怎样修炼生命，超越自我，成为神仙。再如细分之，中国传统文化中的儒道始终把目光关注在大地上的上，关注现实社会中的人以及自然界的人，属于人文哲学，带着浓厚的人文气息，其哲学原理是肯定人性。而佛教作为宗教，是人的本质的异化，其哲学原理是否定人性。就像马克思说的

“宗教是那些没有获得自己或是再度丧失自己的人的自我意识和自我感觉。”^④佛教是以否定人性的形式关注人，也就是以肯定的形式论证人生解脱和因果理论。所以说儒释道三者都是人学。

2.关于价值追求。儒家注重现实，关注民生，关注社会，具有强烈的进取气质和社稷使命感。道家（道教）虽无视儒家那一套做人伦理，但也不反对，只是把关注点从外在社会转向自我的内在生命，注重养生，注重生命和为人等诸事都顺应自然规律（即天道），逍遥世外，消极自保。佛教则是反观自我生命和人生的痛苦，通过持戒抑制生命的欲望，以此超越世俗，解脱痛苦，最后进入涅槃，永得极乐。这一过程是完全内在的心神活动。儒释道的道德价值虽然有差异，但同属于一个人生命不同层面的不同需求。想建功立业寻求儒家为支撑，想超脱养生寻求道家为支撑，想离苦得乐寻求佛家为支撑。

3.关于人性平等。佛教说的“众生平等”内涵广泛，认为世间众生是一体，不分你我，连人与蚂蚁都是一体，人与矿山也是一体。这样就自然推论出人与蚂蚁是平等的，人与矿山也是平等的。更何况人与人之间呢？更是平等的！不管身世、身份、地位，你与我是一体，并且平等。儒家虽然讲究人的等级和社会礼制，但作为一个圣贤，其理想的道德标准应该视天下民众为同胞，救世济民，热爱同胞。这就是儒家所谓“民，吾胞也，物吾与也。”佛家和儒家都有性善性恶之论，但都主张人人可以成佛成圣。佛家的“一切众生皆有佛性”与儒教理学家“人人皆可为尧舜”的观点如出一辙。道家虽然明哲保身，关注自我，但其本来就藐视儒家关于人的等级和礼制，所以道家天性中就有视天下万物（当然包括人）为平等的观念，最典型的也就是庄子的齐物论。

4.关于伦理。佛教若关注个人解脱，其伦理就像道家；若关注众生解脱，其伦理就像儒家。大乘佛教具有浓厚的伦理观念，认为没有众生的解脱，就没有个人的真正解脱，所以提出“救苦救难”、“普渡众生”、“地狱不空，誓不成佛”等等。大乘佛教还将个人“戒定慧”修习扩充为具有救世内容的“六度”，即布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若，这与儒家伦理有非常相似之处。儒家的“五常”表达的思想几乎同佛家的“五戒”如出一辙。

儒家的“五常”是指仁、义、礼、智、信。佛家的“五戒”是指不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。通过分析比较一下，两者是非常吻合的：仁不杀生，义不偷盗，礼不邪淫，信不妄语，智不饮酒。“五常”提出了圣贤修为的崇高目标，“五戒”提出了成佛修为的实用方法，持好“五戒”相当于完备了“五常”。

5.关于政治服务。无论何种宗教，封建统治者对待它们的方式是一致的，就是为我所用。儒家因为讲究人的礼制，非常吻合封建统治者的治国理想，所以被封为正统文化。道家对儒家礼制不支持也不反对，实际上是默认了它的统治功能，所以也没遭到封建政权的排斥。作为外来的佛教，自然是在人屋檐下不得不低头，对中国正统文化采取调和的姿势。所以在此问题上，封建统治者不存在华夷之辩。思想家们也极力宣扬这种功能上的一致。为了支持不同宗教服务政治的功能一致，帝王和佛学者提倡圆融的方式，异口同声地宣扬三教同源说，宣扬佛教无上菩提之道与孔子之道无异，“儒以治皮肤之疾，道以治血脉之疾，佛以治骨髓之疾”^⑤南朝宋文帝认为：“六经典文，本在济俗为治耳，必求性灵真奥，岂得不以佛经为指南耶？若使率土之滨皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事！”^⑥

二、中国化的佛教：融汇、弥补和完善

（一）中国化佛教的主要宗派

儒释道三教合流是中国传统文化从不完善走向完善、从不成熟走向成熟的表现。自隋唐佛教昌盛后，其原本思想体系的独立性和独特性日益彰显。佛教吸收了儒道等思想之后，创建了佛教新宗派，主要有禅宗、天台宗、华严宗、三论宗、瑜伽宗、净土宗、律宗、密宗等八宗。这就是中国化的佛教。天台宗主要吸纳道教丹田和运气等作为自己宗派的修行方法，再把佛教经义加以精心的细密化，使大乘佛教得以强化，成为中国独创。华严宗主要吸纳儒家道德和《周易》中的某些思想形成自己的宗派，后世程朱理学受其影响很大，其法界缘起和一切无碍的学说强化了印度的大乘思想，也为中国独创。禅宗本是六世纪初由印度菩提达摩传来的一种修炼方法，传入中国后吸纳了儒家的心性学说、道家的自然思想及玄学的得意忘言等，创立了自己的理论体系和修行体系，具有“教外别传，不立文

字,我心即佛,识心见性,以心传心”的特点,成为最典型的中国化佛教。

(二) 佛教对中国传统文化的弥补和完善

在佛教没有传入中国之前,中国传统文化主要包括正统文化和鬼神文化。正统文化是中国传统文化的主体部分,主要是以先秦经史为依据的文化思潮,具体的有儒学和道家等。鬼神文化也是中国传统文化的重要组成部分,是以鬼神崇拜为主题的文化思潮,包括神话、仙话、鬼话、怪话和方术。正统文化的发展相对来说比较成熟,而鬼神文化的发展则缺乏系统性,大致属于分散的民间信仰。儒家一般较少追究死后的世界,而道教作为宗教信仰又发展得不充分。在正统文化与鬼神文化之间,恰恰缺少一种真正的宗教文化。佛教传入中国,经过漫长的冲突、激荡和融合后,填补了中国文化在宗教信仰上的缺失,弥补和完善了中国传统文化。

1. 佛教使中国传统文化从信仰模糊走向信仰确立

在没有佛教之前,中国本土宗教发展不充分不完全,中国人的信仰具有某种模糊性。儒家说“天命不可知”,道家说“道无以名”,都体现了这种模糊性。“天”与“人”的关系是这种模糊性的根源。“天人合一”是中国传统文化的重要命题。老子提出“人法地,地法天,天法道,道法自然”。天是高高在上的,人间发生的所有人事都归因于天。但这个终极的“天”又是意向模糊的。把天意看成是人不能知其故的,人在天面前是无能为力的,正如老子所说的“天之所恶,孰知其故”。儒家虽然重视人在天地中的地位,称人和天、地为“三才”,但这种人格意识始终只是驻足于世俗的人间,把“天”冠之以“人”之上只是强化人的本位。孔子说:“三军可夺帅也,匹夫不可夺其志也”。这种独立人格只是在社会界域的自我勉励,这种界域是有限的,它并不指向人死后的太虚。孔子又说:“未知生,焉知死?”可见儒家的着眼点主要在大地上,在人间,其人生观缺乏一种形而上的哲学终极点。佛教作为宗教极具系统性、理论性和组织性,既有形而上的理论体系,又有可操作的修行程序,使中国人从信仰模糊走向信仰确立。

2. 佛教使中国传统文化中的理想世界由彼岸走向此在

受中国远古神话的超越、纯化、变异等影响,

中国先贤的思维模式从一开始就富于幻想和走向内向,以致后来中国正统儒道文化中的理想世界都表现出彼岸性的特点。比如孔子一心追求并复原周朝社会的周礼制度作为理想世界;老子把原始社会的“无为而治”、“小国寡民”描绘为理想国;庄子把放弃社会名分,优游于社会界域之外的自然山水作为理想人生;晋朝诗人陶渊明则描绘了一个与世隔绝、没有遭受战乱、封闭于世外的桃源仙境。这些都是中国学人心中彼岸性的理想世界。中国传统文化的彼岸性有两个导向,一是导向往昔原始时空的理想世界,一是超越地理方位的虚渺世界。它们都有一个共同点,就是脱离现实、放弃争斗、隐形遁世,把理想的实现希望寄托在超越现实时空之外的某一时或某一地。

而佛教倡导的“人间净土”则把理想世界从彼岸拉回到此在。“人间净土”的基础思想依据来自《般若》、《法华》、《维摩》等,即以身心和行为的净化来抵达生存环境的净化。“人间净土”就是凭借人的清净之心,人的修行,逐渐将恶浊的人间变成一片庄严的净土,不必在人间之外另寻他处。“人间净土”也是中国化的佛教。印度佛教哲学的基本点本来是否认客观现实世界的,设想出一个与现实世界相对立的“西方极乐世界”。但佛教经过中国化之后,特别是经过儒家现世实用主义的渗透之后,把遥远的“西方极乐世界”变成人的眼前生活和当下瞬间。除了上面“人间净土”的此在理想之外,还有禅宗的此在理想。禅宗提出“向性中作,莫向身外求”的主张,用否定之否定的思维否定了“西方极乐世界”的构想,只承认主观精神世界的绝对存在。提倡在日常行事中,在自己当下的身心里,卸却妄念,体证禅道。所谓“知佛在心,不向外求”就是这个意思。在哲学思维上,中国化的禅宗把佛教中原本的理想世界即“西方极乐世界”拉回到了修行者眼前的此在。“人间净土”也好,禅宗也好,都使人明白了理想世界并不是逆着时间向远古追溯,也不是超越地理去现实之外的另一地追求,美好就在你脚下踏着的一方土地上,就在你的日常生活中,就在你的心里,就在你的当下。

3. 佛教使正统伦理统摄下的社会化人格由外在压抑走向内在自由

正统儒家文化强调社会政治思想,由此造成的

异化使中国人人格的自由发展遭到抑制。抑制造成了内在心理的无形张力,这恰恰为佛教的宗教文化输入积淀了强大的内驱力。在儒家文化中,道德是人与社会之间关系的准绳。这种文化隐匿了人的自然欲望和性情,而趋向人适应于社会的准则和选择,即重社会而轻个人。“仁”是儒家文化的核心,“仁”的意思是两个人,即讲究两个人之间的关系。这里的“二”是个虚词,表面上说我与你两个人,其实是说人与人之间的普泛关系,内含及其丰富。孔子的仁学思想中包含了“孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻”等丰富内涵。这些都是克制己欲、建立与他人关系的道德规范,其中心是“己所不欲,勿施于人”,“己欲立而立人,己欲达而达人”。“克己复礼为仁”是调整与他人社会关系的唯一途径,但因此也造成自我本真人格的扭曲变形和无限压抑。

那么佛教是怎样使这种人格的外在压抑走向内在自由的呢?其关键是运用否定思维。按照佛教的“不二”法门,“是”就是“非”,“是”与“非”是一而不是二。佛教没有对立性概念,这是与儒道之间很重要的区别。这种否定性思维在禅宗上体现更加明显。中国传统儒道文化中都有一个哲学的中心点或终极点,比如“天”,比如“道”,采取一种概念的等级分层,由中心向着边缘扩散,以解释万事万物。但中国化的禅宗的思维取向是否决“定是定非”,已经没有“是”与“非”这样对立概念的组合了,也没有一个终极的主导中心。禅宗的思维取向是反本质、去中心化,当然也包括反自我、反世界本性。它对世界什么也不探究,连“不探究”也不探究。六祖所谓“本来无一物,何处惹尘埃”就是这个意思,否定之否定。这样就使“主体”达到了连“自我”都要放弃、要否定的终极自由。

佛教所谓对“我”的破除,实际上就是对儒家“人”的破除。虽然佛家五戒与儒家五常相似,但是,只要我们深入研讨一下,就会发现佛教比儒教更具否定性思维。如果说儒教的“五常”是为了达到“人”成“神”的硬性指标,那么佛教的“五戒”只是“人”成“佛”的手段而不是目的。《金刚经》说“法尚应舍,何况非法?”只要开悟了,那么所有的法门都可以舍弃。这实际上说是戒律也可以舍弃。当然成佛了,你会忘却戒律为何物,那时你早就以持戒为习常了。这在理论上是可以成立

的。也就是说,佛教具有比儒家更彻底更深远的否定思维,通过破除“我”而破除“人”及其“社会化”,从而摆脱伦理社会的外在压抑,达到内在心灵的无限自由。

三、现实展望:人间佛教,以出世精神做入世之事

近代太虚大师和现代星云大师提出的“人间佛教”是历史上“人间净土”思想的延续。“人间佛教”是指佛教要以人类为中心,以人生为基础,其核心是重在做一个善人,成就优良人格,进而成佛。“人间佛教”并非教人离开人世去做鬼或成神,也并非教人远离红尘做和尚或尼姑,而是要以佛教的伦理道理来改良人世社会,使人类进步。

在太虚大师(1889—1947)的时代,正值中华民族遭遇数千年来大变局,天下大乱,国度孱弱,民不聊生,传统文化面临着现代化转型。太虚大师以高度的文化自觉提倡“人间佛教”,宣称佛法应适应现代文化、现代人生、现代组织、现代科学。

在星云大师(1927—)的时代,台湾作为一个既保存了中华传统文化又开放了政治经济的自由岛,正面临着现代经济思潮、西方文化思潮等多元文化的冲击,面临现代社会如何向未来社会转型的关口。世界各地也与台湾相似,随着经济和文化的全球化,跟异域文明之间充满了差异、冲突和对立。星云大师以人本为导向,构筑了在现世人间基础上的“人间佛教”,强调以佛教善美理念来调解个人、家庭、社会、自然、国际之间的各种关系,确立了融合、共生、包容、平等、和平等现代伦理理念,使一切差异得以圆融。

无论太虚或星云,其“人间佛教”对相应的时代来说都是契理契机的,是佛法在现代社会应世的优良工具。“人间佛教”跟传统佛教的最大不同,是其不一味隐退于红尘生活,而具有介入现代生活的勇气,具有开放、乐观、进取的精神。我们可以看出,上述两位大德提倡的“人间佛教”都不是独善其身的小乘佛教,而是以出世的精神做入世的大事,把个体生命伦理跟社会众生伦理紧密结合在一起的大乘佛教。“人间佛教”的人间性和生活性,无疑是受历史深远的儒家注重现世的生命伦理和救世济民的社会伦理共同影响的结果,也就是“中国化的佛教”。在此我们有理由指望中国化的佛教

——“人间佛教”在国家和人类的现代化进程中能够发挥文化的软实力,既调和各种复杂而尖锐的国际争端,圆融不同国家不同群族的社会制度,又安抚快节奏重危机的现代生活压力下的人心,还能使

人们反思生活水平与环境资源之间的相悖问题,使人类有愿望有践行把地球建设成为美好的家园,把国家建设成为美好的人间净土。

注释:

- ① [梁] 释慧皎.高僧传:第四卷[M].汤用彤,校注.北京:商务印书馆,1986:152.
- ② [北齐] 魏收.魏书释老志[M].北京:中华书局,1971:3031.
- ③ 石峻,楼宇烈,方立天,许抗生,乐寿明.中国佛教思想资料选编[M].第1卷.北京:中华书局,1981:27,84,24.
- ④ 马克思,恩格斯.马克思恩格斯全集[M].第1卷.北京:人民出版社,1965:452.
- ⑤ [宋] 张商英.护法论[M].武汉:华中师范大学出版社,2007.
- ⑥ [梁] 僧佑.弘明集·何尚之营宋帝赞扬佛教事[M].刘立夫,胡勇,译.北京:中华书局,2011.

参考文献:

- [1] 陈秋平,尚荣(译注).金刚经、心经、坛经[M].中华书局,2007.
- [2] 丁东风.论中国传统文化的宗教特质[J].江西社会科学,1993(6):53-59.
- [3] 刘宇萌.外来佛教与中国传统文化的融合探析[J].边疆经济与文化,2012(5):46-47.
- [4] 冯天瑜,何晓明,周积明.中华文化史[M].上海:上海人民出版社,1990.
- [5] 方立天.佛教与中国传统文化[J].天津社会科学,1989(6):33-40.
- [6] 贲利.太虚大师佛学思想的世俗化探求[J].北方论丛,2010(6):118-120.
- [7] 任继愈.老子绎读[M].北京:北京图书馆出版社,2006.
- [8] 宋玉波.略论佛教中国化与中国传统文化的发展[J].西北大学学报:哲学社会科学版,2004(6):127-129.
- [9] 朱熹.四书章句集注[M].中华书局,1983.
- [10] 张燕婴(译注).论语[M].中华书局,2010.

(责任编辑:孟祥玲 张宏敏)

(上接第53页)

桥梁,及时化解大学生的心理障碍,净化大学生的思想和灵魂。

参考文献:

- [1] 中国互联网络信息中心.第33次中国互联网络发展状况统计报告 [EB/OL]. [2014-03-05].http://www.cnnic.net.cn/hlwfzyj/hl-wxzbq/hlwtjbg/201403/t20140305_46240.htm.
- [2] 黄平,崔健.对自媒体规范与引导的思考 [EB/OL]. 人民网.[2012-8-15].<http://media.people.com.cn/n/2012/0815/c192370-18750556.html>.
- [3] 张晓文.自动·移动·互动——基于“90后”大学生阅读心理的读者服务模式新探[J].图书馆界,2013(6):85-88.
- [4] 中国互联网络信息中心.2014年中国社交类应用用户行为研究报告 [EB/OL]. [2014-8-22].http://www.cnnic.net.cn/hlwfzyj/hl-wxzbq/sqbg/201408/t20140822_47860.htm.
- [5] 龚莉红.科学引领“自媒体时代”的青年学子——大学生使用自媒体特点及管理[J].江西青年职业学院学报,2012(12):23-24.
- [6] 王娟.思想政治教育工作中视野中“90后”大学生创新素质的培养[J].教育理论与实践,2014(12):35.

(责任编辑:孟祥玲)