

承先啟後

兩岸佛教學術研究現況與教育發展研討會

論文專集

中華佛學研究所印行

2005 年 10 月



「兩岸佛教學術研究現況與教育發展研討會」議程表

研討會日期：10月18日（六）

更新：2003/10/16

時 間	活 動	
08:00-09:00	報到（60 分鐘）	
09:00-09:30	開幕典禮（30 分鐘）	
09:30-09:50	團體照、茶敘（20 分鐘）	
09:50-12:00 主持人引言：5 分鐘 發表人：20 分鐘／ 每人 討論：40 分鐘 主持人結論：5 分鐘	研討會（一）：兩岸佛學研究與佛學教學實務（130 分鐘） 主持人：藍吉富教授	
	發表人	題 目
	釋正慈（周傑代讀） （湖北東方山弘化禪寺）	現代僧伽教育現狀的反思與展望
	劉國威 （佛光人文社會學院宗教研究所）	佛光人文社會學院宗教研究所的佛教研究與教學
	麻天祥 （武漢大學哲學系）	廟 興學及中國佛學現代教育之緣起
12:00-13:30	蔡伯郎 （中華佛學研究所）	台灣現今有關佛教辦學理念之現況與前瞻訪談錄
	午餐與休息	
	研討會（二）：佛學研究方法與科際整合運用之一（100 分鐘） 主持人：李所長志夫教授	
	發表人	題 目
	王興國 （湖南省社會科學院哲學研究所）	關於佛學研究方法論的若干思考
13:30-15:10 主持人引言：5 分鐘 發表人：20 分鐘／ 每人 討論：30 分鐘 主持人結論：5 分鐘	蔡耀明 （華梵大學東方人文思想研究所）	佛學專業所講究的外文學術資訊關聯的思考與著手的方法
	李承貴 （南昌大學哲學系）	宋代儒士的佛學研究方法及其檢討
	茶敘（20 分鐘）	
15:10-15:30	研討會（三）：佛學研究方法與科際整合運用之二（80 分鐘） 主持人：麻天祥教授	
	鄭小江 （南昌大學哲學系）	佛教與臨終關懷
	杜正民 （中華佛學研究所）	佛學與資訊的整合
	參觀法鼓山教育園區	
16:50-17:30	歡迎晚宴	

研討會日期：10月19日（日）

時 間	活 動	
08:30-09:00	報到（30分鐘）	
09:00-10:20 主持人引言：5分鐘 發表：20分鐘／每人 討論30分鐘 主持人結論：5分鐘	研討會（四）：兩岸藏傳佛教教育（80分鐘） 主持人：蕭所長金松教授	
	發表人	題 目
	尕藏加 （中國社會科學院世界宗教研究所佛教研究室）	藏傳佛教寺院教育的發展歷史及其特徵
	廖本聖 （中華佛學研究所）	《現觀莊嚴論》綱要書——《八事七十義》——之研究
10:20-10:40	茶敘（20分鐘）	
10:40-12:00 主持人引言：5分鐘 發表人：20分鐘／每人 討論30分鐘 主持人結論：5分鐘	研討會（五）：佛學教育與社會（80分鐘） 主持人：釋昭慧	
	董群 （東南大學哲學與科學系）	兩岸佛教倫理學研究的回顧與前瞻
	張少雄 （中南大學高等教育科學研究所）	佛教慧學對現代大學教育中人格教育的作用
12:00-13:30	午餐與休息	
13:30-15:05 主持人引言：5分鐘 發表人：20分鐘／每人 討論：25分鐘 主持人結論：5分鐘	研討會（六）：兩岸佛學教育與學術研究交流的展望（100分鐘） 主持人：王興國教授	
	發表人	題 目
	釋淵博 （湘潭市海會寺、湘潭市佛教協會）	兩岸佛學院教育之展望
	楊笑天 （馬忠庚代讀） （中國佛教文化研究所）	對未來中國佛教教育事業的幾點思考
	釋見弘 （中華佛學研究所）	印度中期中觀思想家的佛身論之研究現況
15:05-15:25	茶敘（20分鐘）	
15:25-16:45 主持人引言：5分鐘 發表人：15分鐘／每人 討論：40分鐘 主持人結論：5分鐘	綜合座談（80分鐘） 主持人：釋惠敏	
	引言人：蔡伯郎教授 引言人：張少雄教授 綜合討論	
16:45-17:15	閉幕式	
17:30-18:30	參觀金山老街與欣賞海景夕照	

會議地點：法鼓山中華佛學研究所教育行政大樓一樓演講廳

兩岸佛學教育研究現況與發展 研討會論文專集

目 次

編者序·····	釋惠敏·····	1
廟產興學及中國佛學現代教育之緣起·····	麻天祥·····	1
藏傳佛教寺院教育的發展歷史及其特質·····	尕藏加·····	13
佛光人文社會學院宗教研究所的佛學研究概況·····	劉國威·····	23
兩岸佛教倫理研究的回顧與前瞻·····	董 群·····	31
宋代儒士對佛教的解讀及其方法上的困局·····	李承貴·····	39
佛學研究方法論述評·····	王興國·····	49
佛學專業所講究的外文學術資訊關聯的思考與著手的方法·····	蔡耀明·····	57
佛教慧學對現代大學教育中人格教育的作用·····	張少雄·····	85
佛教與臨終關懷·····	鄭曉江·····	101
佛學與資訊的整合·····	杜正民·····	119
振興兩岸三地佛學研究與教育事業之我見·····	釋正慈·····	131
中國佛教教育未來走向的思考·····	釋淵博·····	135
對未來中國佛教教育事業的幾點思考·····	楊笑天·····	143
台灣現今有關佛教辦學理念之現況與前瞻·····	蔡伯郎·····	157

編者序

中華佛學研究所接受中華發展基金會之委託，舉辦三回兩岸佛教學術研究與教育會議。第一回 1998 年 11 月，邀請對象遍及兩岸各佛學院所的教育工作人員；第二回 2001 年，邀請對象以華北地區大學之佛學教育與研究工作者為主。此次 2003 年，我們所邀請的對象主要以華中地區從事佛學教育之學者為主，共邀請大陸學者 10 位、台灣學者 6 位。此外，本所每年例行都有「研究人員論文發表會」，由於本所 2003 年所舉辦之學術會議頗多，所以此次之研究人員發表會與此回會議共襄盛舉。

誠如本次會議召集人李志夫所長在「會議緣起」中所說：「雖然我們向學者要求是座談式的論文即可，但大都仍以舉重若輕的方式提出了近乎正式學術討論會的論文。我們以主辦單位的立場，對這些學者表示衷心的敬佩」。會議後，為饗同好，本所將會議所發表文稿編集成冊，將兩篇所內研究人員發表之佛學教理研究專題另編於本所學報，其餘文稿依其內容性質，概分為五類，按照如下的順序編排：

首先，回顧漢傳與藏傳佛教教育的歷史演變與影響的論文有兩篇，武漢大學哲學系麻天祥教授之〈廟產興學及中國佛學現代教育之緣起〉，從太虛、仁山兩位法師於金山寺發起的佛教革新運動談起，論及對佛教教育革新的影響，例如天臺與華嚴的佛教學堂、支那內學院、武昌佛學院等現代意義的僧學的興起，並檢討現代僧教育之得失。中國社會科學院世界宗教研究所佛教研究室尕藏加教授之〈藏傳佛教寺院教育的發展歷史及其特質〉，說明藏傳佛教前弘期是寺院教育的初創時期，開辦譯經、講經的學院；後弘期是寺院教育的中興時期，隨著因明學的興起而形成了研習五部大論的學風；宗喀巴時代是寺院教育的發展時期，伴隨格魯派三大寺的創立而建立了系統學習五部大論的教學體制。從教育模式、學科內涵、學位制度等方面，介紹藏傳佛教院教育的特質，最後以「藏族地區的數千座寺院既是發展藏傳佛教的載體，又是保存佛教文化的搖籃，同時，也是繼承和弘揚藏族傳統文化的學府」作為結論。

其次，相對於傳統佛教寺院教育的發展，作為現代教育機構與佛教學術研究回顧的實例也有兩篇，佛光人文社會學院宗教研究所劉國威教授，介紹該校之「書院講學」特色與該所簡史，敘述該所的師資、課程、跨領域之教學特

色，並分享每學期舉辦小型研討會來帶動佛學研究風氣的經驗。此外，東南大學人文學院董群教授以〈兩岸佛教倫理研究的回顧與前瞻〉一文，對於大陸的佛教倫理研究，從宏觀和整體性佛教倫理研究、宗派性佛教倫理的研究、佛教應用倫理的研究作回顧和簡評；對於臺灣的佛教倫理研究，則認為是重視建構佛教倫理學的體系、佛教的應用倫理學的研究、以及關注對佛教倫理的一些具體問題的研究等三大熱點；並且提出「有待進一步發展之處，比如，從事佛教倫理學研究的人員似乎嫌少，其中有建立佛教倫理學體系意識的研究者更少，使得對於佛教倫理學體系的討論就較難展開；在研究者中，具有故完整的倫理學知識背景者相對較少；宗教倫理之間的比較研究和對話剛剛有所起步」。

第三類是佛學研究方法之評述方面，有三篇。南京大學哲學系李承貴教授之〈宋代儒士對佛教的解讀及其方法上的困局〉，考察宋代儒士佛教傳播歷史、佛經、佛教學說的解讀概況，認為宋儒對佛傳、佛經、佛理等方面都雖有所識見，但也有不少誤解之處。接著，他由方法論檢討這種誤解的因緣，提出：比較方法的偏狹性、綜合方法的鬆散性、理性方法的臆斷性、人文方法的隔離性等看法。湖南社會科學研究所哲學研究所理興國教授之〈佛學研究方法論述評〉，認為：楊白衣、張曼濤先生「以人為本，關注世道人生」和太虛大師依「依菩薩學處，探普利眾生的宗旨」是佛學研究的著眼點和落腳點；印順法師「以佛法研究佛法」是佛學研究的科學態度和學風。臺灣方面，華梵大學東方人文思想研究所蔡耀明教授之〈佛學專業所講究的外文學術資訊關聯的思考與著手的方法〉，以佛學專業的立場，探究外文的學術資訊，以及提議著手的方法，最後以「英文佛學著作導讀」、「英文佛學學報選讀」、「英文儒學與佛學導讀」等三份佛學英文相關課程授課計畫，「2000-2003 年英文佛學專書書目舉隅」以及作為附錄。

第四類為佛教研究之科際整合運用，也有三篇。湖南長沙中南大學高等教育科學研究所張少雄教授之〈佛教慧學對現代大學教育中人格教育的作用〉，考察現代大學教育中人格教育的績效與常見大學生人格問題，並且從表層作用（直接調理與矯治大學生人格問題）中層作用（豐富大學德育內容、改善大學生人格教育狀況）、深層作用（增強科學學科教育底蘊、提升人格教育績效），來描述與分析佛教慧學對現代大學教育中人格教育的作用。南昌大學道德與人生研究所鄭曉江教授之〈佛教與臨終關懷〉，從臨終關懷的興起、發展和性質入手、討論佛教生死智慧的基本理念及操作在臨終關懷中的作用；並且認為：佛教在當前臨終關懷的事業中已有廣泛的應用，成為了現代佛教界積極投入社會公益事業的主要領域之一，也是落實人間佛教理念的重要途徑。臺灣

中華佛學研究所杜正民教授之〈佛學與資訊的整合：「中華佛學研究所佛學資訊學程」緣起與創設〉，介紹法鼓山中華佛學研究所為培養兼具佛學與資訊知能之人才，規畫開設「佛學資訊學程」，希望佛教教授界能運用資訊科技的媒體與工具，以有效管理資料文獻，改進佛教的教學、研究、服務、行政等各個層面。

最後，對於兩岸佛學教育與學術研究交流展望的文章，有四篇。湖北省黃石市東方山弘化禪寺釋正慈法師之〈振興兩岸三地佛學研究與教育事業之我見〉，論述佛學研究與佛學教育必須應對時代的挑戰，呼籲佛學研究與佛學教育必須整合運用兩岸三地資源，促進相互之間協調發展。湖南省佛教協會副會長釋淵博法師之〈中國佛教教育未來走向的思考〉，認為佛教教育應該包括傳統式叢林教育和佛學院式教育，並提出「學修一體，落到實處」、「體制明確，教材統一」、「言傳身教，堪為師表」、「創辦名校，造就英才」等看法。中國佛教文化研究所楊笑天教授之〈對未來中國佛教教育事業的幾點思考〉，從佛教史觀、學院式教育和叢林道場式教育、佛教信仰者涉足佛教學術研究等問題，對今後中國佛教的大趨勢作分析和判斷。中華佛學研究所蔡伯郎教授之〈台灣現今有關佛教辦學理念之現況與前瞻〉，從佛教團體所辦的大學、佛學院、佛學研究所或研究中心、佛學推廣教育等類型來分析不同的辦學理念，提出學術與僧才並重的佛教教育、提昇漢傳佛教的研究、促進社會對佛教教育的正確認識、佛教教育的制度化、佛教的現代化與資源的整合等未來佛學教育之展望。

教育是百年大計，此次「兩岸佛教學術及教育研討會」雖已落幕，但也為下一回的交流機會留下契機，虔祝兩岸佛教教育日益昌榮，人心淨化向善，社會和平安樂。

釋惠敏 謹識，於法鼓山中華佛學研究所

廟產興學及中國佛學現代教育之緣起

麻天祥

武漢大學哲學系

古人云：中國女學，不在黌門，而在寺觀。無論是「學在官府」，還是私塾泛濫民間，古代中國婦女，直到清末，始終沒有接受正式教育的權利，而不入黌門。但是，道教興起，佛法傳入，女子出家，反而在寺院道觀中能夠接受不同程度的文化教育。因為無論蓄發入道，還是削髮為尼，傳教、誦經乃為常課，即使白徒也須有文字功底；解析經義，自然要具備辨證思維的能力，故如佛教、道教之類的宗教組織倒承擔起中國婦女教育任務之責，寺院道觀便是中國女學濫觴之地。所以，與普通女子不同，佛道之女弟子，不是超然若天上仙子，便是低眉觀前生未來，文化教育故也。以斑窺豹，中國佛教教育自古有之，特別是包括女學在內的平民教育，甚至遠在傳統的「貴族」教育之上。

然而不能否認，無論是佛教還是道教，它們的教育內容、方式在很大程度上受制於社會，受制於它們自身的理念，表現出隨意性乃至簡單化的傾向，缺乏規範和系統性。尤其禪宗不立文字，道斷語言，即使隨意性的教育也每況愈下。宋以下，禪風熾如烈火，機鋒棒喝，以及立地成佛之說，使教育尤其顯得蒼白。佛教在民間或困於固陋，或流於妖邪，乃至如章太炎批評：「今之僧人，半起白徒，名字未識，何論經教？」從這個意義上說，截止清末，中國佛教沒有正規的教育。也正因為如此，內外交困的晚清政府借「廟產興學」掠奪寺產；佛門不得已「自護寺產」而「自辦學校」。現代僧教育則應運而生，佛學院遍佈大江南北，僧侶、居士、學者攜手促成近代佛教文化之復興。佛學現代教育的興起，不僅為佛教的現代化、世俗化開闢了前進之路，同時也為平民教育大開方便之門。

其中得失，姑予論之。

一、太虛、仁山金山寺佛教教育革新之嘗試

如果說「廟產興學」于原本衰頹的佛教是雪上加霜之患，而使僧界生季孫之憂及自覺自救的意識，章太炎告白衣、告佛子二文以及清末僧學建設的嘗試為佛門雪中送炭，讓他們看到了自新自強的發展方向的話，那麼，太虛、仁山於金山寺發起的佛教革新運動，則是中國近世僧團革故鼎新的初試鋒芒。

清末民初，新舊交替，社會劇變，各種社團林立其間，既謀自存，亦求推動社會進步。中國佛教在近世的重大變化不僅是思想上的一系列變革，在組織上也由宗系逐步過渡或者重組新的團體，以適應社會需要和自身的發展。最早的組織形式也是由居士開創的學術團體，即於 1910 年，由歐陽竟無協助楊文會所建立的佛學研究會，楊氏任會長。1912 年春初，民國肇建之後，歐陽便與李政綱、桂伯華、黎端甫、張爾田等七人發起組織「中國佛教會」，公開倡導政教分離，全面改革僧制，並呈請民國政府大總統孫中山先生，而獲支援。同時，歐陽撰緣起及說明書，並有《警告佛子文》一篇，意欲復興佛教於當世。其中對沙門違戒、利養垢染，多有批評之辭。此文一出，如石擊水，叢林大嘩，遂群起而攻之，而使籌建中的佛教會半途而廢，出家在家（包括身份和弘法方式）之爭由使而起，也是近世佛教的一段公案。其實，他們之間雖然存在認識上的分歧，但在佛教是否需要革新的問題上均持肯定的態度。於是，以太虛、仁山為首，效法祇洹，集結叢林佛子，籌建中國佛教協進會于南京毗廬寺，並以金山寺為基地，召開成立大會，以求佛教的自我革新。據太虛回憶：辛亥革命，蔓延上海，各地相繼光復，太虛則漫遊滬、杭，並因「思想言論的相近」，與中國社會黨人聲氣相求，「那時，各地僧眾亦有組織僧軍參加革命軍的」，「而我則從佛教本身改革以建立新佛教為事」。於是，「在南京臨時政府成立後，即赴南京發起佛教協進會，就毗廬寺設籌備處」，而且頗受臨時政府的贊許。他說：

（事情正進行期間）遇仁山亦到京。仁山出祇洹精舍後，值江蘇僧教育會就南京三藏殿開辦江蘇僧師範學堂，由月霞、諦賢先後充監督，學僧戒定慧三班約百人，以仁山為翹楚。但仁山剃度于金山寺房頭觀音閣，房頭僧時受寺僧凌壓，仁山在學堂時亦因以受其排擠（此句文法不妥，太虛文常有類似處）。革命軍攻南京，僧師範停辦，至是仁山因擬上書教育部以金山寺改辦僧學堂。我因告以佛教協會的方針及此時非辦以學堂的事，須謀新中國的新佛教建設，若能照協進會的會章進行，則辦僧學亦自為其中的一事。仁山大喜，謂有同學數十人在鎮江，亟邀我同

往就金山寺開成立會。我以會址在南京為宜，但成立會可就金山寺召開，遂同到鎮江住觀音閣，與寺中方丈青權、監院蔭屏、知客霜亭等，籌設開會會場，印發會章宣言，通告鎮江、揚州、南京、上海的各處僧眾，及鎮江軍、政、商、學各界。青權等對仁山深抱疑忌，約揚州僧寂山等來寺陰為戒備。我的會章雖含有以佛教財產辦佛教公共事業的社會革命意味，但系取和平步驟，故坦然未以為慮。¹

文中提到的仁山就是為佛教革新而大鬧金山寺的主角。仁山（1887-1951），別號天晴，江蘇金壇籍。俗姓顧。與敬安、太虛等近代名僧不同，其出身顯然非貧困之家。幼讀詩書，年 14 應縣試，而拔置榜首。因得同鄉，安徽布政使，而後擢升安徽巡撫（1907-1908）的馮夢華（煦）之賞識，召其於安慶藩署，並留署中科讀。聰慧的仁山既精儒學，旁涉莊老，文宗韓柳，詩近元白，每下筆千言，倚馬可待。14 歲，赴江南秣陵鄉試，行前，馮煦嘗斷言：「觀子之貌，清逸絕俗，此行果售，固廊廟之公侯，不中，異日亦必為佛門之法棟也。」當時，廢八股而試策論，及入場，因論涉外學，而名落孫山。仁山幡然醒悟，喟然長歎：「董生尊儒，箝天下士，二千年來，科舉實不啻帝王之權術耳……余何滯惑本真，纏結自性，以博利祿耶？」於是，推田贈兄，投籍于江，慨然赴鎮江金山觀音閣，依西來老和尚出家為僧。1905 年，受具足戒于南京寶華山，復歸金山窮究佛典² 六年。而後相繼在揚州普通僧學堂、祇洹精舍、南京僧師範學堂接受現代佛學教育，觀念、志向決非一般僧徒所能企及。應當說，他既是一個封建末世的文人，又是一個有政治背景，且受過新文化熏陶的僧人。正因為如此，他對近世佛教窳敗之內幕洞若觀火，而且作為金山寺房頭子孫，日常又多受金山寺僧欺凌，於情、於理、於公、於私，仁山早已萌生改革佛教之想，雖然其政治背景隨著清王朝的覆滅而煙消雲散，但其改革佛教的願望卻不致作廣陵散絕，反而在時代的巨變中，尤其以「為往聖繼絕學」為不二法門。所以他上書教育部，首先要求改革金山寺，以山寺自辦僧學。其時，太虛正組建佛教協進會於南京，二人聲應氣求，抵掌而談，於改革佛制一拍即合，於是聯手假金山寺召開成立大會，以期聯合全國僧尼推進佛教革新運動。

辛亥年 12 月中旬（1912 年 2 月），金山寺沸沸揚揚，與會僧人二、三

¹ 《太虛自傳》《太虛大師全書》第十九編（二）200-201 頁。

² 據東初《中國佛教近代史》及其它為「窮研五部」。五部系指見道之苦集滅道四諦及修道之謂，所謂一切煩惱，皆屬此五部。故雲窮究佛典。五部亦指道宣註疏之南山五大部，但金山系禪宗道場，故非此。

百，社會黨人及其他來賓三、四百，由太虛任主席，首先致辭，並講明宗旨，宣讀會章。然後仁山登臺演講，著重指明寺僧把持寺產，不以教育僧材為重。寂山隨之亦在臺上以一老僧訓誡小和尚的口吻，對仁山演講一一批駁。被激怒的仁山再度登臺，歷數青權、寂山霸佔寺產及專制的事實，並當眾賭誓：「金山寺內僧眾（常住僧人三、四百）倘能寫三百個字通達的書信的話，我仁山願把頭剃掉！」同時提議，立即改金山寺為佛教大學，全部寺產充學堂經費。如此激烈的言辭，不啻給無意改革且心存疑忌的保守派僧人火上澆油；提撥寺產，對於廟產興學衝擊過的金山寺僧，猶如奪命，原本出於戒備而參加會議的寂山便高聲喊打，群僧騷動，圍攻仁山；支援改革的來賓因見寂山等蠻橫，便以杖擊寂山，其餘也鼓噪回應。寂山等不得已而懾服。結果，會議雖通過仁山的提議，並推太虛、仁山負責接收金山寺為佛教協進會會所，籌備開辦學堂，但卻因雙方大打出手，不歡而散。青權、寂山等則周旋於社會各界，以謀推翻會議之決定。然而，臘月 20 日晚，霜亭率工役十餘人，明火執仗，闖入會所，拳棍交加，致仁山等數人重傷，遂訴諸法庭，判處青權、霜亭等五、六人數年或數月徒刑。金山寺改革及佛教協進會便在佛門淨土的哄鬧中功敗垂成。

仁山、太虛於民國建立之初發起的佛教革新運動，以變革佛教現實的願望和積極進取精神發其端緒，以暴力衝突，律以世法而告終，雖系一場鬧劇，却是佛教自身對「廟產興學」風潮的積極回應，對佛教在新時期的生存與發展以及 20 世紀人間佛教建設始終持續著它的影響。而後僧人對於佛教改革也不再公開視若仇讎；有志的青年僧人皆以太虛、仁山為新僧之領袖，而趨求知、革新以應世的道路。敬安獲悉此事，雖嫌二人鹵莽，却召至上海協助其組織成立中國佛教總會，給予他們事實上的肯定。各種佛教學堂於此後則扶搖而起，如雨後春筍，在全國各地紛呈奇葩。

二、天臺與華嚴的佛教學堂

民國初年，在僧俗各界的推動下，尤其是佛教界改革的自覺意識和強烈要求，由金山寺而蔓延全國，使佛門弟子進一步覺醒，非興辦佛教育不足以圖存自強。於是，不同層次的佛教學堂，便在培育僧材，改革佛教的醞釀中相繼而興。其中影響至大者，當數上海之華嚴大學、寧波之觀宗學社、常熟之法界學院、高郵之天臺學院，還有武昌佛學院，以及繼祇洹精舍之後，由歐陽竟無創辦的支那內學院和法相大學。

華嚴大學雖系英商哈同之夫人羅迦陵創設，但應當說是僧俗名流一致努力的結果。羅氏所居之愛儷園，係原上海英租界內哈同的私人財產，即哈同花

園，占地數萬畝。羅氏崇仰佛教，於園內設佛堂名「頻伽精舍」，延僧講經，廣結善緣，是當時上海唯一的佛教名勝。宣統元年（1909），羅氏慕宗仰之名，特聘講經於精舍，並接受宗仰之建議，捐資 20 萬元，將自日本購得之小字藏經翻印流通，歷四年而成，此即著名的「頻伽藏」。儘管內多錯訛，却也是近世佛教文化事業的一件盛事。辛亥之後，月霞流寓上海，因狄楚卿之薦，於哈同花園講經說法。其時康有為亦寓居滬上，勸促羅氏以園為址，創設佛教學堂。羅氏即以之托月霞，因月霞主弘華嚴，故名華嚴大學，時為民國二年（1913）。學分正科、預科各三年。翌年，正科開辦，由月霞主講，授大小乘經論，而以華嚴為重。入校學生 60 人，皆當時優秀之青年僧人，如智光、常惺、慈舟、持松、戒塵、妙闊、霽亭、惠宗、體空、性徹、了塵等。然則開學未及仨月，「因哈同夫人要全體學僧向其頂禮」，³ 不得已而遷杭州海潮音，成就諸學僧三年學業。其後諸僧多為各地佛教之翹楚。

近世佛教，雖呈融合貫通之趨勢，但各宗傳統仍不絕如縷，佛教教育也因宗系不同而各立門戶。與華嚴大學比肩而立者，則是諦閑所創的觀宗學社。

諦閑和月霞，都曾先後任教於祇洹精舍、南京僧師範學堂。1913 年，當月霞主持華嚴大學之前後，諦閑應寧波當局之請出任四明山觀宗寺住持。其以三觀為宗，說法為用，改寺為觀宗講寺，突出其講授天臺教觀的特點。1915 與 1918 年，先後兩次應北京居士名流之邀，講《楞嚴》、《圓覺》於京中，由是結識時賢，道譽遠播。離京時，葉恭綽、蒯若木各贈銀圓二千，其他信士亦各有饋贈，諦閑即借此擴充為觀宗學社，而使之成正式的僧教育機構。諦閑自任主講，專攻天臺教觀。入學就教之僧侶，有倓虛、妙柔、靜權、妙真、寶靜、可端、常惺、持松等。⁴ 該校延續甚久，僧才輩出，至 1928 年復改為弘法研究社，同時發行弘法月刊，進一步推進天臺教義在近代社會的傳佈。

1917 年創設於常熟興福寺的法界學院，也是月霞專弘華嚴的僧教育機構。月霞嘗應邀北上講經，因反對袁氏帝制復辟，幾遭橫禍，遂悄然南歸。是年夏，奉清末宗門四大尊宿之一，號稱威儀第一的冶開和尚命，分燈常熟興福寺，因得滿月法師之助，再創法界學院，亦專弘華嚴。是年月霞已屆花甲，冬十月圓寂杭州玉泉寺。而後應慈、持松相繼主持校務，常惺等亦任教於斯，前後持續二十年之久，所造就之僧材，皆可與後起之武昌佛學院相提並論。

³ 《太虛自傳》《太虛大師全書》第十九編（二）211 頁。

⁴ 多有記載仁山為此校學僧，也屬誤會。1913 年，仁山因與佛教總會副會長不和，離開上海至四明觀宗寺親近諦閑法師，學習天臺教義，其時觀宗學社尚未建立。

與法界學院遙相互應者，則為蘇北高郵的天臺學院。該院系仁山於 1919 年創設，以天臺教觀教習青年僧人，使諦閑三觀之教法得以在江北繁衍。兩年後，仁山任放生寺住持，遂改名為四弘學院。四弘者，乃佛教之總願，⁵ 由命意可見，該院大概不再拘守於天臺一宗。這也是時代的使然和佛教自身發展的必然趨勢。

月霞與華嚴大學、諦閑與觀宗學社，及其後相繼創立的法界學院和天臺學院，以華嚴、天臺二宗分燈大江南北，相互輝映，猶使民國初年之僧教育別開生面。而支那內學院與武昌佛學院，寧漢兩系的鼎立對峙，不僅孕育了近現代佛學精英之士，造就了一批學行兼具，有望中興的佛家弟子，而且使得民國僧人教育向前大大跨進一步，寂寥已久的佛學研究又風靡天下，重現往昔之輝煌，並以中華文化的優良傳統而登上現代高等教育的講臺。

支那內學院

支那內學院雖籌建於 1918 年，直到 1922 年九月才正式成立，但是，它不僅是祇洹精舍的繼續，而且早在 1914 年春夏之交，當歐陽重返江寧時，已經在思想上開始運作了。

歐陽竟無因籌建中國佛教會受挫而返宜黃故里，閉門治梵經二年後攜愛女蘭回南京，重主刻經處勘校職事。1914 年十一月，歐陽利用龔家橋程氏空屋，開始教授佛學，門下便聚集了一些專心貞信之氏，如呂秋逸、姚妙明、黃樹因、徐克明、蘇心田等。而後聽講、從學者日眾，先後有劉抱一、黃懺華、王恩洋、陳銘樞、邱晞明、烏愛平、黃健等。而與歐陽在師友之間，相互切磋佛理者，更是當時社會精英，除周少猷、梅光羲、蒯若木、李證剛外，還有沈曾植、陳三立、章太炎、胡漢民、陳獨秀等。空屋再也無法滿足需要，於是在刻經處附設研究部，支那內學院應當說肇始於此。

1918 年，歐陽好友符九銘於江蘇執掌教育，歐陽便乘此良機，在研究部的基礎上設支那內學院籌備處，同時撰《支那內學院簡章》，「以闡揚佛法，養成弘法利世之才，非養成出家自利之士為宗旨」，確立規模，設置學科，包括中學部以及法相、法性、真言大學預科、本科的具體修業內容，入學、退學、與研究部的關係、經費來源、納費等具體事宜，在在皆顯示歐陽教育思想和教學方法現代化的特徵。章太炎專為之作文，高度讚揚歐陽對佛學，乃至整個中國教育的貢獻。他說：

⁵ 眾生無邊誓願度，煩惱無數誓願斷，法門無盡誓願學，佛道無上誓願成。其他亦大同小異。

自清之季，佛法不在緇衣，而流入居士長者之間……友人歐陽竟無嘗受業石埭楊居士，獨精《瑜伽師地》，所學與餘同。嘗言「唯識法相唐以來並為一宗，其實通局、大小殊焉。」余初驚怪其言，審思釋然，謂其識足以獨步千祀也。

章氏還指出：「道術或時盛衰，而皆轉趨翔實」，⁶ 樸學、科學、法相唯識學，皆為經世致用之實學，故可應今之機，濟時之變，對於歐陽學術思想的現實意義同樣給予充分的肯定。同年，呂秋逸辭上海美術專科學校教務主任之職，回金陵刻經處，協助歐陽籌備支那內學院。

然而，歐陽「非養成出家自利之士」的宗旨一出，又在僧界激起軒然大波。太虛首先著文發難，強調三寶為佛教之要素，出家人自有弘法利世之方便。歐陽雖致函太虛，表明其「不但不簡出家人，並不簡出家為利他而自利之人」，「乃簡出家之唯知自利者」，事實上仍然堅持他對僧界的看法，重新點燃了民國元年挑起的出家與在家之爭，進而演為全方位的寧漢兩系之對立。

巧婦難為無米之炊，1919年，由於經費無著，內學院舉步維艱。當時他有致宗仰上人書云：

今既籌得三千，即可見諸實行。校址暫借民房，教員、辦事員商請諸友。一切器具盡辦最要。正續藏及參考書由漸墊買，姑繳半價。凡事難在開發一舉，蓋冒險行此，實不得已，非三千金即可辦中學也……擬開辦一特別研究科，擇最高程度者試入，膳食自便，學費不繳，一年畢業。

這裏說的是內院中學部的情況，內院建設之艱難又遠在其上。歐陽矢志忠誠於佛學教育及其獻身精神，於此亦可見一斑。左右支絀，迫使歐陽離寧遠遊，籌措辦學經費，先後南下昆明，北上幽燕，西出陽關，講學於神州各地，而獲些許資助。

1920年8月，熊十力經梁漱溟介紹，辭中學教職，赴金陵刻經處問學於歐陽門下，探究法相、唯識之理。第二年夏，原在北京大學哲學系旁聽的王恩洋，亦南下謁歐陽於刻經處。其時，法相、唯識分宗說已屆成熟，「佛法非宗教非哲學」的論說，在思想界也讓人刮目相看。

1922年9月，籌備四、五年之久的支那內學院，終於在社會名流，如熊希齡、蔡元培、梁啟超、葉恭綽、沈曾植、陳三立、章太炎等的支援下，正式

⁶ 章太炎《支那內學院緣起》見《支那內學院簡章》。

成立。因得教育部支援，江蘇財政廳撥款十萬元，資助建院，每月另撥一千，以為院務之需。歐陽任院長，下設三處，周少猷、邱晞明、呂秋逸分別主持事務、編校和教學工作。首屆學員有韓孟君、釋存厚等僧俗學子十六人。教師除歐陽本人外，皆宜黃門下弟子，如呂秋逸、王恩洋、邱晞明、聶耦耕等。其間，湯用彤先生已至大洋彼岸歸來，執教於東南大學，授課之暇，也曾至內院聽歐陽講授佛學，與蒙文通、熊十力為聽講之友。其他問學於內院者，尚有張君勱、梁漱溟。陳銘樞也卸去軍職，重返內院。講學於東南大學的梁啟超，也在內學受業二十日。梁氏每嘗與人談起，有所謂「聽歐陽竟無講唯識，始知有真佛學」之歎。梁漱溟曾商請呂秋逸至北大執教，歐陽不允，梁則推薦熊十力入北京大學。

1923 年 7 月，內院又設研究部，以培養佛學研究之高級人才，學制兩年，主攻法相唯識要典。湯用彤先生也被聘為研究部導師，兼任巴利文主講。研究部間月召開研究會一次，發表研究成果，至 1924 年底，編輯而成年刊《內學》雜誌予以發表，對於佛學研究，特別是法相唯識學研究起到了進一步的推動作用。開學不到兩年的支那內學院，一躍而為當時的佛學重鎮。同年春，印度著名詩人泰戈爾訪華，慕名而至刻經處拜謁歐陽，並與之作竟夕之談。泰戈爾為失傳二千年的古印度文化在秦淮河畔再度輝煌，而對歐陽深表敬意，表示回國後將組織印度學者來內院就讀，尋回失傳之國寶。

1925 年 9 月，創辦三年的支那內學院，在原有的基礎上重新組合為問學、研究以及法相大學三部，另辟內院第二院，增設法相大學特科，並於 13 日舉行開學典禮。歐陽在報告中明確指出，法相大學特科以推廣西域之學和為人之學為宗旨，充分表現其遠紹無著、世親，上追玄奘，以印度文化為圭臬的學術特徵，以及直面慘澹人生，「救亡圖存而後有學」的治學道路。至此，內院聲譽雀起，同時由於其在家住持佛法、白衣可以說法的觀點，再度挑起緇素之爭，把寧漢兩系的對峙推向高峰。

1926 年，風雨飄搖的石頭城中，仍然充盈著濃厚的學術研究氣氛，先是第十四次研究會召開，而後有日本佛教考察團來訪，接著是樹因研究室成立，直到 1927 年 3 月，直魯聯軍強佔刻經處房產，致內院授課終止；繼以北伐軍進駐二院，開辦不足兩年的法相大學，不得不宣告結束。兵荒馬亂，民不聊生，原本生機勃勃的內學院頓時變得蕭然起來，問學、研究二部相繼撤消。1922 年 9 月開學，持續不到五年的支那內學院，至此也就結束了它那最為輝煌的時代。其編校之業雖在繼續，而且，時至 1937 年冬，因避日寇而遷重慶，又設內院蜀院於江津，但學院之設，早已名存實亡了。儘管如此，從某種

意義上講，內院對佛教文化的貢獻，與佛教自辦的所有學校相比，包括一直持續到 1949 年的武昌佛學院，則遠在它們之上。而與內院的前身——祇洹精舍比較，生源已由叢林轉向社會，更多的是學者而非僧人。這也是其影響深遠的主要原因。

四、武昌佛學院

儘管太虛積極倡導佛教革新，杜絕佛門三濫（濫剃度、濫傳戒、濫住持），力圖實現其「真實修證以成正果」、「獻身利群以勤勝行」、「博學深究以昌學理」的「救僧運動」，⁷ 但叢林傳統至少無法予以積極的回應。故而，太虛始終不能有一方寺院作為他改革佛教的陣地。據實而論，太虛只能算作一個遊方掛單的僧人，徘徊在僧俗界的邊緣。金山寺改革無疑實他爭取教界三大革命根據地的一次失敗性嘗試。改革的天折，似乎讓太虛如斷腸人飄零天涯，「除在觀宗寺月餘，及在佛教總會四、五個月之外，從民國元年的春天到民國三年的夏天」，「似不曾做過關於佛教的其他事業」，而閑遊於蘇杭之間。只是由於「心中善根佛種的時時喚醒」，「再也不耐和光混俗的下去了，乃於秋間入普陀閉關」，「結束了這一期的夢痕。」⁸ 事實上，這也是為實現其改革的夙願而進行的思想和理論上的準備。武昌佛學院既是前段嘗試和準備的必然結果，而且應當說更是其思想理論的依託形式，當然也是他推進人間佛教的大本營。關於武昌佛學院成立前後之因緣，太虛述之甚詳，茲摘要敘述如次：

太虛閉關期間，正是僧教育方興未艾之時，1917 年立春的那天早晨，閉關不足三年的太虛「忽然動念要出關了」，這顯然是社會的變革在他心底產生的共鳴。然而，出關後的太虛，仍無定所，先後赴臺灣、日本遊。歸來後，於滬上結識曾是辛亥會攻南京的桂軍司令、二次革命失敗後亡命日本的陳元白，以及蔣作賓等，「擬於上海組織一宣傳佛學的團體」，以契革新佛教及佛法救世之夙願，即後來之覺社。其間太虛又是人海奔走，也曾講經於漢口、武昌、廣州等地。1921 年 2 月初，杭州淨慈寺住持鴻定因負債累累，不堪維持，太虛遂得住持該寺。太虛說：「我如此費事的接住淨慈寺，原抱有先從此處整理成一模範僧寺的奢望」，顯然也是欲覓一寺觀，以之為推行其救僧的新佛教運動的根據地。然而，好事多磨，以慧安為首的諸山住持，借「杭州某小報破壞

⁷ 太虛《救僧運動》。

⁸ 《太虛自傳》《太虛大師全書》第十九編（二）208 頁。

名譽的誣讒文字」呈控官署，不僅讓太虛再次對簿公堂，而且還打了一場牽動京滬新聞界的筆墨官司，最終還是被浙江省省長撤去了淨慈寺住持的職事。雖然太虛的支持者邀集康有為等又搞了一場鬧劇，但還是不了了之。屢戰屢敗的太虛，並未因此而却步，反而「鑒於我接管淨慈寺的疊生故障」，「遂決於武昌辦佛學院」。太虛回憶：

民國九年，鄂督已易蕭耀南。到冬天，隱塵接任湖北堤工督辦，十一年又兼任陝鄂禁煙督辦，與蕭督有黃崗同邑之雅，故十一年在武昌有佛學院的成立。由元白的奔走聯絡，隱塵的提倡號召，亦得蕭督的間接維護……主張純憑理想，於武漢新創立一養成佛教基本人才的學校，我乃提出佛學院的辦法及學科綱領……雖院址未能覓得，已決定照我的佛學院計劃，積極籌備開辦。

1922 年，擇武昌通湘門內，黎大均（黎元洪族叔）舊宅為院址，先於皮公館成立籌備會，及院董會。梁啟超任董長，太虛任院長，李隱塵為院護，即副院長，負責聯絡協調工作。邀了空、史一如任佛學教員，杜漢三任國文教師，陰曆 7 月 20 日開學，正取備取學生六十名。武昌佛學院正式宣告成立。屢敗屢戰的太虛，至此才算實現了他謀求革新佛教立足之地的宿願，從而藉課堂，而非佛寺，把他那人間佛教的理想推向社會。

如太虛所言，佛學院「旨在養成佛教的師範人才，等於高等師範學校」，故「依禪林規範施學校功課」。第一、二期，由太虛親自講授世親發菩提心論與瑜伽真實義品，及佛教各宗源流；空也教楞嚴；史一如講述小乘、印度佛教史及印度哲學，譯講因明入正理論，還有日文。英文分班教學，但「全無成績」。學僧有漱芳、能守、默庵、會覺、觀空、法尊、法舫、量源、嚴定等。亦有居士如程聖功、當時尚未出家的淨嚴等。「學生最多時達百餘人」。1923 年夏，唐大圓加盟武昌佛學院，授中國哲學。張化聲繼史一如後續編《海潮音》。剛成立不久的武昌佛學院，繼出家與在家之爭後，便開始「對支那內學院歐陽竟無等，起了不少論辯。對梁任公、王恩洋提出的《起信論》真偽問題，對景昌極的相分同種別種問題，對呂秋逸的佛誕紀元問題，對歐陽漸的唯識抉擇談，似乎都在這年的上半年或下半年」，「卓然表現了佛學院的特殊學風」，⁹ 把寧漢兩系僧俗的對峙，推向佛學和佛教史實全面論戰的高潮，並與內學院一起，弄潮於民國佛學思潮之濤頭。於新舊僧派的分野外，也

⁹ 上述引文均見《太虛自傳》《太虛大師全書》第十九編（二）209-266 頁。

形成中國二、三十年代佛學研究遙相互應之雙峰。直到 1949 年，前後持續近三十年的武昌佛學院才在舊中國歷史的最後一頁畫上了殘缺的句號。毫無疑問，武昌佛學院不僅使功敗垂成的佛教革新運動薪盡火傳，而且對時至今日的佛教思想還持續著利傍倚刀的影響。

繼武昌佛學院之後，各省佛教學堂風起雲蒸，諸如 1925 年創辦的閩南佛學院、玉山佛學院，1928 年所建的竹林佛學院，1929 年成立之柏林教理院、鼓山佛學院，1934 年由智光操辦的焦山佛學院，還有太虛另創的漢藏教理院等，皆從佛教教育入手，使民國時期的佛教渙然而趨中興之勢，自然也隨著武昌佛學院的銷聲匿迹而成過眼煙雲。

五、現代僧教育之得失

與廟產興學相抗，中國佛教現代教育機構，除上述以外，還有 1906 年文希於揚州天寧寺創辦的第一所具有現代意義的僧學——普通僧學堂，文希亦可謂之得風氣之先；1907 年楊仁山在金陵刻經處的基礎上建立的祇洹精舍，以及由時任兩江總督的端方推進，在南京成立的僧師範學堂等。從整體上看，現代僧教育初起於維護寺產，而非培育僧才，但是，上述僧教育機構因屬意於教育僧才以昌明佛法，故組織健全，學行兼顧，而且能服務社會，所以成績顯著，足垂後世。其成敗得失東初論之甚詳。他說：

僧教育的機構，雖多至幾十所，其教學究竟是成功呢？還是失敗呢？一言以蔽之，今日之僧教育，可謂是徹底的失敗！其失敗的原因則有：

簡要概括如下：

- 一、大多數不是為維持寺產，就是利用興辦教育的名義，爭取個人名聞，所以所辦的僧教育，多不切實際。
- 二、最大的缺點，就是不依教育程式，一所佛學院好像是一所大學，其實，小學也不如。
- 三、佛學院等於專科教育，只宜專，不宜泛，應以佛學與國學為基本。現在一般僧教育機構，皆以世間學及外文為重，受過僧教育退而還俗的不知凡幾。
- 四、把僧寺改為社會學校，捨本逐末，莫此為甚。同時東初聲明，並不反對社會教育，只是要「行有餘力，則以學文」。先辦好僧教育，然後再辦社會教育。

五、主持僧教育者未能貫徹僧教育宗旨，而致僧青年思想益加混亂，佛教人才外流。

六、從叢林制度檢討僧教育之得失。叢林教育以德育為主；佛學院雖造就一些人才，其上者競趨於知解，只知辦事，其下者不甘澹泊出家。

總之，東初強調「唯有恢復叢林教育制度，學院叢林化，建立新的僧教育規範，亦唯有翹首期待將來繼起之賢哲了。」¹⁰

嚴格講，東初的評斷句句切中肯綮，而且言辭懇切，大有恨鐵不成鋼的意思。他著重就佛教組織內部的發展而言。其實，佛教教育的興起，無論基於何種原因，它對於佛教的入世轉向，對於人間佛教的建設，無疑開闢了前進的道路，對於僧人素質的提高和服務社會的能力都起到了積極的推動作用，同時也為平民教育大開方便之門。作者嘗不揣冒昧，強調：佛教在 21 世紀的發展取決於佛教的繼承與革新，取決於系統、健全的僧教育之實施。¹¹ 現代社會，佛教欲謀求不間斷的發展，系統、健全的現代教育不可不予重視。

¹⁰ 東初《中國佛教近代史》上，218 頁。

¹¹ 見拙文《佛教與 21 世紀》《20 世紀中國佛教問題》附錄二。

藏傳佛教寺院教育的發展歷史及其特質

尕藏加

中國社會科學院世界宗教研究所佛教研究室

藏傳佛教「寺院教育」，是一個以弘揚藏傳佛教為唯一教學宗旨，以藏族地區的各個藏傳佛教寺院為教學場所，全面灌輸或系統傳授藏傳佛教教義以及宗教儀禮或宗教實踐，並涉及整個藏族傳統文化的教育體制。因此，藏傳佛教寺院教育不僅有著悠久的發展歷史，而且具有與眾不同的諸多特質，它在藏族傳統教育史上佔有特殊而重要的地位，甚至可以斷言，寺院教育曾在藏族歷史上，完全壟斷過藏族社會的整個文化教育。下面從格魯派寺院教育的角度，僅對藏傳佛教寺院教育的發展歷史及其特質作簡略考述。

一、寺院教育的發展演進歷程

藏傳佛教寺院教育，最初是伴隨佛教的傳播而產生，後來隨著藏傳佛教的興盛而發展。寺院教育大致經過了初創時期、中興時期和發展時期三個不同的發展演進歷程。

1、初創時期

藏傳佛教寺院教育初創於西元八世紀，當時吐蕃創建的第一座正規寺院，即桑耶寺則是開端「寺院教育」的第一座藏傳佛教寺院，迄今已有一千二百多年的悠久歷史。¹ 桑耶寺落成後，最初只有七名藏族出家僧侶，但很快發展到三百多人，再加上從天竺、泥婆羅、唐朝等周邊國家地區聘請的大批佛教高僧大德，當時在桑耶寺內的僧侶人數已初具規模。因此，在桑耶寺內設立譯經院、講經院和修行院等傳播或修習佛教的專門學院。根據《巴協》記載：在桑

¹ 桑耶寺是天竺高僧寂護和蓮花生在赤松德贊的大力支持下，於西元 774 年主持動工興建，經五年於 778 年竣工。關於創建桑耶寺的年代，藏文史書中的記載不盡一致。

耶寺大殿四周建有四大洲八小洲之稱的學院或佛殿，如東邊有清淨律藏院、智慧文殊院、妙音語言院，南邊有降魔居士院、聖大悲觀音院、譯經天竺院，西邊有毗若遮那院、彌勒院、禪定院，北邊有聚寶院、菩提發心院、護法貝哈院。² 從當時桑耶寺各個學院所發揮的作用來看，每個學院皆凸現了各自的專業側重點，如清淨律藏院主要用於講經或出家僧尼受戒的場所，藏族「七覺士」就是在這裏受戒出家，成為吐蕃第一批比丘僧團；³ 智慧文殊院是研習佛學的場所；妙音語言院是學習多門語言的場所；降魔居士院是專門舉行密宗法事的場所；聖大悲觀音院是贊普赤松德贊修持本尊馬頭明王的場所；譯經天竺院是專門翻譯佛經的場所；毗若遮那院是授記預言的殿堂；彌勒院是預測未來的殿堂；禪定院是專門坐禪修煉的場所；菩提發心院是高僧大德講經和出家人修行發菩提心的場所。

可以看出，桑耶寺的創建，不僅為吐蕃佛教建立了正規的宗教活動場所，而且開闢了修習佛法的中心。正如桑耶寺不僅成為吐蕃王朝的宗教活動中心、文化教育中心，而且更是翻譯佛經的重要場所。當時赤松德贊從天竺、唐朝等地邀請許多佛教學僧和高僧大德到吐蕃，並偕同吐蕃本族的學僧一起在桑耶寺譯經院從事佛經翻譯，而且當時翻譯佛經的情景，在《桑耶寺簡志》⁴ 中有具體描述。

特別是寂護在當時主持並講解翻譯律藏經典和中觀思想，從而在吐蕃開創了講經聽法的學風。正如「靜命堪布負荷講說從律藏到中觀的說法重任，打開講聽之風。」⁵ 引言中的靜命即寂護，所謂的講聽之風，就是指樹立講經說法的範例。這是注重對佛教顯宗理論學習的一種重要舉措。所以，後世藏傳佛教信徒將各大寺院內設立的顯宗學院的前身追溯到吐蕃時期的桑耶寺。另外，根據《如意寶樹史》記載，寂護在桑耶寺譯經院主持譯經的同時，在桑耶寺清淨律藏院傳授別解脫律儀戒，在菩提發心院傳授菩薩戒。尤其是寂護在吐蕃時期常住桑耶寺菩提發心院，宣講自己的《中觀莊嚴論》和智藏的《中觀二諦論》，在吐蕃建立了佛教顯宗中觀思想的主導地位。

總之，吐蕃時代作為藏傳佛教產生或形成時期，主要以傳播佛法、翻譯佛經、組建僧團和設立宗教儀軌為中心，同時，圍繞譯經而開展講經說法，從而

² 詳見《巴協》第47-49頁，北京民族出版社，1982年。

³ 「七覺士」史稱「七試人」，分別是巴·賽囊、桑希、瑪·仁欽喬、昆·魯意旺布松、巴郭·比若割那、恩蘭·嘉哇卻央、拉松·嘉威祥曲七人。

⁴ 第18頁，西藏人民出版社，1987年。

⁵ 《土觀宗派源流》第28頁。

拉開了建立寺院教育的序幕。可以斷言，藏傳佛教「寺院教育」的雛形早在吐蕃時期就已基本成型。

2、中興時期

藏傳佛教寺院教育經過初創時期，便遭遇朗達瑪滅法運動而徹底中斷，後來隨著藏傳佛教「後弘期」的肇始而復甦，特別是噶當派高僧對寺院教育的興起做出了巨大貢獻。1073 年，噶當派高僧俄勒貝喜饒在拉薩以南、聶塘以東的地方（今堆龍德慶縣境內）創建一座寺院，最初叫桑浦乃托寺，後簡稱桑浦寺。當時桑浦寺以弘揚藏傳佛教因明學及佛經辯論而著稱於整個藏傳佛教教育界。俄勒貝喜饒是阿底峽尊者的四大弟子或三大弟子之一，曾赴康區親近賽尊大師，深入學習佛教三藏，學業圓滿後，於 1045 年返回前藏，建立講經院，培養了眾多學僧弟子。阿底峽尊者在聶塘傳授佛法期間，俄勒貝喜饒遂前往阿底峽處聽講不少佛經，還請阿底峽和那措譯師翻譯了《中觀心論注》，複請阿底峽撰寫了《中觀教授論》。他建造桑浦寺後，經常往返於熱振寺與桑浦寺之間，溝通關係、交流經驗，共同弘揚阿底峽的教法體系。俄勒貝喜饒去世後，由他的侄子兼弟子的俄羅丹喜饒繼任桑浦寺住持。

俄羅丹喜饒（1059-1109），從小跟隨俄勒貝喜饒叔叔學習佛法，由於他天資聰慧，深得叔叔喜愛，17 歲時便派往克什米爾求法，途經阿裏時又巧遇並參加了著名的阿裏丙辰法會。⁶ 俄羅丹喜饒在阿裏得到孜德王的兒子旺秀德的資助，使他在克什米爾專心留學達十七年，廣拜名師系統研習佛法。留學期間曾應旺秀德的請求，同班智達噶丹嘉布一起翻譯了《量莊嚴論》。俄羅丹喜饒學成返回故鄉後，依然拜師學法不輟，還曾赴尼泊爾拜阿都拉亞巴寨等大師專門修習密法。從尼泊爾歸來，俄羅丹喜饒開始校訂或翻譯佛經，成為一名著名的佛經翻譯家。同時，他以桑浦寺為中心在拉薩、桑耶、聶谷那、聶崗土、藏絳喀等地，講經說法，廣收徒弟。他主要傳授因明學、慈氏五論、中觀等佛教顯宗經論，其學僧弟子逐漸達到二萬三千多人，其中能夠宣講佛法的有二千一百三十多人，闡釋經論的有一千八百多人，講解量決定論的有二百八十多人，講授量莊嚴論等大經的有五十五人。1109 年，俄羅丹喜饒在桑耶寺附近的旅途中去世，享年 50 歲。在數萬名徒弟中有四大著名弟子，即香蔡邦曲

⁶ 丙辰法會是阿裏王孜德召集全藏區的學通佛教三藏的所有大師級的學僧，於火龍年（1076 年）在阿裏舉行的大型法會。該法會是藏傳佛教後弘期內的一大盛事，因而在藏傳佛教史上具有一定的影響。

吉喇嘛、卓羅巴洛智瓊奈、瓊仁欽削和寨喜饒帕。這四大弟子繼續弘揚俄叔侄開創的桑浦寺教法體系，即因明學和辯經學，後來這二門學科在藏傳佛教寺院教育中得到蓬勃發展。

香蔡邦曲吉喇嘛主持桑浦寺期間，學僧猛增，寺院擴建，寺院教育趨於完善。當時以俄羅丹喜饒靈塔為中心，在東邊由恰巴曲吉桑格講授因明學、在南邊由嘉強日瓦講授般若、在西邊由仁欽次臣上師講授現觀莊嚴論、在北邊由雲丹喜饒講授律藏。⁷ 特別是恰巴曲吉桑格將因明學分類分科並根據學僧的佛學水平分成五個班級，而且建立相互提問解答的辨經制度，使藏傳佛教因明學或辯論學更加科學化。這一時期除了桑浦寺外，還有不少寺院初步建立了學習五部大論的教學機制，諸如蔡貢唐、德瓦堅熱瓦堆、納唐、薩迦、昂仁、夏魯、楚普、奈寧、矯摩隆、布東、巴南嘎東、堆隆措麥、斯普、桑日、澤當等二十多個學經院，則是為積極推行學習五部大論、建立健全寺院教育體制做出重要貢獻的寺院。⁸ 至此，藏傳佛教後弘期內產生的以桑浦寺為中心的藏傳佛教寺院教育體制基本形成。

3、發展時期

隨著藏傳佛教寺院的蓬勃發展，寺院教育在藏族地區日臻完善，特別是後起之秀格魯派的創立，大大促進了寺院教育的長足發展。1409 年，宗喀巴大師在拉薩以東的卓日窩切山腰創建了甘丹寺，並在該寺推行嚴守佛教戒律，遵循學經次第，提倡先顯後密即顯密相融的佛學體系，並成功地建立了有章可循的寺院機制和一整套嚴格的教學體制。實際上，宗喀巴早在他 36 歲時就開始招收徒弟講經說法，先後在各地講授《現觀莊嚴論》、《因明》、《中論》、《俱舍論》等；還專門研習噶當派的教法及《菩提道炬論》等重要經論，同時系統修學薩迦派的「道果法」、噶舉派的「大手印法」等各種密法。因此，宗喀巴最終通達各派顯密教法，以中觀為正宗，以噶當派教義為立宗之本，綜合各派之長，並親自實踐或修行為證驗，建立了自己的佛學體系。也就是說，宗喀巴將噶當派的佛學思想作為自己的理論基礎，同時相容各派學說之長，建立了格魯派的教義或佛學思想體系。故在格魯派形成的初期階段，人們稱格魯派為新噶當派，許多噶當派寺院也紛紛歸入格魯派。

1416 年，宗喀巴大師命他的弟子降央曲傑（1379-1449）在拉薩西郊創建

⁷ 詳見《東嘎洛桑赤列選集》（藏文）第 213 頁，中國藏學出版社，1997 年。

⁸ 詳見《東嘎洛桑赤列選集》（藏文）第 215 頁，中國藏學出版社，1997 年。

哲蚌寺；1418 年，宗喀巴的弟子強欽曲傑（1352-1435，又名釋迦益西）在拉薩北郊創建色拉寺。拉薩三大寺的創建奠定了立宗的基礎。以甘丹寺為主道場的新宗派，即格魯派開始形成，為藏傳佛教諸多宗派畫下了一個圓滿的句號。特別是格魯派在繼承桑浦寺寺院教育的基礎上，創造性地發展了藏傳佛教寺院教育。比如，宗喀巴不僅富有創見性地將五部大論有機地結合在一起，而且在格魯派寺院內建立了學科分類、高低分層的教學體制，寺院教育更加系統化。具體而言，宗喀巴根據五部大論的相互關係和內容深淺不同等特點，制定先學攝類學，認為攝類學或釋量論是開啟一切佛學知識之門的鑰匙；其次為般若學，認為般若學是佛學的基礎理論；之後為中觀學，認為中觀學是建立佛學觀點的理論基石；而後為俱舍論，認為俱舍論是領會小乘之因、道、果理論的權威經典；最後是戒律學，認為戒律學是瞭解和遵循佛教戒律學的歷史和規則，以及如何修持和授受佛教戒律的經典理論。可見，宗喀巴在融會貫通五部大論的基礎上建立的教學方法，是一種系統掌握佛教三藏的頗具科學性的寺院教育體制，在藏傳佛教寺院教育史上具有創新性。所以，這一教學體制很快在格魯派各大寺院推行，並對其他宗派的寺院教育產生深遠影響。這是宗喀巴對藏傳佛教寺院教育事業做出的巨大貢獻。

二、寺院教育的模式內涵特質

藏傳佛教寺院教育具有與眾不同的獨特風格，無論從教育模式、學科內涵，還是在學位制度等方面皆有自己的顯著特質，其特質主要反應在教材、教學和學位三個方面。

1、教材

就一般而言，佛教五部大論⁹ 是藏傳佛教寺院教育中的主要教材。因為五部大論涵蓋了佛教三藏，即經藏、律藏和論藏。比如，因明學、中觀學和俱舍論屬於論藏，而且作為論藏的精華略論；般若學屬於經藏，而且作為經藏的精華略論；戒律學屬於大小乘律藏，而且作為大小乘律藏的精華略論。值得提出的是，五部大論在佛教顯密二宗中純屬佛教顯宗理論，它不更多涉及密宗實踐修持內容。五部大論最初是在後弘期興起的藏傳佛教六大顯宗學院中開始全面學習，逐漸成為主要教材。這六大學院分別是桑浦寺、德瓦堅熱瓦堆紮倉、

⁹ 《因明》(sthad-ma)、《般若》(phar-phyin)、《中觀》(dbu-ma)、《俱舍論》(mngun-pa-mdzod)、《律學》(vdul-ba) 五部大論。

蔡貢唐寺、巴南嘎東寺、矯摩隆寺和斯普寺，後來格魯派寺院繼承這一學風，並得以發揚光大，至今五部大論依然是各個寺院無可替代的重要教材。

藏傳佛教認為，印度古賢二聖六莊嚴（二聖是釋迦光和功德光，六莊嚴分別是龍樹、聖天、無著、世親、陳那和法稱）是全面繼承和嚴格遵循釋迦牟尼佛法的無與倫比的傑出論師，他們的有關論著則是最具權威的佛學經典論著。所以，五部大論中的因明學以陳那和法稱的論著為準、中觀學以龍樹師弟的論著為準、俱舍論以無著兄弟的論著為準、戒律學以釋迦光和功德光的論著為準。同時，系統學習二聖六莊嚴的經論，還意味著最終實現樹立佛學中觀思想的宗旨。

從佛學見、修、行的角度看，大乘之「見」是在中觀學和因明學中論述，而大乘之「行」則在般若學中論述；小乘之「見」和「行」都在俱舍論中論述；大小乘之共同戒律是在戒律學中論述；大小乘之「修」在「見」和「行」的論述中涉及。故學習五部大論，將會掌握大小乘在見、修、行上出現的細微差異或不同概念，與此同時，有助於理解佛教四大宗派（一切有部、經部、唯識宗和中觀派）之間逐次昇華的佛學觀見。

根據格魯派的觀見，釋迦牟尼開創的佛教正法，歸根結底，是由理論教義和實踐證驗構成，因而一切「教」的正法，則攝在經、律、論三藏之中；一切「證」的正法，又攝在戒、定、慧三學之中。為此，提倡三藏不可偏廢，而三學又必須全面修習。也就是說，凡是立為佛教正法者，其見、修、行三者不可違背三藏教法；自心行持，也要隨順三學證法。同時，還要具備方便智慧雙運之道，以及空性大悲之覺悟。正因為有了如此的宗教見地，方令每個學僧力爭做到對於經藏，多聞深思，在大小乘的三學上，認真修習；對於律藏也要盡力修習，通達戒、定二學；對於論藏也要不斷研習，獲取通曉諸法性相的智慧。特別是戒、定、慧三學在寺院教育中成為必須遵循的三條修習佛法的途徑，其中缺一不可。為此，制定出具體的學習教材，如在戒律學方面，主要學習《律經》；在定學方面，重點學習《現觀莊嚴論》；在慧學方面，主要學習《中論》、《因明學》、《俱舍論》。在寺院教育中之所以對佛教三學極為重視，自有其道理，認為三學中的戒律學是佛教的根本，是修法的基礎；而定學是約束自心、避免散逸的途徑；慧學就是增長智慧、不昧於解脫之道。故有無戒不定，無定不能生慧之說。這便是藏傳佛教寺院教育中竭力系統研習五部大論的重要因素。

2、教學

藏傳佛教寺院教育在教學方式上也有自己的獨特風格，以格魯派六大寺院之一的拉蔔楞寺為例，該寺按照佛教顯、密宗的分科原則，在寺內設立六個學院，即聞思學院、續部下學院、續部上學院、喜金剛學院、時輪學院、藏醫藥學院。除了聞思學院外，後五個學院可納入密宗範疇。然而，學院中規模最大、學僧最多的則是聞思學院，即顯宗學院，其內部分設十三個不同的學科班級，整個學期最少也在十五年以上。顯宗學院主要學習佛教五部大論，重在全面理解和深刻領會。也就是說，每位學僧通過師授、背誦和辯論的形式，漸次精通佛教《因明》、《般若》、《中觀》、《俱舍論》、《律學》五部大論。

特別是辯論和背誦是藏傳佛教寺院教育中最具特色的學習方法，通過辯論可提高學僧的哲學思辨能力，從而能夠進一步領會藏傳佛教的深奧義理。就一般而言，背誦經文和辯論佛學疑難問題，則是藏傳佛教寺院教育中的兩大行之有效的教學方式。所以，許多寺院裏的學僧將自己的學習時間主要花在背誦經文和辯論佛學疑難問題之上。如果說，背誦經文是打好宗教理論基礎的唯一手段，那麼，辯論佛學疑難問題則是深刻理解宗教玄妙義理的重要途徑。

因此，在各個寺院學習的年輕僧人，尤其是藏傳佛教格魯派學僧將自己的主要精力放在背誦經文和辯論佛學疑難問題之上。比如，他們在寺院日常生活中將早晚的時間主要用於獨自背誦經文，而早晚背誦的經文又成為參加上午或下午集體辯論佛學疑難問題時廣為應用或印證的理論武器。所以，背誦經文和辯論佛學難點已成為藏傳佛教寺院教育中相輔相成的兩大學經方法，猶如一車之兩輪，缺一不可。實際上，這一學經方式的形成，主要取決於藏傳佛教寺院的考試制度。如寺院考試制度不但嚴格而制度化，而且與眾不同，具有自己的獨到之處。其中背誦經典考試和辯論考試，則是寺院教育考試的主要方式。如在背誦經文的考試中，背誦的經典越完整、篇幅越長，其考試成績就更加優異；辯論考試是以正方或反方的形式進行辯論，在藏傳佛教的宗教術語中被稱為立宗辯論，用現代語言來講，就是圍繞某學說或論點進行答辯，提出其中的許多疑難問題，讓答辯人一一解答或簡明扼要的闡釋，如對答入流或闡釋深入淺出，其答辯人的辯論考試及格或優秀，否則，辯論考試不能通過，需要重新複習，有待補考。尤其是這一考試方式從低年級就納入僧人的學經之中，並對學僧的學習起到促進作用。由於藏傳佛教經院教育提倡並重視辯論這一學經方式，每位元學僧個個思維敏捷或善於辯論，並具有超常的哲學思辨能力。

總之，在顯宗學院學習的學僧，其學習過程則是廣聞博學，背誦強記，多

維思考，反覆辯論，從而達到對「五部大論」的嫻熟理解和融彙貫通，最終順利考取格西學位，並進入密宗修習階段。密宗修習的年限無期，主要取決於學僧的勤奮、智慧、悟性等個人條件來不斷提升或獲得成就。

3、學位

藏傳佛教格西¹⁰ 學位，是隨著寺院教育的不斷發展而逐步建立起來的一種宗教學位制度。格魯派三大寺沒有創立之前，在藏傳佛教教育界已經產生授予格西學位的教學體制，而且有不同級別的格西學位稱謂，如熱絳巴、噶西巴、噶俱巴等格西。如在五部大論中只精通般若學後可考取熱絳巴格西學位，五部大論中學完除了因明學外的其他四門學科後可考取噶西巴格西學位，學完五部大論後可考取噶俱巴格西學位。後來在拉薩創建格魯派三大寺，使授予格西學位的制度日臻完善，尤其是第四世班禪羅桑卻吉堅參在代理甘丹寺赤巴（法台）期間，在拉薩傳昭大法會上創立了授予拉然巴格西學位的制度。¹¹

除了拉然巴格西之外，還有許多不同級別和專業的格西學位，諸如「措然巴」、「林賽巴」、「多然巴」、「阿然巴」、「曼然巴」、「噶然巴」等。

措然巴格西，是僅次於「拉然巴」的一種格西學位。每位考僧在拉薩小昭寺舉行的大法會上，通過拉薩三大寺眾高僧前答辯佛教經律論後，才能獲得這一宗教學位。

林賽格西，該學銜排在措然巴格西之後，是某位學僧在拉薩三大寺中的任何一寺內通過答辯佛教經論而考取的一種格西學位。

多然巴格西，是某位學僧在各大寺院大經堂門前的石階上舉行的法會上通過眾僧前答辯佛教經論而獲取的一種格西學位，排在林賽格西之後。凡是具備條件的各大寺院均有資格授予多然巴格西學位。

阿然巴格西，是某位學僧在各大寺院的密宗學院中通過對密宗理論的研習以及實踐修煉而獲得的一種格西學位。一般而言，進入密宗學院修學的條件比較嚴格，其學僧必須先經過在聞思學院研讀藏傳佛教五部大論的階段，並在此獲得畢業後才有可能升入密宗學院深造；最好是取得上述格西學位中的任何一項後，被選派或推薦到密宗學院研修，最後取得阿然巴格西學位。阿然巴格西

¹⁰ 在藏語中拼寫為「DgeShes」（格西），在漢文裏意指「善知識」。

¹¹ 每位申請拉然巴格西學位的考僧，必須在拉薩大昭寺舉行的祈願大法會期間，通過三大寺（甘丹寺、哲蚌寺的色拉寺）高僧提出的佛學疑難問題的答辯，並得到認可才能獲取這一宗教學銜。按歷史定制，每年考取七名拉然巴格西，並舉行隆重的慶典會，在會上頒發格西學位證書和獎品。

中也有等級差別，如在拉薩上、下密宗學院中獲取的阿然巴格西，是至高無上、最為權威的密宗格西學位。

曼然巴格西，是某位學僧在藏傳佛教各大寺院的藏醫學院長期研習藏醫藥學而獲得的一種格西學位或藏醫學位。由於藏醫學院所學理論知識極為廣泛深入，而且還要經常進行在野外採藥等實踐，故其研習時間相對較長。

此外，許多藏傳佛教寺院中還授予「噶然巴」、「熱絳巴」等級別較低的宗教學位，在此不一一贅述。

總之，考取宗教學位，是每一名出家僧人的一大宿願，也是顯示自己佛學知識水準的主要頭銜。然而，藏傳佛教寺院教育中的格西這一宗教學位並非人人能夠考取，而是極少數僧侶經過長期勤奮修學才有機會獲取。一旦獲得宗教學位，特別在大昭寺舉行的大考場通過「拉然巴」格西學位的考試，在藏傳佛教界具有很高的榮譽和地位。因為拉然巴格西，是藏傳佛教格西學位中級別最高的學位，也是藏傳佛教顯宗中最權威的學銜。

三、結語

綜上所述，藏傳佛教寺院教育經過了一個循序漸進、不斷創新、逐步完善的發展歷程，它作為一種教育模式，更具有諸多與眾不同的特質。藏傳佛教前弘期作為寺院教育的初創時期，圍繞佛經翻譯開辦了講經說法的學院；後弘期作為寺院教育的中興時期，隨著因明學的興起而形成了研習五部大論的學風；宗喀巴時代作為寺院教育的發展時期，伴隨格魯派三大寺的創立而建立了系統學習五部大論的教學體制。尤其是寺院教育特有的教育資源、教學方式、學科內容、考試規則和學位制度，從不同角度反映了藏傳佛教高度發達的培養貫通佛教三藏的高僧大德的教育體系。可以說，藏族地區的數千座寺院既是發展藏傳佛教的載體，又是保存佛教文化的搖籃，同時，也是繼承和弘揚藏族傳統文化的學府。

佛光人文社會學院宗教研究所的佛學研究概況

劉國威

佛光人文社會學院宗教研究所助理教授

個人於去年年初取得博士學位後，於八月份有幸得以至佛光人文社會學院宗教研究所就任教職，並於今年八月份忝任本所所長一職。本校創設至今不過四年，而本所的設立也不過三年，在台灣算是相當年輕的學術單位，目前仍屬於草創階段，正逐漸邁入穩定發展的時期。有鑒於外界對我們這所學術研究單位的瞭解仍不甚多，因此藉著此次研討會的機會向大家簡單介紹本所目前的發展狀況以及未來的發展計畫。

本校特色與本所簡史

本校創辦人星雲大師及其所創立之佛光山教團，向來以推動教育文化工作為職志，立意要本諸佛教徒喜捨奉獻之精神，為社會辦一所台灣不可或缺的大學。本校自八十二年開始籌設，其間歷經七年的環境影響評估及校區雜項工程施工，投入十數億資金，及無數人力物力，在八十九年（公元 2000 年）九月開始招生。

本校在台灣高等教育體系中，以發揚人文精神、結合書院傳統自許，期望朝此目標建立特色。

發揚人文精神是相對於國內大學現今缺乏人文精神之弊病而說。其現象，一在人文學科之建置與重視程度遠低於科技、實用、工具學科。依教育部九十學年度《中華民國大專院校概況統計》，我國現有大專院校學生 1,187,225 人，人文類科僅占 93,944 人；社會學科更少，僅 37,476 人。但商業及管理類科占 278,030 人，工程類更高達 303,003 人，比人文類科多了二十幾萬。若再加上數學電機、醫藥衛生各一萬餘人，以及自然科學、工業技藝、運輸通信……等相關類科，更可以發現人文學科在整個高教體制中甚為孱弱。故本校建立初期，在結構上即以設置人文社會學科為主，以人文社會學院為大學初期

階段。

現今大學體制越來越龐大，已形成龐大複雜的科層體制，組織管理及企業經營的理念，則已成為大學新的運作模式。在這個新科層體制中，進行的又主要是知識的生產與傳遞活動。森冷的組織關係、計算成本效益的經營模式、乾硬的知識交換，加上升等、晉級、占職位、得高分、謀出路等現實利益的考量以及所形成的爭奪，大概就是如今大學中實際的狀況。這是非人文或反人文的環境。本校同仁等，於此深有感慨，故希望能營造一個有人文精神的生活空間。師生在此，以道義相勗，優游論學，人與人彼此能親切觀面、誠篤交談。這須透過校園空間的規劃、建築設備的搭配、徵聘人才時的抉擇、導師制度的設計、交談氣氛的塑造.....等方法才能達成。學校的組織文化與經營模式，也須突破恆蹊。本校在此，已初具雛型。未來將再逐步完善之，發展相關配套措施。

在結合書院傳統方面，敝校走的是師徒式小班制，現今大學體制越來越龐大，大學人數動輒數萬人，師生比動輒一比三、五十，師生感情疏隔、漠不關心。教師除教課、做研究外，對學生甚罕人格之啟迪、價值之濬發或生活之照顧。依八十九年《遠見雜誌》調查，各公立大學學生對課程、師資之不滿程度，亦多達 70%以上。本校對此，除鼓勵師生住校，以增加互動機會外，又重新規劃導師制度，教師每人都有擔任導師的義務、輔導學生。同時，本校將大學部規劃為研究所預科，每班招生在三十名以內，結合系所，形成師徒式小班制的精緻教學體系。師生相得，有古代書院講習之風。九十一學年度調查，學生滿意度為 85%以上。

古代書院講學，與「學校」最大的不同，在於古代政府所設學校，以培養科舉人才為主。學生入學，即以應付考試、求取出身為業，這不是真學問。其求學動機也是「祿利之途使然」。學問是世俗化、工具化的。私人學院講學，則以學問講習為主，故學有宗旨，師生相砥礪者為道術，非科名。本校一方面提倡這種精神，一方面鼓勵並營造自由論學的風氣。已形成若干講會，講會方式也非常靈活，或在山顛水涯、或在雲起樓自在天、或在餐聚茶會之頃，期使大學成為一個學術社區、師生以學術為生活。校園建築及創意休憩空間之設計，亦朝此目標，期使學校成為可以遊、可以居、可以坐而論道的「智慧花園」。

書院講學之特點，是師生互動，並不以知識傳授為唯一內容，所論知識也不偏於某一領域。本校強調知識整合，亦本於此。一方面是各學門不同知識的整合。透過跨學門的學程、跨系所的選修課、跨系所的合開課程，或非正式課

程的研討會、專題講座、講會、移地協同教學等方式，進行整合。一方面還要讓知識與美感、見識、宗教情操、生活體驗結合。以打破知識分工所造成的偏狹，以及唯知識所造成的生命枯澀現象。

書院講學，多在山林。本校所擅山海之美，極易令人興發書院生活重現之感。但書院講學，雖在山林，其志卻在人文化成於天下。故書院議論，以「風聲、雨聲、讀書聲，聲聲入耳；家事、國事、天下事，事事關心」為旨。議政論理，為其常態。因此，大學若要發揚書院精神，便不能只是象牙塔，必須關心生活世界的發展，使其良 2。但天下甚大、其事甚繁，關心之事，宜由所處社區開始。朱子在閩、陽明在贛，均由「鄉約」著手，期以化民成俗為書院講學之效，即以此故。本校也本此精神，積極與社區結合。除開辦推廣教育、發展終生學習、協助各地方團體辦理文化教育活動之外，又成立宜蘭地區社會文化研究中心、原住民發展中心、民意調查中心等等，對蘭陽地區歷史文化進行研究、參與提升原住民文化技能，更對蘭陽之未來及「大學城、科技縣」提出規劃、承辦人文小學及台北市文化局林語堂故居等。

本校宗教學研究所成立於民國九十年（2001），同年秋季招收第一屆碩士班（目前國內有九所宗教研究所），至今已收三屆學生。九十一年奉教育部批准成立宗教學系，開始招收學士班，目前有大一、大二兩個年級。本學系是國內大專院校中僅有的四個教學系之一（其餘為輔仁大學、真理大學、玄奘人文社會學院），位於宜蘭縣礁溪鄉林美山上，俯瞰蘭陽平原和太平洋，風景十分優美。

系所特色與師資

本系（所）研究發展方向涵蓋各主要宗教教義、史料等比較研究，宗教現象的社會解析、宗教與其他學門間跨領域整合研究，以及宗教的文化性研究等。目前本所所規劃的教學特色與目標如下：

- 一、基礎宗教學程規劃與發展。
- 二、推展專業宗教語文及文獻之研究教學。
- 三、理論與實務並重，加強實地宗教考察研究之實力。
- 四、與台灣宗教界專業人士之密切交流，提昇宗教實務的範疇。

在如此的架構下，本系於去年首先成立「佛教研究中心」（藍吉富教授即擔任此中心主任），試圖對今日的佛教文化與佛教研究作整體性的協調規劃，並進行與其他國家、學校之相關研究單位之交流與合作。除此之外，本系擴大學術研究領域，未來將強化對台灣民間宗教與新興宗教等研究議題發展。

本所創立至今方滿兩年，從初期僅有陳玉璽與藍吉富兩位教授，到今年爪女已有五位專任教授師資，未來當再繼續增聘一至二位。目前的專任師資如下：

職稱	姓名	學經歷	專 長
教授	陳玉璽	美國夏威夷大學政治所博士 香港浸信會大學新聞系系主任 南華大學亞太研究所教授	社會科學研究、宗教心理分析與治療
副教授	藍吉富	東海大學歷史學研究所碩士 中華佛學研究所研究員	佛教史、佛教史料學、佛教文化型態
助理教授兼任系主任	劉國威	美國哈佛大學梵文與印度研究學博士	藏傳佛教、印度佛教、喜瑪拉雅地區宗教
助理教授	姚玉霜	英國倫敦大學國王學院社會宗教學博士	宗教社會學、宗教人類學、新興宗教運動、非洲宗教
助理教授	許鶴齡	輔仁大學哲學博士	宗教藝術、禪宗思想、道家思想

此外，本校其他系所師資亦有宗教相關科目之支援，如心理所的楊國樞教授、王震武教授、社會所的謝劍教授、文學所的趙孝萱教授、歷史所的卓克華教授等；在過去兩年間亦曾聘任以下數位客座教授：

職稱	姓名	學經歷	專 長
客座教授	王孝廉	日本廣島大學文學博士 日本西南學院大學國際文化學部教授	民族神話學 比較神話學 中國民族文化史
客座教授	何耀華	雲南大學歷史系民族史碩士 雲南社科院民族學研究員	中國民族史 中國民族學
客座副教授	趙 靜	南開大學生物系 南開大學生命科學院副教授	道教生命觀研究 中國藥理研究

本所之佛學相關課程

本所是宗教學研究所，並非佛學研究所，故在師資與課程的安排上必須多元化，以照顧到宗教領域的各個層面以及學生的各類興趣與需求。雖然如此，以目前已進入所內就讀的三屆研究所學生來看，大約百分之七十左右仍是偏向佛學研究，這當然一方面是與本校乃佛教單位所創辦有關，就讀宗教研究所的學生自然偏向此領域；另一方面，本所師資中以佛教為專業研究領域自然地也偏多些。以下我簡單列出目前所內曾開過的佛學相關科目：

中文名稱	英文名稱	學分
佛教史料學	Historical Data of Buddhism	2
佛教哲學專題	Topical Studies of Buddhist Philosophy	3
佛教經典名著選讀	Selective Readings in Buddhist Sutras	2
佛教文化專題	Topical Studies of Buddhist Culmre	3
佛教與文學	Buddhism and Literature	2
中國佛教專題	Topical Studies of Chinese Buddhism	3
印度佛教專題	Topical Studies of Indian Buddhism	3

西藏佛教專題	Topical Studies of Tibet Buddhism	3
日本佛教專題	Topical Studies of Japanese Buddhism	3
禪宗哲學	The Philosophy of Zen	3
禪藝術專題	Topical Studies of Zen Art	2
佛教藝術與佛教文化	Buddhist Art and Culture	2
造像藝術與佛教文化	Sculptural Arts and Buddhist Culture	2
梵文	Sanskrit	2/2
藏文	Tibetan	2/2

兩年來所曾進行的學術研討

在成立的第一年中，因人力與財力有限之故，我們僅有與社會研究所、政治研究所合辦過一場「社會與文化發展討論會」；但是從去年至今年九月，本所平均每一學期均辦一場小型的學術研討會，像是去年十二月初的「密教文化學術研討會」、今年四月份的「宗教與社會研討會」、乃至上個月中在日本本栖寺所舉辦的「宗教與當代世界學術研討會」，都獲得了相當好的迴響與參與，將這幾場研討會的發表內容大致列表如下：

密教文化學術研討會議程表

10:00~12:00	第一場研討會	
1.論文發表每篇 30 分鐘 2.聽眾發問 30 分鐘	主持人：蕭金松	發表人：陳玉璽 題 目：榮格的密教心理分析及其批判
		發表人：藍吉富 題 目：中日兩國密教發展的基本差異
		發表人：林光明 題 目：《滿漢蒙藏合璧大藏全咒》的整編
12:00~13:30	午餐	
13:30~15:30	第二場研討會	
1.論文發表每篇 30 分鐘 2.聽眾發問 30 分鐘	主持人：陳玉璽	發表人：劉國威 題 目：時輪教法在中世西藏的發展與爭議
		發表人：見悲青增 題 目：略談西藏密宗教法
		發表人：阿旺年札 題 目：綜觀西藏顯密佛教的中陰身理論
15:30~15:40	茶點交誼	
15:40~16:40	綜合討論（藍吉富、游祥洲主持）	
16:40~17:30	座談會：大悲咒之梵語讀音研習（林光明主持）	
17:30	會議圓滿	

註：下列三篇論文，因發表人無法在場，僅提供論文資料。

- 1.慧曼法師《佛教密宗修習語言的結構與自我整理》
- 2.呂建福《法門寺出土捧身菩薩蓮座頂面梵字釋證》
- 3.稻谷祐慈《現代日本真言宗的法脈》

宗教與社會學術研討會議程表

09:20~10:10	專題演講	龔鵬程校長：宗教的社會功能
10:10~10:30	茶點交誼	
10:30~12:00	第一場 主持人：蕭金松教授	楊惠南教授：從「時空分延」到「時空壓縮」福利國之終結的佛教省思 陳玉璽教授：世界宗教衝突的心理與文化根源 劉國威教授：十一、十二世紀時期西藏的在家宗教活動記錄 綜合討論
12:00~14:00	午餐	
14:00~15:30	第二場 主持人：陳玉璽教授	永本法師：佛光山的人間事業——以社會教育為例 林本炫教授：宗教與社會關係的一個側面 宋光宇教授：中共查禁民間教派政策之回顧與評估 綜合討論
15:30~16:00	茶點交誼	
16:00~18:00	第三場 主持人：宋光宇教授	藍吉富教授：日本佛教與部落民 林美容教授 / 蘇全正：台灣的民間佛教與嚴仔的觀音信仰之社會實踐 姚玉霜教授：台灣當代宗教演變與生活研究 綜合討論

宗教與當代世界學術研討會議程表

2003 年 9 月 16 日 (週二) ~ 2003 年 9 月 17 日 (週三)

研討會地點：日本本栖寺法輪堂

13:30~14:00	報到	
14:00~14:30	開幕典禮	星雲大師開示
14:30~14:45	致開幕詞	王明蓀教務長
14:45~15:10	茶點交誼	
15:10~16:30	第一場 主持人：劉國威教授	陳玉璽教授：邁向「創造緣起論」的新思路——佛教義理的現代省思
		陳 兵教授：中國佛教圓融精神與當代意義 綜合討論
17:00~19:00	交誼 晚餐	
19:00~20:40	第二場 主持人：王明蓀教授	黃柏棋教授：凝想印度——試論茲繆（ Zimmer ）、伊利亞德（ eliade ）與杜蒙（ Dumonr ）
		劉國威教授：近代尼泊爾的佛教發展
		藍吉富教授：印度教種性制度的賤民問題 綜合討論
20:40~21:00	茶點交誼 / 休息	
2003 年 9 月 17 日（ 週三 ）		
08:30~09:00	報到	
09:00~10:30	第三場 主持人：王孝廉教授	趙明濟教授：中世東亞禪宗史研究之課題和展望 李守愛講師（ 中文通譯 ）
		金繩初美講師：摩梭人傳統宗教活動之變容

		綜合討論
10:30~10:50		茶點交誼
10:50~12:30	第四場 主持人：陳一標教授	謝正一教授：當代宗教信仰與科學之互動 郭冠廷教授：「人間佛教」與「人間大學」芻議 林光明教授：論咒語持誦的梵音化——密教全球化的起跑點 綜合討論
12:30~14:00		午餐
14:00~15:20	第五場 主持人：林文瑛教授	翁玲玲教授：失序的亡魂——從人類學的宗教研究談起 姚玉霜教授：社會剝奪與宗教訴求——以台灣的慈濟功德會為例 綜合討論
15:20~15:40		茶點交誼
15:40~17:00	第六場 主持人：王震武教授	宋光宇教授：佛教辦大學的時代意義——回顧二十世紀宗教辦學傳統、前瞻二十一世紀世界文化思潮 釋慧開法師：宗教的宗教性詮釋——兼論現代宗教教育的定位與取向 綜合討論
17:00~19:00		交誼 晚餐
19:00~20:20	第七場 主持人：藍吉富教授	釋妙覺法師：人間佛教的推動——以佛光山海外道場弘法為例 李亮神父：Orthodoxy Explained for the Contemporary World——從當代東西方人士的觀點，簡單闡述東正教會的一些主要觀點 綜合討論
20:20~20:50	主持人：慈惠法師	閉幕謝詞
20:50~21:30		閉幕茶會 會議圓滿

此外，在 2000 年 11 月底，由學校出面主辦，與哈佛大學梵文與印度研究系曾合辦「佛教文化研討會」，於台北舉行；去年十月底，與越南社會科學院宗教研究所合辦「越台佛教研討會」，在越南河內召開。

與其他學術團體的合作交流

自本所成立以來，在短短兩年中即與不少宗教研究學術團體進行了一些學術交流，也與其規劃了相當程度的學術合作計畫，希望能在近兩年內一一賦予實施。

1. 哈佛大學梵文與印度研究系——這主要是因為本人原來在那裡就讀所牽的線，未來希望是能夠每兩三年合開學術研討會，並將相關學術論文在台灣與美國分別出版。預計明年下半年在哈佛亞洲中心召開第二次合作研討會，但主題尚未訂好。

2. 史丹佛大學佛教研究中心——史丹佛大學的宗教系在佛教研究方面主要

偏向東亞佛教，它們的佛教研究中心主任將於下月應邀來訪，我們希望能在東亞佛教研究領域中有進一步的交流。

3.越南社會科學院宗教研究所——去年本校一行人去河內參加「越台佛教研討會」時，與他們簽有學術合作協約，由越南社會科學院宗教研究所負責蒐集越南所保存之漢文佛教典籍，待整理完成後，由本校負責於台灣出版。進一步之細節在今年十二月初時，其宗教研究所之所長與副所長將蒞台與我們洽商。

4.西北民族大學——八月底本校教授（包括我在內）一行八人至蘭州開會，至西北民族大學拜訪時，彼校宗教系欲與敝宗教系所合作一些項目，特別因為我的研究領域與藏傳佛教相關，進一步的合作計畫內容仍在討論中。

此外，由於我的研究領域關係，這一年來與尼泊爾國家檔案館（Nepal National Archives）與在紐約之「西藏佛教資源中心」（Tibetan Buddhist Resource Center）均有初步的合作討論，希望能為本校暨本所蒐集較完整的梵藏文獻手稿等，但這可能還要較長期的計畫資源。

結論

本所乃是一所相當年輕的宗教研究機構，在研究路線及相關之軟硬體設施上都在逐漸摸索與擴充中，藉著這一篇相當簡短的報告，希望外界能對我們有較多的瞭解認識，也希望在佛教文化的研究境地中，本所的研究成績與貢獻能漸漸展露出頭角。

兩岸佛教倫理研究的回顧與前瞻¹

董 群

東南大學人文學院

一、回顧和簡評：中國大陸篇

近幾年來，國家社會科學規劃部門和學術界對於宗教倫理或佛教倫理的研究都很重視，就國家課題規劃而言，國家哲學社會科學基金曾設立重點課題「宗教與倫理」，由南京大學哲學系李書有教授主持。教育部也設立「宗教倫理研究」課題，由董群主持，第一期從佛教倫理方面展開研究。而學術界的研究也形成一定規模，這種研究體現出的特點，大致可以歸納為三個方面：一是對於佛教倫理的宏觀和整體性研究，二是對中國佛教倫理的研究，三是對佛教應用倫理的研究。

就第一個方面的特點而言，有如下三大主要內容，一是通論，二是佛教倫理與社會，三是佛教倫理的個性特色。通論方面，以湖南師範大學張懷承所著的《無我與涅槃——佛家倫理道德精粹》² 為代表，此書對於佛教倫理的基本思想作了有益的探討。其核心的觀點，以生死雙遣的人生態度、物我兩泯的道德理性、眾生平等的價值觀念、超凡入聖的理想人格作為佛教倫理思想的主要觀點。還對佛教倫理的其他問題作了比較深入的研究。佛教倫理與社會的關係方面，研究者都強調佛教倫理對於社會發展的積極意義。楊曾文撰有《大乘佛教倫理與現代社會》³ 一文。姚衛群撰有《佛教的倫理思想與現代社會》⁴，總結了佛教倫理的平等、克己、慈悲利他觀念，認為佛教倫理在現代社會中具有抑制現代社會中的利己主義和享樂主義、鼓勵人們扶危濟困，造福社會、鼓勵人們追求理想中的至善境界，維持社會安寧等作用，對現代社會的精神文明也有積極意義。濟群法師撰有《建立合理的世界性道德規範——佛

1 此文所屬研究基金專案編號：01JA720035。

2 湖南師範大學出版社 1999 年 3 月版。

3 載現代禪網站等。

4 《北京大學學報》1999 年 3 期。

教道德與當今社會》⁵ 一文，提出佛教倫理以人本思想為基礎，以因緣因果為依據，五戒十善為準則。也有論文回應全球倫理觀，討論佛教倫理對於全球倫理的意義。⁶ 這一方面還有一個應該提及的內容，就是討論佛教倫理和社會主義精神文明的相適應，這是討論佛教倫理的積極意義的核心內容。董群撰有《略談佛教道德和社會主義道德要求的相適應》、⁷ 《簡論中國佛教倫理對國民倫理精神的積極影響》，⁸ 具體討論這一問題。佛教倫理的個性特色，有學者注意到了佛教倫理的層次性的問題，魏德東的《論佛教道德的層次性特徵》⁹ 一文從規範倫理學的功利論、義務論和德性論角度分別佛教道德的相應的三大層次。筆者也撰有《論佛教倫理的基本特點》一文，¹⁰ 概括為世俗性和超越性的統一、自利和利他的統一、自力和他力的統一、自律和他律的統一、修行與智慧的統一、理論教化和典型示範的統一、層次性和超越層次的統一、三業規範的統一以及禁止、鼓勵和承諾的統一等等。

第二方面的特點，從專文來看，以方立天教授的研究為代表，主要體現為《中國佛教倫理思想論綱》¹¹ 和《佛教倫理中國化的方式與特色》、¹² 《中國佛教倫理及其哲學基礎》、《中國佛教和倫理建設》¹³ 等文。著作方面，至少有二種重要作品出版：一是南京大學王月清的《中國佛教倫理研究》，¹⁴ 此為其博士論文，二是業露華的《中國佛教倫理思想》，¹⁵ 這是其長期研究佛教倫理的一個成果。董群的《禪宗倫理》，¹⁶ 則是具體宗派的倫理研究。三種作品基本上都分析了中國佛教倫理中的善惡觀、心性論、道德境界論、孝論等問題，在有些具體問題上，則有些各自的獨特分析。

就第三個方面的特點而言，包括對於佛教的生態倫理等問題的討論，佛教

5 《禪學研究》第5期，江蘇古籍出版社2002年12月版。

6 李書有：《全球倫理與佛教倫理的趨同性》，《探索與爭鳴》2000年第4期。

7 《佛教與社會主義社會相適應研討會》（論文集），宗教文化出版社2002年11月版。

8 「海峽兩岸中華傳統文化與化研討會」（2002，蘇州）論文，載於《南京工業大學學報》2002年第4期。

9 《道德與文明》，2002年第6期。

10 「吳越佛教文化與社會」學術研討會論文（2003，杭州）。

11 《中國社會科學》1996年第2期。

12 《哲學研究》1996年第6期。

13 《中華佛學學報》第12期。

14 南京大學出版社1999年6月第1版。

15 上海社會科學院出版社2000年6月第1版。

16 浙江人民出版社2000年版。

的生態倫理觀，以魏德東的《佛教的生態觀》¹⁷ 為代表，該文從從整體論、無我論兩方面討論佛教生態倫理的特徵，從自然觀、生命觀、理想觀等方面談佛教生態倫理的具體內容，並談到了佛教的生態實踐。同時也有一些文章集中討論了佛教的生命倫理觀。

在對佛教倫理研究的關注中，宏觀的宗教學研究也非常重視研究宗教倫理，這構成近幾年來大陸佛教倫理研究的大背景。這方面的成果，略舉如下：

對於宗教和道德關係的研究，在陳麟書和陳霞主編的《宗教學原理》¹⁸ 中，從「神與人的神本性倫理」、「人與人的本性倫理」、「人與自然的生態性倫理」及「宗教道德的基本特徵」諸方面展開，其中對於宗教道德的基本特徵，提出了神聖性、抽象性等。

何光滬所譯的《全球倫理——世界宗教議會宣言》，¹⁹ 在中國學術界產生了很大的影響，其中的許多話語成為流行的學術話語，全球倫理也成為研究的一個熱點，現在仍是如此。

張志剛和斯圖爾德主編的《東西方宗教倫理及其他》²⁰ 是第三屆中美哲學與宗教研討會論文集，20 篇論文論題廣泛，體現了中美學者的不同視野和學術觀點。

通過對以上不完全資料的綜合可以看出，大陸方面對於佛教倫理的研究高度重視，取得了一定的成果。研究特點主要表現在如下幾方面，一是宏觀把握能力較強，二是對一些具體問題闡述比較深入，其中對於中國佛教倫理的研究成果較為明顯。三是重視「佛教和社會的相適應」研究，實際上也是尋求佛教的合理性基礎。四是在實踐方面體現佛教對於社會人生的倫理道德關懷。但問題也存在，一是缺乏「佛教倫理學」學科意識，沒有形成關於佛教倫理學的代表性成果，佛教倫理學研究方法論的探討更少。關於學科意識，倒是倫理學界的部分學者比宗教學界的學者更關注。但無論是全國倫理學會還是宗教學會，好像都還未成立宗教倫理學專業委員會。二是研究者中，對於倫理學原理、倫理思想史，特別是西方倫理思想史加以自覺關注的極少，絕大多數研究者是佛學領域的學者，許多學者對於倫理、道德、倫理學、法律等重要概念的瞭解還是非常感性，而極少的倫理學者研究佛教倫理，對於佛學又沒有較系統的學習研究。三是缺乏比較宗教倫理學的研究，不同具體宗教倫理研究者之間的對話

17 《中國社會科學》，1999 第 5 期。

18 新版教材，宗教文化出版社 1999 年 8 月版。

19 四川人民出版社 1997 年 6 月版。

20 中央編譯出版社 1997 年 10 月版。

較少，這就不大容易尋求佛教倫理本身的獨特性。四是佛教應用倫理學的研究範圍相當狹窄，已有的研究也很難說非常深入。五是缺乏科際整合視野，研究方法比較單一。六是教界的關注度總體上看稍弱於學界。七是以佛教倫理學乃至宗教倫理學為學術發展方向並準備長期研究的學者極少，有些在此領域較有心得和成就的學者已經忙於他務。許多學者是在研究其他問題時附帶研究這一重要課題，作一些宏觀性的討論，有一些是因為個人的興趣而稍有涉及，有些是偶爾寫一兩篇相關的文章。

二、回顧和簡評：中國臺灣篇

近幾年來臺灣方面對於佛教倫理的研究，就筆者掌握的不完整資料看，基本上有三大熱點，一是重視建構佛教倫理學的體系，二是重視佛教的應用倫理學的研究，三是關注對佛教倫理的一些具體問題的研究。

就佛教倫理學體系的建構而言，以昭慧法師的研究成果為有代表性，其《佛教倫理學》²¹ 提出了佛教倫理學的體系結構，主體是佛教倫理的基本原理與精神、佛教倫理的行為主體一人、佛教倫理要求的三種層次。其特色在於提出了對於佛教倫理學體系的理解，基本的方法是從佛學角度的研究，而不是倫理學角度的研究。突出佛教的緣起論具有的元倫理（台譯後設倫理）的意義。稍後出版的《律學今詮》²² 討論的是佛教戒律學，從此角度探究佛教的倫理規範。在此兩著的基礎上，又撰寫了《佛教規範倫理學》一書，²³ 此著實際上是《佛教倫理學》延續，其中對因果律和中道等佛教元倫理學的問題有具體的討論，在進一步分析佛教倫理規範的制定原理的同時，還以相當篇幅討論了一些熱點性的佛教應用倫理學問題，包括器官移植、幹細胞研究等。建議今後將此三著整合為一本《佛教倫理學》的修訂本。對佛教倫理學體系的建構，可以說比大陸先行了一步。

佛教的應用倫理研究方面，一些論文重點討論了生態倫理、生命倫理等問題，同時重視建構佛教應用倫理學本身的思想體系。聖嚴法師提出的「心靈環保」（四環之一）理念廣為接受，是具有原創性的觀點。對西方的深層生態思想，釋恒清的《草木有性與深層生態》²⁴ 作出回應和創造性的闡發，指出草木有性論可以為建立現代生態哲學提供啟發，希望西方的生態哲學能夠含攝佛

21 法界出版社 1995 年 11 月版。

22 法界出版社 1999 年 9 月版。

23 法界出版社 2003 年 3 月版。

24 見《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，中華佛教百科文獻基金會 1996 年 1 月版。

教的思想，並對中國人環保和尊重生命的觀念未必優於西方而提出反省的建議。楊惠南撰有《信仰與土地——建立緣起性空的佛教深層生態學》，²⁵ 從緣起性空的理論出發，試圖提出佛教生態倫理學的元倫理學基礎。又撰《從境解脫到心解脫——建立心境平等的佛教生態學》，²⁶ 反對重心輕境的生態實踐傾向，強調外在世界的清淨是內心解脫的不可或缺的先決條件。楊惠南、釋恒清和釋昭慧等人具有建立佛教生態學體系的自覺意識。對於「心淨則國土淨」這一命題對於佛教生態倫理觀的意義，學者們提出了一些觀點，釋惠敏的《心淨則佛土淨之考察》²⁷ 對於正確理解這一意義很有啟發性，林朝成的《心淨則國土淨——關於佛教生態觀的思考與挑戰》²⁸ 一文，則對「心淨則國土淨」這一佛教生態觀的理論基礎作出反省。傳法的《臺灣佛教社會運動中的環保與動保問題》，²⁹ 對臺灣的佛教環境保護和動物保護運動做出回顧和反省。對佛教生命倫理的討論，涉及的問題也非常廣泛，包括複製人、器官捐贈、移植、墮胎等等。對於這引起前沿性的生命倫理問題，提出依於佛學原理的意見。

對於佛教倫理的具體問題的研究，體現在幾個方面。一是佛教發展的不同階段的倫理道德思想的分別研究。比如李明芳的《大乘佛教倫理研究》³⁰ 就屬此類。二是對於佛教倫理與現代社會在研究，其中包括一些具體的倫理問題的研究，這一類成果集中體現在《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》一書中，其中討論的議題比較廣泛和具體。研究方法、視角各有特色。

從此簡要的回顧，可以看出臺灣方面對佛教倫理的研究，至少有如下特點，一是注重學科體系的完善，建立起比較完整的佛教倫理學，以及更為具體的佛教生態倫理學。二是對於倫理學原理的一定程度的自覺關注，部分佛教倫理研究者自覺研究倫理學理論，使其研究成果更體現學科整合的特色。三是注重原創性，比如釋聖嚴的「心靈環保」等。四是教界的關注較多，研究比較活躍。中華佛學研究所召開的第一屆國際佛學會議，就是「佛教倫理與現代社會」，就發表或出版的研究成果看，出家僧眾的研究佔有相當的比重，其學術觀點可以說起到具有主流的地位。五是十分關注並注重回應西方的相關理論並

25 載現代禪網站等。

26 見《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，中華佛教百科文獻基金會 1996 年 1 月版。

27 見《人間淨土與現代社會》，法鼓文化事業股份有限公司 1998 年 12 月版。

28 見《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，中華佛教百科文獻基金會 1996 年 1 月版。

29 載現代禪網站等。

30 佛光出版社 1989 年 10 月版。

提出佛教的觀點。六是具體問題研究比較深入，並形成學術爭論，促進研究的深入。七是注重佛教倫理關懷的具體實踐。當然也存在著有待進一步發展之處，比如，從事佛教倫理學研究的人員似乎嫌少，其中有建立佛教倫理學體系意識的研究者更少，使得對於佛教倫理學體系的討論就較難展開；在研究者中，具有較完整的倫理學知識背景者相對較少；宗教倫理之間的比較研究和對話剛剛有所起步。

三、今後的趨勢

兩岸佛教倫理的研究，就現有的成果看，雖然已取得了不小的成就，但與國外的研究，特別是西方的研究相比，存在著一定的距離，至少成果的數量上是如此。³¹ 在本世紀，佛教倫理的研究仍將得到兩岸的極大關注，並在學科上進一步系統，實踐上更加深入。將體現出至少如下幾個方面的趨勢：

其一，兩岸教學兩界的互動更加深入，更強調兩岸交流研究方法和成果。

其二，從以回應西方為主要的研究到更多提出原創性的研究。

其三，對於佛教倫理學的體系結構，有更深入的研究，並提出來自倫理學方法的結構和佛學自身的結構，以及超越佛學和倫理學方法框架的結構。因此，佛教的元倫理學（後設倫理學）、美德倫理學、規範倫理學等依倫理學方法展開的研究將進一步完善，同時，從佛學自身角度提出的體系也將會有多種提法。方法論上的科際整合將逐步成為自覺。

其四，更加重視佛教應用倫理學的研究，除了近幾年比較熱點的生態倫理、環境倫理、動物權利、生命倫理等領域，佛學所體現的對管理倫理、國際關係倫理、經濟倫理或商業倫理等領域的啟發也將受到關注。

其五，研究者的數量將會稍有增加，但兼有倫理學、佛學知識雙重背景的學者仍然較少，很多人仍然是單一佛學背景者，對倫理學沒有更深入的瞭解，倫理學學者研究佛教倫理者仍將較少。

其六，和國際學術界的交流將更加頻繁和深入。

其七，形成以佛教倫理學為主體的宗教倫理學體系，從而與西方世界以基

31 在 amazon 圖書網站，佛教倫理類的書籍搜索顯示有 55 項，其中包括 An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues (Peter Harvey)、Contemporary Buddhist Ethics (Damien Keown)、The Nature of Buddhist Ethics (Damien Keown)、The Heart of Being: Moral and Ethical Teachings of Zen Buddhism (John Daido Looi)、Ethics in Early Buddhism (David J. Kalupahana)、Fundamentals of Buddhist Ethics (by Gunapala Dharmasiri) 等。北京圖書館收有 21 種。

督教倫理學為核心的宗教倫理學體系並存。

其八，宗教對話的內容將更多地包括宗教倫理的對話，同時，比較宗教的研究更受重視。

其九，更注重佛教倫理的社會關懷和佛教道德的實際示範作用。

其十，有識之士或團體將設立佛教倫理學的專項研究基金，以資助這一課題的長期、持續的研究。

宋代儒士對佛教的解讀及其方法上的困局

李承貴

南京大學哲學系

中國思想史走至有宋一代，佛教歷經漢而唐近千年的傳播，其與本土主要思想流派儒學與道家道教相磨、激蕩而融合，已然成為中國思想文化主要資源之一。然而，對於中土儒學、道教而言，佛教畢竟屬於「外來客」，何況佛教儀規、教義、價值均與本土思想、特別是儒家思想有著較大的出入甚至是對立，因而對於以「繼往聖之絕學」為己任的宋代儒士言，佛教是不可回避的話題。那麼，宋代儒士是怎樣解讀佛教的呢？這種解讀在方法上有哪些值得注意的經驗和教訓呢？佛教內容大致可分為佛傳（佛教傳播歷史）、佛經、教理三個部分。我們即由此三個方面考察宋代儒士對佛教的解讀。

一、對佛教傳播歷史的解讀

佛教何時、因什麼原因傳入中國？佛教在中國傳播的特徵及影響如何，一直是困擾著歷代佛學研究者的難題。那麼，宋代儒士是如何回答這一難題的呢？

釋氏東行，乘風禦電，山聞海驚。言善言惡，知死知生。天人之好，地獄之暴，有作斯報。¹

孟子沒，吾道不得其傳。而老氏之學興於周末，盛於漢，迨晉而衰矣。老氏衰而佛氏之學出焉。佛氏始於梁達磨，盛於唐，至今而衰矣。²

釋氏生西竺，漢明帝始求事之，老氏生周末，西漢竇後始好尚之，自晉梁以及於

¹ 《太平院浴室記》，《李觀集》第267頁，中華書局1981年。

² 《語錄下》，《陸九淵集》卷三十五，第473頁，中華書局1980年。

唐，其教顯行，韓公力排斥之，然後大道得不泯絕，有識之士謂洪水之害，害於人身，邪說之害，害於人心，身之害為易見，尚可避者，心之害為難知，溺其說者，形存而身亡矣，自非智識高明，熟知其害而務去之乎？³

第一段資料來自李觀。李觀將佛教的傳入喻為「乘風禦雹，山間海驚」，而佛教之能長驅直入，在其以知善知惡、知生知死、輪迴報應之智慧開道。李觀重在對佛教傳入狀況的描述。第二段資料來自陸象山。象山則把佛教的傳入歸於儒學的式微、老學的沒落，而佛教在中國歷經的是興於南梁、盛於唐、至宋而衰的歷史。象山重在對佛教傳入原因的解釋。第三段資料來自朱熹。在朱熹看來，佛教的傳入乃是因為漢明帝求事佛法，佛教自晉梁至唐時期，顯行於世，由於韓愈的排佛，儒學才不至絕滅，佛教如洪水如邪說，必須排斥。朱子重在對佛教傳入所致危害的揭露。

在中國佛教史上，關於佛教傳播的歷史有多種說法，而在佛教史上引介最多、也最為大多數人接受的意見是漢明帝釋夢求佛之說。《高僧傳》中記載是：

漢永平中，明皇帝夜夢金人飛空而至，乃大集群臣以占所夢。通人傅毅奉答：「臣聞西域有神，其名曰『佛』，陛下所夢，將必是乎？」帝以為然，即遣郎中蔡愔、博士弟子秦景等，使往天竺，尋訪佛法。愔等於彼遇見摩騰，乃要還漢地。騰誓志弘通，不憚疲苦，冒涉流沙，至乎雒邑。明帝甚加賞接，於城西門外立精舍以處之，漢地有沙門之始也。⁴

此說最早見於範曄《後漢書》，後又有牟子《理惑論》鼓脹。將此說與宋代儒士之說相較，則容易看出：第一，宋代儒士對佛教傳入中國的過程之解讀比較平面化，沿襲傳統的觀點，沒有創造；第二，宋代儒士很在意佛教給中國思想文化帶來的危害；第三，對佛教的態度比較敵視比較消極。

二、對佛經的解讀

在宋代儒士中，沒有不對佛經產生濃厚興趣的，如象山稱其《維摩》、《圓覺》常讀之；朱熹則在參加科舉考試時所帶行李包中僅有一本宗杲語錄。

³ 《鄭公藝圃折衷》，《朱子大全》卷七十二。

⁴ （梁）慧皎：（《高僧傳》第1頁，中華書局1997年）。

宋代儒士大都出入佛教十餘年甚至幾十年，佛經成了他們必備的讀物。那麼，宋代儒士是如何解讀佛經的呢？

諸部佛經，華藻燦爛，豈西域之文宜有所助焉者也？今之釋氏乞言於文士者，亦將借助矣乎？文士不必有古人之才，足以埤釋；就令有之，而民耳目日異矣，庸可行哉？⁵

釋氏只《四十二章經》是古書，余皆中國文士潤色成之。⁶

佛書多有後人添入。初入中國，只有《四十二章經》，但此經都有添入者。⁷

《圓覺經》本初亦能幾何？只鄙俚甚處便是，其餘增益附會者爾。⁸

《圓覺經》只有前兩三卷好，後面便只是無說，後強添。⁹

《楞嚴經》本只是咒語。後來房融添入許多道理說話。咒語想亦淺近，但其徒恐譯出，則人易之，故不譯。所以有咒者，蓋浮屠居深山中，有鬼神蛇獸為害，故作咒以禁之。緣他心靈，故能知其性情，制馭得他。咒全是想法。西域入誦咒如叱喝，又為雄毅之狀，故能禁伏鬼神，亦如巫者作法相似。¹⁰

《楞嚴經》只是強立一兩個意義，只管疊將去，數節之後，全無意味。¹¹

第一段資料出自李觀。李觀以為佛教語詞華麗燦爛，都得益於中國文人的附益、修飾。側重談佛經文字語言之色質。後六段資料全部來自朱熹。在朱熹看來，《四十二章經》是傳入中國最早的佛經，但卻是經由中國文人潤色而成；《楞嚴經》本來是咒語，此咒語過於淺近易懂，而且是用於禁拒鬼神、蛇獸之害，因而《楞嚴經》內容淺陋、重複，所立思想貧乏。《圓覺經》則只有前兩三卷好，後面內容皆為人添加，而且十分鄙陋。這些看法，我們可配合其他資料分析。

首先關於《四十二章經》，呂徵先生經過長年的考證研究，有這樣的結論：「《四十二章經》不是最初傳來的佛經，更不是直接的譯本，而是一種經抄。抄的時代還相當遲。」¹² 關於《楞嚴經》的內容。《楞嚴經》分序分、

⁵ 《承天院羅漢閣記》，《李觀集》第 264 頁。

⁶ 《釋氏》，《朱子語類》卷第一百二十六，第 2719 頁，嶽麓書社 1997 年。

⁷ 《釋氏》，《朱子語類》卷第一百二十六，第 2729 頁。

⁸ 《釋氏》，《朱子語類》卷第一百二十六，第 2716 頁。

⁹ 《釋氏》，《朱子語類》卷第一百二十六，第 2732 頁。

¹⁰ 《釋氏》，《朱子語類》卷第一百二十六，第 2732 頁。

¹¹ 《釋氏》，《朱子語類》卷第一百二十六，第 2716 頁。

¹² 呂徵《中國佛學源流略講》第 21 頁，中華書局 1979 年。

正宗分、流通分三部分，序分講本經說緣起；正宗分闡述世間萬物即菩提妙明之心，心精遍圓，含裹十方，眾生不知性淨妙體，提倡修禪，以破種種「顛倒」之見；流通分講述此經永流後世，利益眾生。關於《圓覺經》。《圓覺經》主要內容是說「十方眾生，圓覺清淨」，只因「恩愛貪欲」和「妄念」才流轉生死，主張捨棄一切情欲，破除一切迷誤，「於清淨心，便得開悟」。將這些內容與宋代儒士之說相較，則不難推論：第一，宋代儒士極鄙視佛經，視佛經內容為不健康，佛教的文字、內容、思想結構雜蕪混亂；佛經皆為中國文人刪改、增補和潤色而成。第二，宋代儒士對佛經的認知極為浮淺，比較熱衷於在表面上對佛教評頭論足。

三、對佛教學說的解讀

宋代儒士對佛教教義學說也有較濃的興趣，特別是佛家「空幻」本體說、作用是性說、輪回報應說、出家離世說等，宋代儒士都給予了相當的關注。那麼，宋代儒士對這些學說的理解是一個什麼樣的狀況呢？

（一）、「世界為幻妄」說。「世界為幻」是佛教的一個基本觀念，如《金剛經》雲：「一切有為法，如夢如幻影，如露亦如電，應作如是觀。」如《心經》雲：「五蘊皆空」。宋代儒士是如何理解這一觀念的呢？

天文地理，皆因明而知之，非明而皆幽也，此所以知幽明之故。萬物相見乎離，非離不相見也。見者由明，而不見者非無物也，乃是天之至處。彼異學則皆歸之空寂，蓋徒知乎明而已，不察夫幽，所見一邊耳。¹³

為釋氏者，以成壞為無常，是獨不知常乃所以為常也。今夫人生百年者常也，一有百年而不死者，是非所謂常也。釋氏推其私智所及而言之，至以天地為妄，何其陋也。¹⁴

釋氏則以天地為幻妄，以四大為假合，則是全無也。¹⁵

張載認為佛家之學見明不見幽，不知道「幽」乃物存在的一種形式，故視萬物為空寂。二程則認為，佛家以成壞為無常，因不明成壞乃事物之常道，而視萬物為幻妄。朱熹則指佛家「天地為幻妄」觀念即是以水、火、風、土之假合不

¹³ 《橫渠易說·系辭上》，《張載集》，第182頁，中華書局1978年。

¹⁴ 《河南程氏外書》卷第七，《二程集》第二冊，第394頁。

¹⁵ 《釋氏》，《朱子語類》卷第一百二十六，第2718頁。

真，故是「全無」。可見，宋儒大都將佛教「世界為幻」說解讀成「空無一物」的消極之論。

那麼，佛家以世界為幻妄的觀念是否如此簡單？其一，從本體論角度看，一般而論，佛家本體論有四種類型，即業感緣起、賴耶緣起、如來藏緣起和法界緣起。業感緣起言惑、業、苦三者展轉而因果相續；賴耶緣起言宇宙萬有，有情無情，皆由識體變現而來；如來藏緣起言一切眾生煩惱心中，具足無量邊不可思議無漏清淨之業；法界緣起言一法成一切法，以一切法成一法。所以，不能簡單地謂佛氏本體論為「空無一切」。其二，從方法論角度看，佛家之學並沒有放棄本體存在化的努力，華嚴法界說，天臺一心三觀說，禪宗參話頭、公案等都可視為佛學本體存在化表現或努力。而戒、定、慧三學則是佛教本體存在化的主要途徑。因此，在佛教中，本體與現象並非相離為二的，因而佛氏本體論並非如宋儒言「一切向歸空寂去」。而宋儒所批評佛氏之「空」乃「斷滅空」，「斷滅空」即「執世間法皆悉斷滅無常」，佛家謂之「斷見」，被視為「外道」。故宋儒的批評有「無的放矢」之嫌。其三，從境界論角度看，佛教本體乃實相，即無相無不相，無相者，真空，真諦，無不相者，妙有，俗諦，因而佛家所謂幻妄，所謂虛空乃是一種無所著、無所系的境界。正如《圓覺經》所雲：「當知虛空，非是暫有，亦非暫無」。故不能言佛家之學概為「空」也。

（二）、「作用是性」說。「作用是性」是佛家心性論，尤其是禪宗心性論的基本觀念之一。但宋代儒士一方面概指佛教心性論為「作用是性」，另一方面對「作用是性」說痛加批評。

釋氏之所以陷為小人者，以其待天下萬物之恒為一，猶告子『生之謂性』。今之言性者，汙漫無所執守，所以臨事不精。¹⁶

心只是該得這理，佛氏元不曾識得這理一節，便認知覺運動做性。如視聽言貌，聖人則視有視之理，聽有聽之理，動有動之理，思有思之理，如箕子所謂「明、聰、從、恭、睿」是也。佛氏只認那能視、能聽、能思、能動底，便是性。¹⁷

第一段資料來自張載。張載認為佛家言性好比告子，主「生之謂性」，既謂生之謂性，那麼所有行為皆因是「性」而獲得肯定，故可能導致言行上肆無忌

¹⁶ 《張子語錄·語錄中》，《張載集》第324頁。

¹⁷ 《釋氏》，《朱子語類》卷第一百二十六，第2725頁。

憚，處事上漫不經心。第二段資料來自朱熹。在朱熹看來，佛家言作用是「性」，本質上就是指視、聽、思、動為「性」，既然以視、聽、言、動為「性」，那麼視、聽、言、動則可能因是「性」而毫無節制。概而言之，宋儒認為「作用是性」說會產生如下消極現象：第一，導致「性」為空理，遺棄仁義禮智諸般德性；第二，導致人的行為恣意妄為，不理是非；第三，導致不能知「性」，養「性」，放棄修持；第四，導致形下形上混淆，等形上形下為一體。那麼，宋儒的這種批評是否符合「作用是性」說的本來意義呢？首先，宋儒所指者，謂禪門有凡六根之所接，至一語默一動息，無不見得此性。而關於作用是性的最明確記載是《景德傳燈錄》中的一段話：「問曰：『何者是佛？』答曰：『見性是佛……』王曰：『性在何處？』答曰：『性在作用。』……波羅提即說偈曰：『在胎為身，處世為人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識者喚作精魂。』」¹⁸ 用宗密的話來解釋便是：「起心動念，彈指、聲咳、揚眉，固所作所為，皆是佛性，全體之用，更無第二主宰。」¹⁹ 「作用是性」即言性由作用去表現，即本體由現象去表現。如此將性體訴諸作用的觀點，由本體現象關係看，沒有問題。其次，「性」即作用，意味著人以視、聽、言、動為性，換言之，人之言行等由規定為性而得到保護和肯定，因而對佛教而言，於其解脫說頗有張目之功，由俗人而言，於其自由之追求也多有嘉惠也。第三，性之在作用，即坐臥即是道，平常心即是道心，因而它關注到了世俗生活的重要性，而不是相反。可見，宋儒於佛家「作用是性」說之分析多有誤解、多於片面之處。

（三）、「生死輪回」說。「生死輪回」是佛教基本學說之一，在佛教思想體系中具有重要地位，是佛教處理生死之相的一種智慧。佛教「生死輪回」與中國古代因果報應說有相似之處，²⁰ 宋代儒士是怎樣理解佛家「生死輪回」的呢？

浮屠明鬼，謂有識之死受生迴圈，遂厭苦求免，可謂知鬼乎？以人生為妄見，可謂知人乎？天人一物，輒生取捨，可謂知天乎？孔孟所謂無，彼所謂道。惑者指遊魂為變為輪回，未之思也。²¹

¹⁸ 《景德傳燈錄》卷三，《大藏經》第51卷，第218頁。

¹⁹ 《續藏經》第1輯，第14套，第3冊，第279頁。

²⁰ 參見拙作《慧遠報應思想及其文化意蘊》，《禪學研究》2002年12月，江蘇古籍出版社。

²¹ 《正蒙·乾稱》，《張載集》第64頁。

佛家有『奪胎』之說，也如何見得？只是在理無此。²²

釋氏以人生天地間，有生死、有輪回，有煩惱，以為甚苦，而求所以免之。其有得道明悟者，則知本無生死，本無輪回，本無煩惱。故其言曰：『生死事大』。如兄所謂菩薩發心者，亦只為此一大事。其教之所立者，如此，故曰利、曰私。²³

第一段資料來自張載。張載認為世界萬物皆為「氣」，鬼神遊魂亦皆「氣」，「氣」有聚散，「氣」是實，乃物之常道，非是遊魂離體而存在，故無所謂「輪回」。第二段資料來自朱熹。朱熹明言輪回之說乃無稽之談。第三段資料來自陸象山。陸象山則認為超脫生死正是執著生死，因而佛家「生死輪回」說暴露了其自私的品質。可見，宋儒一般將佛家「生死輪回」說解讀為荒誕不經的鬼神迷信、執著一己生死而自私的觀念。那麼，佛家「生死輪回」說是否真如宋儒所言呢？據佛教教義，佛家立生死輪回說，緣於眾生對生死的執迷，緣於眾生不悟生死之真諦，故有煩惱，即我執，有知障，即法執，佛家立「生死輪回」說即要破我則、法則，以濟度沈淪於生死之海中的眾生，故不能以自私、自利言之也。輪回即「三界六道」，如果迷「我」與「法」，則有生死輪回，如能悟「我」與「法」，則能脫離生死輪回，則能成就佛道。總之，佛家是「但願眾生離得苦海，不為自己求安樂」，何能以「一生便利」汙之？由此可見，宋代儒士根本就沒有弄清楚佛理之所在，故滋生此種常識性錯誤。

(四)、「出家離世」說。佛教基本主張是出家，因為佛教認為塵世人生都是不真實的，而且會污染人的靈魂，只有遁迹山林以靜心修煉，方可洗刷心靈中的污垢、邪念，以期成佛。但宋儒卻認為佛教不僅不講倫理，反而破壞倫理。

其術大概且是絕倫類，世上不容有此理。又其言待要出世，出那裏去？又其迹須要出家，然則家者，不過君臣、父子、夫婦、兄弟，處此等事，皆以為寄寓，故其為忠孝仁義者，皆以為不得已爾。²⁴

佛氏以絕滅為事，亦可謂之『夭壽不二』，然『修身以俟』一段，全不曾理會，所以做底事皆無頭腦，無君無父，亂人之大倫。²⁵

²² 《釋氏》，《朱子語類》卷第一百二十六，第 2736 頁。

²³ 《書·與王順伯》，《陸九淵集》卷二，第 17 頁。

²⁴ 《河南程氏遺書》卷第二（上），《二程集》第一冊，第 24 頁。

²⁵ 《孟子十》，《朱子語類》卷第六十，第 1276 頁。

第一段資料來自二程。二程認為，佛家要出家，而家不就是君臣、父子、夫婦、兄弟嗎？因此，佛教教義基本主張就是絕倫類，去道德的。因而出家便意味著拋棄人倫物理。第二段資料來自朱熹。朱熹認為，佛家於修身處全不在意，呵祖罵佛，為所欲為，目無君父，行無禮儀，人倫之序因是而亂。那麼，出家離世真的意味著佛家之學無倫理可言？佛經中的內容是最有說服力的：《四十二章經》中有「大孝」之說——「凡人事天地鬼神，不如孝其親矣；二親最神也。」²⁶ 《圓覺經》中有濟世救群之倫理——「末世眾生，見如是人，應當供養，不惜生命。」²⁷ 《長阿含經》中有夫婦之倫理——「夫之敬妻，亦有五事。雲何為五？一者相待以禮。二者威嚴不闕，三者衣食隨時。四者莊嚴以時。五者委付家內。」²⁸ 《無量壽經》中有兄弟之倫理——「世間人民父子兄弟夫婦，家室中外親屬，當相敬愛，無相憎嫉，有無相通，無得貪惜，言色常和，莫相違戾。」²⁹ 等等。事實上，在《四十二章經》、《長阿含經》、《無量壽經》等佛教經籍中，有著涉及族群關係、人人關係、血親關係等方面的豐富的倫理原則和道德規範，況且，佛家慈悲為懷，普度眾生，也是大大的倫理也，何言佛家無倫理？以佛家學說之本義較之宋儒之理解，我們可推論：第一，宋儒於佛家學說大多淺嘗一止，根本就沒有觸及到佛教學說之真諦；第二，宋儒解讀佛教概以儒學為準，佛教只不過是被批評的物件；第三，宋儒對佛家學說持輕慢、敵視之態度，將佛教教義與俗世中消極、不健康的思想、觀念隨意等同。

可見，宋代儒士對佛傳、佛經、佛理等方面都有所識見，有些識見也不乏真理性，但總的估計，宋儒對佛傳、佛經、佛理皆存有太多誤解之處。如下，我們由方法上去尋找這種誤解的因緣。

比較方法的偏狹性

宋代儒士在認知、理解、評價佛教過程中，普遍應用了比較方法，比較的座標是他們熟悉的，也是他們為人處事立學以為准的儒學。本來，比較方法的應用，有助於發現被比較物件彼此間的異同、優劣，從而尋找對策達到最優的組合。但在宋儒以儒學為座標的比較行為中，處處貶抑佛教，將佛教批得一無是處，從而使是比較方法的目的沒能真正得到實現。比如，絕大多數宋代儒

²⁶ 《四十二章經》，《大藏經》第十七卷，經集部四，第 722 頁。

²⁷ 《圓覺經》，黃夏年主編《精選佛經譯注》第 291 頁，四川人民出版社 1998 年。

²⁸ 《長阿含經》，《大藏經》第一卷，阿含部上，第 71 頁。

²⁹ 《無量壽經》，《大藏經》第十二卷，寶積部下，第 274 頁。

士將佛教「世界為幻妄」的本體觀解讀為「空寂」、「無用」，而「世界為幻妄」並非直言世界是「空」是「無」，而是用於描述宇宙萬物「相而非相、非相而相」的狀態。顯然，宋儒之所以如此解釋「世事為幻」，其根源在於儒家經世致用之道。這樣就使得本來以平等為特徵的比較方法，走至偏狹。

綜合方法的鬆散性

宋代儒士認知、理解、評價佛教的範圍極為寬泛，由佛傳歷史到佛經內容，由佛教教義到佛教學說，無不觸及。大量的資料涉獵是符合綜合方法要求的，也是有利於積極成果獲得的，但由於宋代儒士對佛教的接觸畢竟有限，其綜合方法是一種缺乏嚴整性的綜合法，即宋代儒士對一部佛經或佛教學說是一種泛泛的解讀，既無考證，也無分析，更沒有對佛經、佛法、佛律及佛教宗旨做綜合的考量。而周叔迦先生在談到佛教研究方法時曾指出：「般若為三世佛母，如來一切功德皆從般若生。是故研究佛教，必須先興般若之觀照。行人先讀法華，知佛教之用意，便能立志。次讀大乘律，知佛教之行事，便能勵行。其後便當讀般若，然後能遍讀群經，得有正確之認識。」³⁰ 宋儒的綜合顯然不是如此有次第的綜合，因而他們關於佛教認知、理解必然表現出鬆弛性和零散性，故出現對佛教誤解也是必然的。

理性方法的臆斷性

宋代儒士在認知、理解佛教方面，不能說毫無理性，甚至說頗富理性。如張載對佛教的批判，出於完全的自覺；朱熹對佛教認知和評價，也是很自覺很「理性」的。但情緒化也極為明顯。宋代儒士往往基於對儒學的既有好感和對佛教既有的排斥心態，對佛教認知情緒化，使認識不全面；理解情緒化，使理解不到位；評價情緒化，使評價不客觀公正。比如，在佛教對中國思想文化的影響上，就不能較理智地承認佛教的長處和價值，不能同情地去理解佛教存在的意義。正如二程所說：「所謂迹者，果不出於道乎？然吾所攻，其迹耳。其道，則吾不知也。」³¹ 以「迹」代替佛教的一切，不知其道卻妄加評論，如此武斷的做法何能對佛教產生正確的認識？

³⁰ 《周叔迦佛學論著集》（下集）第 813 頁。

³¹ 《河南程氏遺書》卷第四，《二程集》第一冊，第 69 頁。

人文方法的隔離性

宋代儒士不能說沒有人文關懷，其天理學說之建構，其心性理念之發揮，其仁愛理想之實踐，無不體現出一種人文關懷，對孔孟學說的弘揚尤為體現其人文體驗。但宋儒對佛教缺乏認同，很少站在佛教、禪宗的立場去看佛教，去認同佛教、接納佛教。他們對佛教認知、理解和評價，基本上都是從「實用」出發。比如將佛家「終日吃飯，不曾咬破一粒米，終日穿衣，不曾挂著一條絲」之說簡單地解讀為「空無一切」的混話，而「終日吃飯不曾咬破一粒米」的人文意義根本就在他們視野之外。可見，宋儒純粹是用實際的功用或俗世的生活常識去衡量佛教關於世事的觀念。因此，這種誤讀的本質是用日常生活來要求佛教義理，用俗諦要求真諦，用分別知要求般若知，用科學道德要求宗教哲學。³² 從而使他們關於佛教的理解離佛教本義愈來愈遠。按照狄爾泰的主張，研究人類精神現象的主體必須遵循三個步驟：第一是原主演者（如禪者）的內在體驗；第二是內在體驗的意義表現（如公案）；第三是研究主體（詮釋者）對於原有內在體驗的瞭解。³³ 而宋代儒士對佛教的認識、理解、把握，離此要求似乎還很遙遠。

³² 傅偉勳《從西方哲學到禪佛教》第313~314頁，生活·讀書·新知三聯書店1989年。

³³ 傅偉勳《從西方哲學到禪佛教》第313~314頁，生活·讀書·新知三聯書店1989年。

佛學研究方法論述評

王興國

湖南社會科學研究所哲學研究所

筆者不是專門研究佛學的，對於佛教研究的方法論更是缺乏系統的探討，不過在讀了一些有關佛教研究方法的論著之後，有一些粗淺的感受。所謂「感受」者，是說本文涉及到的一些佛學研究方法，都是前人已經提出了的，筆者不過是覺得它們比較切合當代佛教發展的需要，因而加以評述罷了。下面就將這些粗淺的感受寫出來，以就正於方家。

一、以人為本，積極關注建國治世

中國古代以來，佛教被一些關注經世致用的學者視為膜拜神佛，消極避世，於世道人心無補的宗教。對此看法，當代一些佛學研究者，力圖加以辯正。

楊白衣先生寫過一篇《佛學研究法述要》，他在對佛學的種種具體研究方法進行了詳細分析之後，在「結論」中特別指出：在探討佛學研究方法時，「首先應弄清楚的是佛教的基本原則，即：以『人為本』的根本立場。倘若違背了此一原則，那麼，其研究亦將無法契合佛陀開創佛教的精神了。佛教是徹底於探究『人』的宗教，所以既不追求外在神與人之關係，亦不妄想神寵的救助。由外表看佛教，雖然也有祈禱、消災、禮拜等等行事，但這是第二義的副產品，並非佛教的主要工作。」¹ 可見，楊先生是十分重視「以人為本」的，他告誡人們不要被佛教的那些宗教儀式所束縛，從而陷於迷信之中，相反必需發揮自己的主觀能動性，通過親自體得正見，解脫知見的「發智」，體悟諸宗要義，從而獲得正見。

張曼濤先生的「以人為本」，則是強調學佛者必須關注世道人心，而不要

¹ 楊白衣：《佛學研究法述要》，《現代佛教學術研究叢刊》第 41 冊，大乘文化出版社 1978 年版，第 69-73 頁。

消極避世。在二十世紀六十年代，張先生與牟宗三先生曾就佛教的基本教義進行過一次討論。牟先生當時在香港《人生》雜誌上發表了一篇《宋明儒學綜述》的文章，認為禪宗「五宗均頂盛於唐末五代。此時社會大亂，而佛教大盛，可見佛教對世道人心並無多大關係，換句話說，佛教對救治世道人心的墮落衰敗，簡直是無關宏旨的。宋初儒學，就把握這點來辟佛，佛教不能建國治世，不能起治國平天下的作用，表示它的核心教義有所不足。」張曼濤寫了一篇《論佛教的基本教義及其離舍精神》的文章，對牟先生的上述觀點進行質疑。張氏認為，佛教的基本教義，應限在釋迦在世的教示。於是他選取了幾本公認為最原始的佛教阿含部經典，引用大量資料，詳細介紹了釋迦的倫理教說和佛教的政治思想及其理想。他在詳細地分析了釋迦關於家庭倫理的對待關係，諸如父母之對子、師弟關係、夫婦關係、親友關係、主從關係、宗教師與信徒關係等之後，指出：「儒家思想，講到社會問題，國家問題，必先從有一健全之家談起，即所謂齊家、治國，而後平天下。此一現實人文思想的重點，是值得讚歎的！然而佛教，也並不忽略這個問題，尤其是釋迦在世時，對他的弟子以及誨導當時一般社會群眾，婆羅門徒，沙門集團等，他是不遺餘力的闡揚他的道德倫理。他的倫理觀念，著重在平實、易行。重點也放在家的單位，而在家的單位中，當然更著重於個人，由於個人不僅是家庭內一基元分子，也是社會團體中一個單元。因此，在講到社會道德中，釋迦佛陀特別強調他的四攝事（佈施、愛語、利行、同事），作為個人和團體遵受的德目。此四德之所以稱為攝事，即在為人類互相團結之條件之義。蓋如每人能依此四攝事而行事，未必不是儒家學者們所追求的道德社會。」

張曼濤在談到佛教的政治思想及其理想時說，假如我們肯平心而又肯出幾分同情心來看的話，當使現代人還會感到非常驚訝。因為釋迦一起始就提出了現代人所謂的民主政治。即釋迦對跋耆種建設共和國時，所舉示的健全國家的七項條件。其中第一條是「常時集會」（中譯《遊行經》：「數相集會，講議正事」），張曼濤認為「此即議會政治之謂」。第二條件是「以共和之精神相集合，以和合心議國事」（中譯《遊行經》：「君臣和順，上下相順」）。張曼濤認為，就民主而言，勿寧第二條更適合今天的民主政治，且亦補充了第一條連貫之意。正是通過諸如此類的有根有據的分析，張曼濤指出，政治思想也是釋迦基本教義的一個不可分割的組成部分。張氏認為，釋迦的政治思想和他的宗教思想，原是同等的，並且是打成一片的，但畢竟後世的佛教只發揮了他的宗教思想，沒有發揮他的政治思想。這一方面固是後世的佛教學人忽略了他這一方面，但在不契機的時代來說，也許正是它能普遍傳播的因素。及至傳到

我國，不僅被歷史忽略了過去，且在人文開展方面為一般儒家學人所詬病。²

筆者覺得，在當代要使人們全面正確地認識佛教，在研究和介紹釋迦的宗教思想的同時，也應該深入研究並全面準確地宣傳和介紹釋迦的政治和倫理思想。因為要使佛教真正發揮入世的功能，必須充分利用佛陀的政治和倫理思想中適合當代生活的部分。

二、依菩薩學處，探普利眾生的宗旨

所謂「菩薩學處」是太虛大師最先提出來的。太虛大師曾在一次講經時指出：「中國佛教所說的是大乘理論，但卻不能把他實踐起來……我國的佛徒，都是偏於自修自了。……說大乘教，行小乘行的現象，在中國是普遍地存在。」³

對於如何理解太虛大師講的中國佛教徒「說大乘教，修小乘行」這個問題，張曼濤與印順法師曾經進行過辯論。張氏在《太虛大師在現代中國思想史之地位及其價值》一文中，根據太虛大師上述說法指出：「大乘佛法，一向重談世出世入。世出者，千餘年來，已有不少高僧履踐表現，而世入者，真以實踐著稱，則於大師前尚未曾聞見。」又說：「佛教所謂世出世入之大乘精神，在中國近二千年來的佛教史上，唯太虛大師一人始真正表現出來。」印順法師不同意張曼濤的這種說法。他在《談入世與佛學》一文中指出，中國的佛教，既然是最上乘的大乘佛法，何以會變成自修自了的小乘行呢？這是說不通的，也不可能如此的。「理論與實行可能有距離，但在宗教領域中，不可能矛盾對立到如此——說大乘教，修小乘行。少數人也許會這樣，但決不可能是多數。千百年來都是這樣，要到虛大師才表現出大乘入世的悲懷精神。在宗教中，這種現象，論理是不應該的。所以說大乘教，修小乘行——這句話，中國傳統佛教者是不會同意的，我也不能同意這種說法。」印順法師又說：「大師的思想，孕育於中國傳統——圓頓大乘，而藉現實環境的啟發，知道神學式的、玄學式的理論與辦法，已不大能適應了。憑其卓越的領悟力，直探大乘的真義，宣揚由人生而成佛的菩薩行。……為了誘導中國佛教，尊重事實，由人生正行以向佛道，不惜說中國佛教的修行是小乘。大師那有不知參禪、念佛，是至圓、至頓、至簡、至易的究竟大乘呢？問題在：入世、利他，無所不施——這些問題，在凡夫面前，即使理上通得過，事上總是過不去。由於圓頓大乘，是

² 張曼濤：《佛教思想文集》第1-15頁。

³ 轉引自張曼濤《佛教思想文集》第160頁。

小乘急證精神的復活，所以方便的稱為小乘行，策勵大家。這真可說眉毛拖地，悲心徹髓了。」可見，在印順法師看來，太虛大師所以批評中國佛教是「說大乘教，修小乘行」，只是一種慈悲方便；方便的目的，不過是「策勵中國佛教徒，多做些慈善、文化等事業。」⁴

同為太虛法師弟子的法舫法師，對於大師這句話的理解，則基本上與張曼濤是一致的。法舫法師在《一個修學佛法的程式》一文中，曾用自己的話復述了太虛大師的上述論述：「大師說此菩薩學處的意義，是要學佛的人，都依菩薩學處而修學，做一個大乘學者的深入社會，做普利眾生的事業，不要學了小乘的『自了漢』。此為其臨終前最後一次的說法，實是金河顧命的囑累。」法舫法師將太虛大師批評中國傳統佛教的「說大乘教，修小乘行」的說法，當作「金河顧命」，說明他對於大師這段話是極為重視的。他在往下的論述中，還進一步地發揮了太虛大師的思想：「中國雖是大乘佛法流行的地方，但佛教徒能夠依大乘之理去修學、去實行的，是很少很少的。因為普通社會一般人來學佛的，都是學了小乘的自利行，沒有學到大乘的利他行，只顧自己關起山門來做工夫，大乘菩薩入世救度的精神，很少在社會民間表現出來，所以弄到今日的結果，佛教與人間社會相離，佛教徒與社會人士似隔了一道鴻溝，很為隔膜。由於這隔膜，使他們失去親近佛教的機會，迷昧佛法的真理，生起種種誤會：佛法是自利的，是消極的，是厭世的錯覺。尤其是出家的佛徒，好一點的則做坐禪念佛只顧自利的生活，再下一點的，則給人念念經，拜拜懺，以無上尊貴的法寶，去換取衣食的代價，因此被人輕賤、譏笑、諷謗，甚至加以摧毀，使他們對佛教自利的道德與價值都不能知道，何況『菩薩學處』利他的精神與價值哩！他們自然難以瞭解了。」

法舫法師在解釋什麼是「菩薩學處」時指出，所謂「菩薩」是指「覺悟的人」，這是一個有智慧有福德的人，並非是什麼三頭六臂的神怪。所謂「學處」即是修學之處，或修學的科目。因此所謂「菩薩學處」，即菩薩修學的地方和修學的科目，也就是學做菩薩的一種方法。這些科目主要包括三個方面的內容：第一，是菩薩的戒律。第二，是菩薩的行說。行即行為或事業，菩薩所行所為的事業，不出六度（佈施度、持戒度、忍辱度、精進度、禪定度、智慧度）、四攝（佈施攝、愛語攝、利行攝、同事攝）、四無量心（慈無量心、悲無量心、喜無量心、捨無量心）等。第三，是五明，即醫方明（醫學）、工巧明（科技工藝）、因明（邏輯學）、聲明（語言文字學）、內明（佛學）。法

4 張曼濤：《佛教思想文集》第158-159頁。

舫在分析了什麼是「菩薩學處」之後接著指出，由於上面的三種意思，則知學佛的人不論出家或在家，都應依菩薩學處而學，各人都能依菩薩學處而學，則人間佛教，或人生佛學，便可建立起來了。佛法原有五乘，即人天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘、佛乘。此中說「人間佛教」的意思，是因諸佛設教，皆以人類眾生為對象，以人間社會為根本，以人乘佛法為基礎。所以學做菩薩，還是要學做人起，有了做人的道德根本，再依菩薩學處，修學五明，深入民間，宣佈佛法，使佛法與人間社會打成一片，則佛法就可以人間化、大眾化，人間的佛教就可以建立起來了。但我們為什麼要提倡人間佛教呢？其實佛教本來是人間的，因佛教徒未能學菩薩的精神，深入民間，利人濟世，所以佛教便與人間隔膜了，佛教徒也與社會分離了。試看今日的佛教徒，出家的則專為死人念經拜懺，人死了的時候才用到出家人，才需要到佛教；在家的亦不講究佛學，只知念佛待死。所以弄到整個的佛教界暮氣沉沉，奄奄一息，完全變成了死的佛教。其實佛說法的最高對像是人類，佛教全是一種人生的佛教，今日卻變為人死的佛教，所以提倡人間佛教，正是針對著這種時弊，而加以糾正與挽救。更使人從菩薩學處修學，學菩薩利人的精神，深入民間社會，接近群眾，把佛法活潑潑地生動起來，活用起來，掃除了那種暮氣沉沉的死佛教的死現象，那末佛教的真面目與真精神便可顯露了。⁵

法舫法師對太虛大師關於中國傳統佛教「說大乘教，修小乘行」批評的理解，是比較準確和深刻的。太虛大師提倡的「人間佛教」，在當代海峽兩岸的佛教界得到了普遍的回應。但是，要使人間佛教的思想真正深入人心，還有待於佛學研究者對於大乘佛教本來的「以人類眾生為對象，以人間社會為根本，以人乘佛法為基礎」的基本教義，進行更為深入的探討和研究；對於中國傳統佛教為什麼會出現「說大乘教，修小乘行」的原因，進行更加深入的探討和分析。只有這樣，人間佛教的思想才能有更加堅實的理論基礎，佛教也才能夠更加適應當代社會的需要。

三、以佛法來研究佛法

「以佛法來研究佛法」這句話，是印順法師在 1953 年寫的一篇文章的標題。江燦騰先生在《現代佛教研究方法學的反思》一文中，對於印順法師這一方法曾給予很高的評價。他說：「印順師的『以佛法研究佛法』觀念，解決了我在佛法內容上的困擾。他幫助我建立了觀察和判斷的『精神眼』，使我在其

⁵ 法舫：《一個修學佛法的程式》，《現代佛教學術研究叢刊》第 41 冊，第 175-180 頁。

他技巧的努力探討，有了正確著力的方向！」

按照江先生的說法，儘管印順法師很早就提出了「以佛法研究佛法」的主張，可是直到他的《遊心法海六十年》一書，這個方法才最清晰地呈現出全貌。特別是該書的第三章「治學以佛法為方法」和第四章「對佛法之基本信念」，更是扼要而具體地將平生的治學動機和方法，完整地披露。較之 1953 年發表的〈以佛法來研究佛法〉一文，要更成熟、更容易理解。

江先生還將印順法師的這一方法論思想，概括為三個方面。往下，筆者在介紹江先生的概括時，結合談一些自己的體會。

（1）「印順法師認為，他是為『佛教、為眾生——人類而修學佛法』。他的專長是能以考證的方式，通過佛教史的演變過程，來理解不同階段的佛教面貌。同時，以此為抉示純正佛法的依據，而丟下『不適合於現代的古老方便』。換言之，他是為現代人抉示純正佛法，而非純為瞭解古代佛法真相而已。」筆者認為，這種方法實際上也就是人們今天常講的「古為今用」，即「瞭解古代佛法真相」的目的，是要「為現代人抉示純正佛法」。而要瞭解古代佛法的真相，抉示純正佛法的依據，就有一個丟下「不適合於現代的古老方便」的問題；也就是說，要排除那些非古代佛法真相的東西，排除那些說法時受特定時間、特定地點、特定對象所限制的內容，排除那些為了方便說法而採用的種種權宜手段、方法、話語等等。

（2）「他（印順）認為：『佛法源於佛陀正覺』，但佛法是視對象和時空環境而開示的。因此佛法的表達，總有其局限性，離佛陀所悟正覺總有一些距離。也因此，佛法的理解，必須注意其間可能存在的差異性。如此一來，他認為，不可將『佛法』一概視為佛陀『正覺』的『了義』。要注意其適應性和變革性。而照此原則，研究者要能盡量地發掘古義——『佛法』，一方面要承認其變遷和發展的事實。換句話說，一方面要認清佛法的『根源性』——較接近『正覺』，一方面要能面對和接受『佛法』會改變的事實，否則就成食古不化，容易背離信仰者當下時空環境，反而造成『佛法』在現代社會中適應的困難。」

這段話說明了這樣一個意思：並不是所有的佛教的經典都能準確地表達佛陀的「正覺」，它的表達必然要受說法對象和時空環境的限制。所以研究者的任務，就是要突破或縮短「佛法的表達」和「佛陀所悟正覺」之間的距離，從而盡量地發掘古義——佛法，較為接近佛陀「正覺」。只有在把握了「古義」的前提下，也才能懂得佛法在發展的過程中，那些方面有改變以及這些改變的原因是什麼，從而做到適應現代社會。

寫到這裏，筆者想到了二十世紀六十年代張曼濤和林語堂先生之間關於「色即是空」的那次討論。林先生在〈論色即是空〉的文章中說，美國洛杉磯一個少年因為吃了迷幻藥，以為色即是空，看到對面汽車來了，以幻影視之，結果被汽車軋死。於是張曼濤發表了〈論空即是色〉的文章，駁正了林先生對「色即是空」的誤解。張氏指出，《般若心經》中「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」這四句話，代表了般若一系的中心思想。如果嚴格一點說，中國佛教歷史上能夠真正瞭解這一思想的，除僧肇、吉藏外，沒有幾個人。這種情況的產生，是與中印兩國文化背景的不同有關。因為這個問題涉及到哲學上的本體與現象。按照西方哲學，在現象背後必有一種本體。可是，印度的哲學家們，特別是龍樹一系的，卻絕不承認現象背後有一絕對的本體，或實在的本質。龍樹只承認，凡存在的現象，都是假借著關係、條件（即所謂『緣』）和合生起的。在此種關係、條件的背後，要說有一種本質，這本質就便是「空性」。此種「空性」又並非是「烏有」，因此與純粹的「空」又不同。它實際上是從一切事物的「無自性」處立「空」，而不是瞪著眼睛看到山水人物，硬說那不是山水人物，而是幻覺幻影。張氏接著指出，「色即是空」是般若系對從存在到本質、從現象到實有這個過程的解答；除此之外，般若系還解答了從本質到現象的問題，這就是《心經》的第二句話「空即是色」的真正意義。「空即是色」是一個最富建設性的肯定命題，它體現了般若系思想的最大特點，即懂得不把形式和本質割裂為二，所以說「色不異空，空不異色」。張氏認為，「色即是空」表現了佛教的「智」，能觀色即是空，即可進一層瞭解到我法皆空，然後人們才可以掌握自己的人生，掌握自己的主體性，立身安命於此一紛亂的世界；而「空即是色」則表現了佛教的「悲」，即對現實世界的肯定，有了這種肯定，才會對於萬事萬物有真正的同情與關懷。⁶

通過以上分析可以認為，張曼濤對於「色即是空」的研究，是符合印順法師所說的「以佛法來研究佛法」。因為他說明了「古代佛法真相」，發掘了佛法的「古義」和真義，認清了佛法的「根源性」。

（3）「印順法師將『三法印』落實於『佛法』的研究上時，亦曾簡潔歸納為儘量客觀（無我）、注意演變（無常）、有高潔的思想——涅槃寂靜（非神化、天化）。也由於這樣，他相當重視佛教史地考證，以及認為要以藝術欣賞的角度來看某些大乘經典內的誇張描述。所以他是以理智而且合人性來處理

⁶ 張曼濤《佛教思想文集》第24-35頁。

佛法的思想內涵的！」⁷ 印順法師在《以佛法來研究佛法》中說明了「三法印」，即諸行無常性、諸法無我性、涅槃寂靜（無生）性之後說：「研究佛法，應該把握這樣的法則，隨順這樣的法則來研究！」強調儘量客觀（無我）、注意演變（無常），這本來是一切科學研究方法必須遵守的基本原則，印順法師將它應用於佛學研究，這表明了法師在研究中能堅持科學的實事求是態度和辯證的發展的觀點。印順法師講的佛法研究要有高潔的思想，即所謂「涅槃寂靜性」，實際上是指研究者要有為真理而獻身的精神。他說：「研究佛法，既不是學點談話資料，又不是為自己的名譽利養作工具，是要想從修學中去把握真理。如釋尊的為真理而犧牲一切；玄奘的去印度求法，不憚一切的危難；趙州的八十歲行腳，無不是為了真理的探求。研究佛法者，若有了這一念心，一切都有辦法。」⁸ 這種為真理而獻身的精神，是一切科學研究所需要的，對於佛學研究來說則顯得更為重要，也更難做到。

四、結語

本文第一節所講的「以人為本，關注世道人生」和第二節所講的「依菩薩學處，探普利眾生的宗旨」，主要是說的佛學研究的著眼點和落腳點；而第三節「以佛法研究佛法」所說的，則主要是說的佛學研究的科學態度和學風。我覺得，這些方法如能為佛學研究者普遍接受和遵行，對於推動中國佛學研究開創新的生面是有助益。

⁷ 江燦騰：《現代佛教研究方法學的反思》，《臺灣佛教百年史之研究．附錄二》，臺北南天書局1997年初版二刷，第494-495頁。

⁸ 印順：《以佛法來研究佛法》，《現代佛教學術研究叢刊》第41冊，第357、364頁。

佛學專業所講究的外文學術資訊關聯的思考 與著手的方法

蔡耀明

華梵大學東方人文思想研究所副教授

【目次】

- | |
|--|
| <ul style="list-style-type: none">一、前言二、討論的背景：二種形態的佛學操作三、「甲種形態的佛學操作」專門的講究四、涉獵所及的學術資料在格局與水準加以講究的必要五、配套措施：外文方面的學術語言課程六、全球佛學資訊多元的接觸管道：學報期刊、學術研討會、學位論文七、外文的佛學專書的涉獵格局與自我檢測八、放眼全球格局的佛學資訊九、由學術資訊的層次導入學術基本面的思惟十、結語〔附錄一：三份佛學英文相關課程授課計畫〕〔附錄二：2000-2003 年英文佛學專書書目舉隅〕 |
|--|

一、前言

本文主要站在佛學專業的立場，針對學術資訊，尤其是外文的學術資訊，展開一些基本面的思惟，以及提議一些落實下來著手的方法。所謂佛學專業，意指佛教研究、佛學論述、或佛學教育被當成相當專業的一個學門，並且可拿專業的方法來操作這些事情。既然可被當成一個專業的學門，並不是表面上寫一些或說一些沒什麼人懂得的東西就算了事，而是應當要求對於專業學門之所以構成的環節具備獨到的講究；簡言之，學術專業應以操作上專精的講究為幾乎是首要的條件。就此而論，學術資訊無疑構成佛學專業不容忽視的一個環節；而在學術資訊此一環節，大致可打開成四大要項來講究：其一，基本面的思惟；其二，著手的管道與方法；其三，學術脈動的把握與學術信息的評介；其四，和佛學專業其它環節的搭配。本文以前面二大要項為關注的焦點，再略微觸及第三大要項；至於第四大要項，靜態上屬於學門的課程架構的諸面向之考量，動態上屬於研究方法在操作進程或論述主軸之議題，則已不在本文處理的範圍內。¹

本文在研究方法上，可以說是三種技巧的結合運用。首先，「省思」，主要表現在導入學術操作的基本面，以某種的學術反省力，展開關聯的思考，以及帶出思惟的成果。其次，「解析」，針對關注的焦點議題，在拉出的論述主軸上，就其構成環節或重大項目，進行概念所在之脈絡與構成之內涵的逐層解析。第三，「資料處理」，針對佛學資料，尤其是最近幾年的外文學術資料，透過廣泛的涉獵、檢索、蒐集、閱覽、分類、整理等做法，配合本文論述的需要，提供在信息層面的若干內容。

本文論述的目標有二。第一，替佛學教育的課程架構當中的「學術資訊的涉獵」此一構成面向，以及替研究方法的進展程序當中的「學術論著的運用工夫」此一操作步驟，大略補足其做為一個環節的內容，以免流水帳式地盡是些浮面的陳述。第二，以如此有限的篇幅，在學術資訊的議題上，就其省思的層面、格局的寬闊、管道的多元、眼界的開拓，樹立一種討論的規模。

在學術界從事佛教研究、佛學論述、或佛學教育的工作，早已變得相當專門，而且其專門的情形，對置身其中的若干人士來講，恰似張牙舞爪、佈滿荊

¹ 參閱：蔡耀明，〈一個佛學教育願景的勾勒與實現：以華梵大學東方人文思想研究所為例〉，《鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集》（台北：中華佛學研究所，2002年4月），頁134-137；〈佛教研究的進展程序在操作步驟的釐定〉，《正觀》第25期（2003年6月），頁201-209。

棘，很可能變得越來越不好玩。其實，事情大可不必弄成這麼灰暗，甚至還可一百八十度扭轉過來，而這也是本文寫作特別著力之所在。初步來看，形成可扭轉情勢的關鍵，就在入乎其內，且又出乎其外。為了接近這樣的目標，至少要能入乎其內；於是乎，有四個步驟特別值得留意：其一，針對佛學操作的形態予以分類，且認識自己目前可能歸屬的形態，以免下錯工夫或自尋煩惱；其二，釐清尤其是佛學專業所專門講究的項目；其三，針對其中的一些講究項目，在著手的管道、格局、水準、學養配備、以及學術行情，都培養出一定程度的認識；其四，針對佛學專業的專門講究到底所為何來，進行切入基本面的思惟，一方面可避免純然的隨波逐流，另一方面則可淬鍊學術反省力，更清楚所面對的以及所操作的佛學專業是怎麼樣的一回事。接著的各節，大致即依循這四個步驟來鋪排。

二、討論的背景：二種形態的佛學操作

如果只是以佛法來修行，把佛教當做一種宗教來使用，或是主要依於自己的興趣，相當從容地認識、探討、鑽研、或談論佛法，這些當然都可成為蠻不錯的選擇，也都值得給予至少最起碼的尊重。然而，一旦說要把佛教研究或佛學教育擺到學術界來操作，則當今的情形所考慮或涉及的，大概就很難僅維持在剛才刻畫的那種純樸的景象。造成其中的分野蠻關鍵的一點，即在於學術界自有學術上的專門講究，因此往往越出宗教上或個人興趣上可以較為單純的局面。

以學術界在佛教的研究或教學而論，就某種著眼的標準，還可粗略區分成二種形態。其一，在學術界，以學者的身份或專家的姿態，開設佛教相關課程、研究佛教、或發表研究成果。其二，一般人士、研究所初步養成階段的研究生、或甚至非以佛學為其專攻領域的學界人士，從提供佛學的一些教育機構、學術論著、或研討會之類的場所或管道，來進行接觸、涉獵、認識、學習、歷練、或參考之類的事情。這二種形態，前者主要是就學術來專門操作或出產佛學，或可稱為「甲種形態的佛學操作」，簡稱為「佛學專業」；至於後者，僅側重在也大致停留在透過學術來接觸或學習佛教或佛學，或可稱為「乙種形態的佛學操作」。

像這樣區分開來的二種形態的佛學操作，雖然在事實上並非如此涇渭分明，卻可助成一項功能，也就是面對自身或他人，在遂行「當下定位」或要求的時候，較不至於偏差到太離譜的程度，尤其可在相當程度避免抓住不怎麼適合的形態或標準去發出要求或強令實踐。和刻板的、固定的、或不切實際的定

位都不相同，此所謂「當下定位」，指的是以動態的眼光和方式，衡量自身目前的狀況與所處的情境，暫時地或階段式地設定自身的位態。基於當下位態的初步設定，才談得上對應出什麼樣的自我認定、期望、期許、要求、操作所遵循的形態、以及進一步去落實種種努力的工夫；這樣一來，在佛學操作上的為其所當為之課題，至少在拿捏何者為較適合的形態上，也就可以有個略進一層貼切的準則以資遵循。

在區分二種形態的佛學操作時，如下四點相關的辨明，或許值得一提。第一，所謂「專門」，尤其在佛教的鑽研，應當可以有相當多樣的憑藉和不同的取向來進行與形成，包括佛教傳統上廣為人知的眾多具有獨到講究的持守或修煉，以及個人在體會或領悟所下的鍥而不捨的工夫。第二，學術界的佛學操作之所謂專門，主要是就「學術上的專門講究」而言，卻不因此即意味這就是「專門」在鑽研佛教唯一可能的憑藉或取向，也不意味光靠抬出一塊學術的招牌，就可肆無忌憚針對佛教取得壟斷的發言權，或霸佔唯一的解釋地位。換言之，學術界的佛學操作，其可能形成的專門性，充其量不過是在鑽研佛教所有可能形成的專門性當中的一種而已。第三，若是因為自己恰好在學術界操作佛學，就認定其他的人凡是不用學術的辦法或講法，通通算不上專門，也通通不懂佛教——像這樣的認定，不僅器度稍嫌褊狹，對他人的論斷應當也有失公允。第四，置身學術界，真正的重點之一，在於把學術操作的專門本事拿出來，而不在於扛著學術的招牌，頂著學術的光環，或是擺出語詞掛帥、文獻掛帥、歷史掛帥、詮釋掛帥、或批判掛帥之類的姿態，大玩打擊宗教掛帥的戲碼。

三、「甲種形態的佛學操作」專門的講究

區分出二種形態的佛學操作之後，本文接著討論的重點，就可以擺在其中的「甲種形態的佛學操作」。

進入學術界，而且擔任的事情屬於「甲種形態的佛學操作」，則學術操作的專門本事，即應成為首要的講究。至於學術上都在講究什麼，首先，由不同的人來看，難免有些差異，甚至還屬見仁見智的問題。再者，當代的學術觀，既非天經地義，亦非理所當然，而是難免受到特定歷史、文化、思潮等眾多因素的影響，且一直處於變遷之流，或甚至呈現不同典範的較勁與更迭。儘管如此，在此提出某種柔性的且略具綜合性的說法，應當是可被允許的。如果從最外層來立論，大致有五個項目，可構成檢視學術講究的重點所在：其一，在原典與相關文獻，既有足夠廣博的涉獵，且深具專精的工夫；其二，針對研究主

題，在切入論題與打開研究主軸，都顯現相當的駕馭能力；其三，佛教研究一般的學術資訊，以及就特定文獻或論題所涉獵的學術論著，都具備足夠寬闊的格局和一定的學術水準；其四，面對原典、相關文獻、研究主題、學術論著，皆足以表現字詞的把握、概念的清晰、思惟的嚴謹、論述的條理、方法的適切等工夫；其五，做得出一定份量的研究成果、貢獻、特色、洞見、創新、或突破。

以上五個項目，大致是針對「甲種形態的佛學操作」在專門的講究上，就學界所見，加上一己粗淺的經驗，所試擬的檢視要點。事實上，至少要像這樣能夠初步釐定出檢視要點的項目，才足以具體談進學術上的操作形態此一課題，也因此才有更為明確的學術專門性可言。

本文接下來所要討論的，主要鎖定在其中的第三個項目，也就是佛學專業在涉獵所及的學術資料的格局、水準、和著手管道上的講究。

四、涉獵所及的學術資料在格局與水準加以講究的必要

將涉獵所及的學術資料的格局與水準納入專業講究的考量，意味著學術資訊並非可有可無的，亦非鬆散提及只需應付了事或大略充個門面之類的事情，而是恰足以構成學術專業相當不可或缺的一環，也是可在實質內容上用以界定學術專門性的一根支柱。就此而論，拿一個極端的假設情況，即可初步說明何以必須將學術資訊在專業的講究上如此予以設定：假如在學術界大家都對類似的文獻或論題，僅就自己的研讀、思索、或探討之所得，發而為類似的或甚至千篇一律的論述——像這樣情況，是否還說得上構成一個「學術界」，應當是大有可疑的。

學術資訊所著重的，在把握上，大致有雙重的講究：首先，就是看格局的寬闊、水準的足夠、以及關聯的切要；其次，就是看怎樣去面對、梳理、掌握、使用、評論、以及進一步發展既有的學術資訊與資料。第一重的講究偏於外圍的關涉；第二重則偏於內層的學術處理的工夫，也就是扣緊學術論著的內容，展開各式各樣因應的做法。藉由第一重在資訊外貌的關涉，可助成一定的架式、氣勢、與閱歷，來帶進所要涉及的學術論著這一場交鋒；藉由第二重多樣的處理工夫，並不是說對於既有的學術資料僅能被動引用而已，也不會弄到凡是人家已經做過的文獻或論題自己就沒辦法再做的窘迫局面，而是照樣大可極有作為地百般切入與翻動既有的學術資訊。透過至少這雙重的講究，去打造學術專門性，才在學術資訊的把握上站穩住腳。

在學術資訊雙重的講究當中，本文的焦點主要放在第一重講究有關格局寬

窄與水準高低的課題；其餘的部分，基於在有限的篇幅為求顧及論述主軸的緊密連貫，就暫時無法逐一論及。

談到學術資訊的格局，其構成要項並非只在數目的多寡，其實還牽涉到語言類別、取用管道、以及材料類型的規模。「語言種類」包括幾種較通用的學術語言；「取用管道」包括紙本、光碟、網路；「材料類型」則包括期刊論文、研討會論文、專書、學位論文、雜誌文章、書評、工具書。在這些構成要項分頭去拓展其種類、管道、和類型的規模與數目，連帶地，學術資訊的格局也就擴大開來。值得注意的是，光是格局大，不見得一定就好，而是還需配合諸如品質、切要性、以及因應的學術處理等其它的講究。然而，若僅就格局而論，把格局做大，應屬不必稍加躊躇的思考方針。至少先把格局做大，接著再安排怎樣和其它的講究項目進行整體的搭配，似乎不失為可行的進展次第。

去擴大學術資訊的格局，其中很必要的一項條件，即在於拓展有能力去運用的語言種類，並且適度鍛鍊語言的能力。在許多方面都日趨全球經營的今日，尤其是尖銳地起著火車頭作用的學術研究當中的「甲種形態的佛學操作」，若僅限於任何單一學術語言的論著，例如中文或英文，幾乎可以肯定已經很難撐起在學術資訊的掌握上較為像樣的架式與氣勢。這樣的說詞，應當不是拿來炫耀之用或自讚毀他，也完全不該用以嚇唬或欺壓一些準備跨入稍微專門的佛學操作的新進人員，而主要是當成盱衡全球的學術演變所必備的一件基本工具，以及為了銜接全球的心智努力來專門探討佛教與處理學術課題在求知目標下很必然的一道要求。反過來說，學術如果弄到只是糊些外表以自我炫耀或拿些語詞之類的東西以欺壓他人，終究是無聊透頂的。

學術資訊除了講究寬闊的格局，也相當看重其內容與品質，這幾乎是不必再怎麼去加以強調的。假如涉獵所及的盡是平庸的、粗糙的、或幾乎已被學界淘汰的資料，不僅會使自己的學術水平降格，由此改造的產品，也往往徒然造成大家時間的浪費。²

五、配套措施：外文方面的學術語言課程

如果還只是處於「乙種形態的佛學操作」，照道理講，大可不必把時間耗在盡是憂慮為了擴大學術資訊的格局所必要的多種學術語言，倒是可以把重點一方面擺在確實拓展自己的語言種類和增進外語能力，另一方面，不妨以取用者或消費者的姿態，藉機看看外文的學術資料到底有什麼內涵或研究成果可提

² 參閱：蔡耀明，〈「研究方法」課程的規劃理念〉，《法光》第163期（2003年4月），第2版。

供的。

相對地，置身「甲種形態的佛學操作」的專業人士，從配套措施的角度來看，至少有二件事情蠻值得去推動。其一，評介外文的學術趨勢與脈動，呈現外文的學術論著的內涵或研究成果；這需要的是帶有深度的介紹、學術反省力、以及紮實的處理，避免淪為僅止於轉賣樣品或耍弄外文學術資訊的殘渣。二者，開設外文方面的學術語言課程。

研究所初步養成階段的研究生，通常並不是不知道外文資料在學術操作上的重要性，但是迎面而來的問題往往出自閱讀技巧與熟練度這一關，要不是生澀到咬不太動，就是只好囫圇吞棗、不求甚解。若是被迫硬著頭皮就去使用外文資料，確實有些心虛和殘忍。有鑑於此，佛學操作一般將會用到的學術語言，包括英文、日文、德文、法文，即有必要妥為規劃課程的開設；而研究生也應可依於自己的外語程度、興趣、和準備專攻的方向或重點等因素的衡量，容許在多元的語言課程上，保有一定的選擇空間。在課程規劃上，以佛學英文為例，各種情況許可的話，似可考慮分成二個階段來實施：第一個階段為入門導讀的性質，例如「佛學英文入門」或「英文佛學著作導讀」；第二個階段為進階選讀的性質，例如「佛學英文進階」或「英文佛學學報選讀」。此外，為了開拓閱讀材料的觸角，也可考慮開設「英文儒學與佛學導讀」之類的課程（相關授課計畫，可參閱本文〔附錄一〕）。

六、全球佛學資訊多元的接觸管道：學報期刊、學術研討會、學位論文

置身「甲種形態的佛學操作」的專業人士，除了像上一節指出的那樣可在配套措施上撰文評介學術脈動或開設學術語言課程之外，還有很重要的一項專業活動，就是和全球佛學界保持某種的接觸，並且其重點在於平時即已伸展廣泛且靈活的觸角，而不是臨時要寫一篇文章才開始找資料。這幾乎早已成為當今任何學門很基本的操作常態，並不是說沒有概念、沒有管道、或個性疏懶之類的藉口可輕易堵塞過去的，學術上專業的佛學操作當然也不例外。

可能有人認為，一位研究者在完成博士論文的時候，其學術上的努力大致也跟著走到一生的巔峰。但是，那完全不是合宜的想法。一般而言，完成博士論文的時候，至少應該拿得出二方面的學術造詣：一方面，在博士論文的主題、原典依據、直接相關文獻、研究進路、以及打開在研究主軸的眾多議題的處理，就專門探討的駕馭上，幾乎都足以夠上世界一流的水準，或甚至跑到整個世界的最前端；另一方面，在自己所在學門的幾個重要的構成側面分別所累

積的知識，也幾乎都已具備相當程度的學養。前者由博士論文來展示成果，後者則由「學科考」或「學門綜合測驗」(comprehensive exams)之類的規定來把關。然而，到了這個地步，不僅整個世界不會因而稍微停下腳步，況且個人真正可獨當一面的學術生命，其實才正準備要起步；果真以為拿到博士學位就等於走到一己學術努力的巔峰，無異於等待被全球的學術潮流快速沖刷到後頭。

因此，由學術的門外漢或「乙種形態的佛學操作」，轉變成以佛學操作為專業的身份，有必要跟著脫胎換骨的一個環節，即在平時就廣泛且靈活接觸全球的佛學資訊。至於伸展的觸角，若以英文和日文為主要範圍來著手，本節先介紹其中的三大管道或類型：第一，學報期刊；第二，學術研討會；第三，學位論文。尚有一種管道，也就是專書，則留待下一節再處理。

第一，「學報期刊」，一般而言，最具學術份量，也最受學界重視，可由紙本或網路取得。紙張出版的部分，英文方面，最直接相關且應優先入手的，包括：*The Journal of the International Association of Buddhist Studies*; *Journal of the Pali Text Society*; *Buddhist Studies Review*; *The Eastern Buddhist*; *Contemporary Buddhism*。此外，如下期刊，也都值得經常留意其中的學界動態以及具有份量的佛學論著：*Buddhist-Christian Studies*; *Buddhist Studies: The Journal of the Department of Buddhist Studies, University of Delhi*; *Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism*; *The Indian International Journal of Buddhist Studies*; *The Indian Journal of Buddhist Studies*; *The Middle Way: Journal of the Buddhist Society*; *The Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*; *Asian Philosophy*; *East and West*; *History of Religions*; *Indo-Iranian Journal*; *Journal of the American Academy of Religion*; *Journal of the American Oriental Society*; *Journal of Asian Studies*; *Philosophy East and West*。日文方面，佛學專門的期刊名目並不在少數，其中可經常留意的包括：《學佛教文化學》；《學學研究》；《哲學佛教學研究》；《法華文化研究》；《禪學研究》；《密教研究》；《密教文化》；《印度學佛教學研究》；《日本佛教學會年報》；《佛教學-》；《佛教文化研究》；《佛教史學研究》；《佛教大學大學院紀要》；《佛教大學人文學論集》；《大正大學綜合佛教研究所年報》；《大谷學報》；《北海道印度哲學佛教學會・印度哲學佛教學》；《成田山佛教研究所紀要》；《東洋大學東洋學研究所・東洋學研究》；《東海佛教》；《龍谷大學論集》；《龍谷佛教學會・佛教學研究》；《駒澤大學佛教學部研究紀要》。除了紙張出版的部分，還可透

過網路取得學報期刊的信息或甚至全文資料，例如：《佛教倫理學期刊》（Journal of Buddhist Ethics: <http://jbe.gold.ac.uk/>）；《全球佛教期刊》（Journal of Global Buddhism: <http://www.globalbuddhism.org/>）；《西方佛教評論》（Western Buddhist Review: <http://www.westernbuddhistreview.com/>）；日本的《印度學佛教學研究》等期刊（INBUDS: <http://www.inbuds.net/>）。

第二，「學術研討會」，尤其是學門相關的學會所舉辦的定期年會，最能表現學界在研究方面廣泛且幾乎即時的動態情形。一般而言，在研討會宣讀的論文大都還是未定稿，而且只有很少數最後才找到機會發表在一流的學報期刊，但是由於每次參與的成員皆甚廣泛，再加上發表時的評論和討論所迸出的火花，因此實際去參與，或瀏覽其議程或報導筆記，也就構成學術生涯蠻必要的一項活動。準備跨入佛學專業的人士，對國外相關的學術研討會，如果還是有些陌生的話，可考慮加入相關的學會成為會員，或上網查閱；其中可選做優先入手處者，包括：「國際佛教研究學會」（The International Association of Buddhist Studies (IABS): <http://www.iabsinfo.org/>）；「美國宗教研究院」（American Academy of Religion (AAR): <http://www.aarweb.org/>）；「日本印度學佛教學會」（The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies: <http://www.inbuds.net/jaibs/>）；「國際敦煌項目」（The International Dunhuang Project (IDP): <http://idp.bl.uk/>）；「國際宗教史學會」（The International Association for the History of Religions (IAHR): <http://www.iahr.dk/>）。

第三，「學位論文」，尤其是相關的博士論文，通常具有一定程度的參考價值，也是構成學術脈動的一環，可在較有規模的各大學圖書館的「電子資料庫」項目下的「美加地區碩博士論文」檢索，或上網查閱：UMI Online Dissertation Services: <http://www.umi.com/hp/Products/Dissertations.html>。

以上僅定位在佛學專業的初步可入手處；由此著手，或可避免不知如何下手的窘境，而在資訊狂潮的席捲下，也因此可有個初步篩選的準則。英文和日文的佛學資訊大大小小的管道或類型，當然不限於上述範圍；至於進一層去拓展學術資訊的網絡，應當屬於置身其中的每一份子各自去權衡和努力的事情。就此而論，似可考慮「佛教學者信息網」（The Buddhist Scholars Information Network (H-Buddhism): <http://www.h-net.org/~buddhism/>）——這是針對已在學術機構從事佛教研究的專業人士所提供的一塊園地，藉以交換佛學相關的學術資源、最近的研究計畫、研討會、學術出版品等信息。

七、外文的佛學專書的涉獵格局與自我檢測

顯然地，準備置身「甲種形態的佛學操作」，在外文專書的涉獵上，也需維持一定格局的講究。這一節將針對外文的佛學專書，分成四個部分來鋪陳：首先，技術層面的講究；其次，專書信息在不斷更新上的分類管理；第三，英文佛學專書最近出版信息舉隅；第四，英文佛學專書涉獵格局的自我檢測。

首先，在技術層面上，最好先建立起暢通的接觸管道，才不至於悶著頭不知道在做什麼事情，或不清楚在面對什麼情勢。事實上，外文專書出版資訊的接觸管道極多；在近乎茫茫大海之中，或許可從二個地方來入手：其一，紙張出版的或網路刊登的學報期刊所載的新書資訊或書評；其二，「佛教學者信息網」所流通的相關信息。此外，每隔一段期間，從國外的一些特大型的網路書店，或是特定出版佛學專書的出版社的網站，去略加搜尋或檢索，也都可預期不錯的收穫。

其次，基於新書如雨後春筍般紛紛上架，以及每位研究者關注的重點都會有些差異，因此有必要自己研擬策略，來針對不斷冒出的一大堆新書進行分類管理。若僅就最粗糙的層面而論，專書出版資訊的掌握，可分成二方面來經營：一方面，和自己最近幾年以來乃至預期未來幾年所要特別加以鑽研的幾部典籍或幾個論題最為相關的專書，應密切注意其出版動態，並且要能確實抓住學術脈動的內涵；另一方面，就佛教研究這個學門一般的或廣泛的出版情形，雖然完全不必有多麼細膩或深入的掌握，但至少在表層的認識或閱歷上，要能大略跟得上一一直在變化的學術行情。

第三，藉由本文撰寫的機會，大略帶出最近在外文的佛學專書的出版信息，這在具體呈現書目上，將能滿足一定程度的要求：至少在一個極端，不至於茫茫然一片空白，而在另一個極端，也不至於淹沒在五花八門紛至沓來的資訊裡面。以篇幅所限故，如〔附錄二〕，大致僅能就這二、三年來英文的出版品，蜻蜓點水式地列出最表層的書目；至於其它外文的出版信息，因此只好從略。這一份書目所列的專書，在性質的考量上，或可做為一般佛學課程的教學材料，或可做為較專門的佛教研究的參考資料。如此的考量，也是配合本文著力的重點，亦即在於打造佛教研究或佛學教育在學術資訊的某種格局與標竿。

第四，〔附錄二〕除了提供一份具體的書目，還可發揮一定的檢測作用。首先是給佛學專業人士自我檢測的的一筆書單，看看自己在類似格局的書單上，對其中的學者、人物、典籍、論題、和學術內容，大致達到什麼樣的認識或把握。如果把握的情況並不理想，而且怠於因應或改善，以學界目前的出版

速度來看，不出幾年，恐怕就更加遠遠被拋在後頭；換言之，出版的速度簡直變成淘汰的速度。其次可用以自我檢測的，則是正在專攻佛學的研究生，尤其是攻讀博士學位的研究生。假如在學習和研究皆屬相當旺盛的博士班時期，對外文的佛學專書卻一直處於陌生的或一鱗半爪的狀態，如何期望自己以後在全球的佛學操作找到一個可插得上手且可發揮的有利位置。有鑑於此，凡是有志於佛學專業的研究生，或可藉由正規的課程，或可組成讀書會或研究小組，或可自己想辦法動手做做看，將各式各樣或各種來源的相關的學術信息與內容，在分門別類上，以及在一層又一層的認識或把握上，經由點點滴滴的摸索和歷練，慢慢上得了軌道，從而培養出可觀的格局和學識。

八、放眼全球格局的佛學資訊

寫過佛學論文的人士大概都曾碰過或至少聽過二類的經驗：第一類，也就是和自己準備著手的或正在鑽研的課題所直接或間接相關的文獻依據、字詞、字義、觀念、歷史、人物、研究觀點、或處理方針等事項，恰好因為參考了他人的研究成果，使自己在這些事項的探討，不僅省掉一大堆的麻煩，而且較為快速進入狀況。第二類，同樣在自己關切的一些事項，花掉很多寶貴的時間，也繞了不少圈子，總是沒什麼特別的進展可言，卻在後來才知道或聽說學界在這些事項直接或間接的處理上，早已累積出頗為可觀的成果。這二類的經驗，一方面說明，藉由適切的學術資料的參考或引用，往往可構成研究工作得以順利進展的重大助緣；另一方面則說明，學術信息的網絡或管道如果不夠暢通，不僅是一種損失，有時甚至可構成相當嚴重的缺陷。

針對學術資料，本文首先強調二個觀念。第一，如果準備進行長期的學術耕耘，在學術信息的把握上，就不該像是在打游擊戰，運氣好的話，恰好碰上所需的資料，而是應當隨時能夠掌握學術動態；換言之，學術信息在平時就有必要綿密經營，並不是想到要寫文章才四處找尋資料拼拼湊湊。第二，納入外文的學術資料，從很單純的層面來看，只是學術資料在格局擴大的需要上很自然的做法。

若能同意外文的學術資料僅為資料在學術的運用很自然的延伸，則學術資訊的掌握以及學術資料的運用，也只不過是跨入學術專業或在專業學門站穩住腳相當基本的技能（basic skills）。假如想要在學術專業擁有一席之地或謀求發展，卻以閉鎖的姿態面對外文的學術資訊，而且在全球的學術信息的交換上，似乎處於狀況外，即無異於形成專業上的文盲。這是一種新定義的文盲，其成員散布在各個專業體系內，卻不怎麼認識或難以運用所在專業在全球學術

常用的一些資訊、資料、辭彙、觀念，也幾乎應付不了全球學術在專業講究的要求。

若想避免在努力了老半天之後卻淪為專業上的文盲，辦法其實很多：除了多加留意類似本文所談的佛學專業有關外文學術資訊的格局、動態、趨勢，以及著手建構自己在學術信息的網絡與資料庫，另外還很有必要去做的，就是看一看世界上一些較有學術份量的教育機構在課程與教材等方面都是怎樣在打造佛學專業的養成教育。以某種意味來說，在各種資訊和資料皆相當發達且便利的今日，出國拿學位雖非必要，想辦法認識人家怎樣在辦佛學教育和從事佛教研究，卻是極其不可或缺的。就此而論，很值得介紹做為優先入手查閱的地方，毫無疑問，就是「亞洲哲學與宗教方面的研究所設置」（H-Buddhism——Graduate Programs in Asian Philosophy and Religion (including Buddhism, Hinduism, Confucianism or Taoism): <http://www.h-net.org/~buddhism/GradStudies.htm>）——這個網頁總共網羅世界各地大約五十個提供佛教、印度教等相關課程的研究所，提供初步的介紹以及進一步的連絡方式或連結網址。透過網路，這些信息都不再那麼遙不可及。至於面對這麼多的去處，當然可挑選幾所，尤其是在師資陣容較齊全、較具特色或優良的辦學傳統、或是和自己在某些方面較有貼切關聯的研究所，做為第一波查閱的重點，之後再衡量情況漸次延伸一波一波的接觸層面。³

不論在學報期刊、學術研討會、學位論文、專書，或是針對提供佛學教育的研究所階段的設置與方案，儘可能以全球為範圍來展開接觸、涉獵、認識、

³ 例如：*Department of Religious Studies, Indiana University, [USA]:

<http://www.indiana.edu/~relstud/home.html>

* The Divinity School, University of Chicago [USA]: <http://divinity.uchicago.edu/>

* Buddhist Studies Graduate Program, Department of East Asian Languages and Cultures, University of California at Los Angeles (UCLA) [USA]: <http://www.humnet.ucla.edu/humnet/ealc/buddhist/index.html>

* Graduate Program in Buddhist Studies, Department of Asian Languages and Cultures, University of Michigan [USA]: <http://www.lsa.umich.edu/asian/divisions/buddstud.html>

* Graduate Programs in Religious Studies, University of Virginia [USA]:

<http://www.virginia.edu/religiousstudies/graduate/gradprogram.html>

* Department of Asian Studies, University of Copenhagen [Denmark]:

<http://www.hum.ku.dk/asien/>

* Department of Oriental Languages and Cultures, University of Lausanne [Switzerland]: <http://www-orient.unil.ch/>

* 「國際佛教學大學院大學」(International College for Advanced Buddhist Studies [Japan]: <http://www.icabs.ac.jp/IcabsE/index.html>)

參考、或評論等活動——這些都只能算是當今的佛學專業很基本的講究，以及平常就應當多少培養出來的基本技能。然而，僅就此一層次而論，完全不意味佛學專業的每一方面或每個細節都必須跟著全球化，而且也還不必急著扯上全球化相關的一些棘手的問題。假如在學術資訊的層次還在談基本的講究，趕不及地就扯進全球化的困境或是全球化與在地化的衝突等問題，恐怕不僅容易模糊掉焦點，而且因為失落掉對應的實質內涵與本事，很可能弄到後來還是脫離不了空空洞洞吵成一團的局面。⁴

九、由學術資訊的層次導入學術基本面的思惟

學術資訊的追逐，不該弄到把思惟都搾乾了；接下來，還有一個頗值得深思的問題：站在學術資訊的層次，回歸到這個層次的基本面，講究的都是些什麼呢？回答的方式當然可長篇大論一直寫下去，但是，扼要地說，表現出具有內涵、格局、水準、眼光——這些從內部確能透發學術探究之光芒的項目，都是之所以擴大學術資訊的範圍以及取用學術資料的內容很基本要去講究的。只有盡量從根本思考起，盡量去強化體質，在面對資訊層出不窮的生產與擴張，照樣綽綽有餘講得出思惟、學術主體性、和散發光芒的創新，也才不至於談過來、論過去，還是在談論資訊的八股。

回歸到「學術資訊的基本面」，也就是把學術資訊這個環節帶回「學術活動基本上在操作什麼以及基本上在追求什麼」來予以考量、釐清、和講究。光是學術資訊、全球化、在地化、或甚至學術卓越，通通不足以當成學術活動基本上在追求的目標；換言之，僅僅為了一大堆的資訊而資訊，或甚至為了空洞的卓越之名而學術，都有悖離「學術基本面」之嫌。例如，以學術卓越而論，重點不應當只在於追求卓越，真正要問的是到底在追求什麼東西的卓越，否則的話，容易淪為只要寫出洋洋灑灑的計畫、拼命花大錢、提出浮面的數據或圖表，就給矇混成卓越之指標。反之，如果把學術活動看成來自人們在掙脫重重無知的籠罩以及提昇生命的知能水平所做的一種努力，那麼基本上，學術活動所做的，是儘可能實事求是地嚴密且有系統的探究，而其目標，則在於增進對特定課題的理解、解釋、澄清、或甚至某種的解決，以及雙向分享這當中學術

⁴ 全球化相關的議題顯然已超出本文的範圍。有興趣的讀者或可在一大堆相關的論著當中，從如下二本書入手：Richard Edwards, Robin Usher, *Globalization and Pedagogy: Space, Place and Identity*，譯成《全球化與教學論：空間、位置和認同》，陳儒晰譯，（台北：韋伯文化事業，2003年）；John Tomlinson, *Globalization and Culture*，譯成《文化全球化》，鄭榮元、陳慧慈譯，（台北：韋伯文化事業，2003年）。

操作的歷程和成果。恰好藉由像這樣的學術基本面所提供的肥沃土壤，才談得上孕育出學術資訊的基本面；而回歸到一片沃土的學術資訊，在深耕上，所能講究且所當講究的，也就是在探問這麼一些資訊可以顯發出什麼樣的內涵、格局、水準、眼光，以及因此可以如何有助於推動學術的操作和達成學術的目標。

學術資訊當然不會只停留在基本面的講究；事實上，面對各式各樣的資料，還需施加種種學術處理，包括檢索、閱覽、查核、分類、比較、整理、摘要、思索、詮釋、引述、評論、或進一步推演其進展程序或成果。這樣一來，在消極方面，才不至於不知道在做什麼的弄成一堆資料的雜貨舖，或是淪為資料的附庸、剪貼、或抄襲；在積極方面，才有辦法將資料轉成學術研究當中適切可用的材料，以及確實有助於推進研究工作的養料。簡言之，引進學術資訊，並不是為了背負資訊的沉重包袱，而是在於領略學術資料的光芒，以及導向進一步在學術課題的挖掘、切入、思考、和處理。

正如學術資訊不僅限於基本面的講究，學術操作也不會只限定在學術資訊此一環節。除了學術資訊，諸如學術語言、經典語言、研究方法、佛學基本課題等基礎學術訓練，以及佛學的主幹文獻解讀與宗教義理建構，再加上佛學的世間應用與跨學門伸展，通通是構成較完整的佛學專業在養成教育或學術操作相當不可或缺的環節。⁵ 面對這些環節，包括學術資訊此一環節，必要的講究至少有二：其一，在個別的環節，具備起碼的學養；其二，進入研究、論述、或教學上特定的實施程序，在各個環節之間，足以行使儘可能整體且適切的搭配。就前者來看，如果欠缺在個別環節落實下來的學養，將使佛學操作所憑藉的本事處於匱乏或困窘的景況，傾向於導致乏善可陳或無以為繼的結局；就後者來看，如果欠缺在諸多環節之間適切的搭配，則研究、論述、或教學的進行，在沿著主軸所連貫展開的操作步驟，一旦要去接續處理每個步驟的議題以導向學術目標，將會造成崎嶇震盪或紊亂失序的情形。

總之，佛學專業所講究的學術資訊，尤其是外文的學術資訊，有必要拉回學術基本面來思考其位置為何以及所為何來，將廣大且多元的資訊與資料在涉獵和把握的工夫落實下來，並且進一步搭配和結合學術操作進程的其它環節，確保在實質上得以助成研究、論述、或教學之執行。至於將外文的資料納入學

⁵ 進一層的論陳，參閱：蔡耀明，〈一個佛學教育願景的勾勒與實現：以華梵大學東方人文思想研究所為例〉，《鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集》（台北：中華佛學研究所，2002年4月），頁134-137。

術操作，特別強調其內涵、格局、水準、眼光，考量的重點在於分享學術成果、助成學術操作，以及培養學術上的全球觀點、恢弘氣度，但完全不必因此弄到一味地只求全球化，也不必因此移植全球化的困境或迷失在全球化的煙霧當中。

十、結語

學術資訊的基礎在於思惟，學術資訊的下一個步驟還是思惟。

本文一方面力求避免將外文學術資訊講成瑣碎的、炫耀的、或用以宰制之類的東西，另一方面，不僅將之納入成為佛學專業的一環，而且極力強調有其講究之道。透過講究項目的認識與落實必備的學養，就完全不必對外文的學術資訊再視若畏途或盲目追逐，反而可藉以又多打開一道通往學術世界的門戶，拓展學術視野，推進學術工作，或甚至馳騁於學術的疆域。

佛學專業其實可以做成很享受的一回事。例如，少許閱讀經書，即可讓自己浸潤在表達禪修、解脫、或智慧的文字和理路的氛圍；涉獵各式各樣既有內涵又有格調的佛學論著，即無異於打開一個又一個的機會，來和全球眾多的學術心靈，在佛法的探討做為切入憑藉的字詞、文獻、歷史、觀念、解讀、詮釋、理解，得以交互契應、省思、或甚至批判。外文佛學論著所能應許的心智享受，中文佛學論著當然絲毫也不打折扣。

〔附錄一：三份佛學英文相關課程授課計畫〕

第一份：「英文佛學著作導讀」

【內容綱要】：

◎ 本課程選取一些英文佛學著作，以培養閱讀能力為重點所在，並且透過三類不同的教材，期望達成多元的語言學習效果。藉由本課程的練習，不僅可增進英文的閱讀能力，提昇學習的樂趣與自信，而且可培育出更堅強的實力去閱讀較為專門的英文佛學論著。

【教材】：

◎ 本課程採用如下三類教材。每次上課，這三類教材調配時間接次研讀與討論。

(一) 佛教經典的英文譯本 (每次上課研讀 40 至 50 分鐘)：

* *The Perfection of Wisdom: Illustrated with Ancient Sanskrit Manuscripts*, selected and translated by R. C. Jamieson, New York: Penguin Books, 2000.

這是從梵文本《八千頌般若經》(相當於《大般若經·第四會》或《小品般若經》)選譯出來的一個很引人入勝的本子，裡面並且附有不少梵文貝頁本上的精美插圖。《般若經》最能表現佛教做為智慧型的修行法門的獨特講究，而這一個選譯本在辭句上特別平易近人，一方面，可培養出閱讀佛教經典英譯本的興趣，另一方面，亦可做為開啟佛教般若學的一塊叩門磚。若有興趣對照相關的本子，可參閱：《大般若波羅蜜多經 (prajñāpāramitā-sūtra) · 第四會》，十八卷，唐·玄奘於 660-663 年譯，大正藏第七冊 (T. 220 (4), vol. 7, pp. 763b-865a)；Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975; Lex Hixon, *Mother of the Buddhas: Meditation on the prajñāpāramitā Sūtra*, Wheaton: Quest Books, 1993.

(二) 佛法概論和佛教史入門的英文著作 (每次上課研讀 40 至 50 分鐘)：

* Tom Lowenstein, *The Vision of the Buddha: Buddhism -- The Path to Spiritual Enlightenment*, London: Duncan Baird Publishers, 2000, pp. 1-65, 86-97, 124-147, 168, 169, 172, 173.

這是一本頗能扣緊佛教修行實踐的精神所寫成的入門書，包含佛法概論和佛教史這二個側面。文字同樣極其平易近人，字裡行間且多充滿佛法的宗教關懷與洞見，確屬入門書當中的上乘之作。類似的作品，可參閱：Heinz Bechert, Richard Gombrich (eds.), *The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in*

Society and Culture, New York: Facts On File Publications, 1984; W. Zwalf, *Buddhism: Art and Faith*, New York: Macmillan Publishing Company, 1985.

(三) 英文佛學基本字彙 (每次上課研讀 10 至 15 分鐘) :

* Richard H. Robinson, Willard L. Johnson, *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*, 3rd edition, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1982, pp. 236-242.

有系統地熟悉英文的佛學基本字彙，不僅可在專門用語的認識更為紮實與清晰，而且可以練出字彙方面的基本學養，在學習的進程上，往往可收事半功倍之效。

=====

第二份：「英文佛學學報選讀」

【內容綱要】：

◎ 本課程選取一些英文佛學論著，以培養閱讀能力為重點所在，並且透過二大類不同的教材，期望達成多元的語言學習效果。藉由本課程的練習，不僅可增進英文的閱讀能力，提昇學習的樂趣與自信，而且可培育出更堅強的實力去閱讀專門的英文佛學論著，以納入自己的學術論文的論述與寫作。

【教材】：

◎ 第一大類，「如來藏」相關論著：

* Peter Harvey, "Tathāgata-garbha Thought," *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 113-118.

* Paul Williams, "The Buddha-nature (tathāgatagarbha) in India," *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, London: Routledge, 2000, pp. 160-166, 265.

* John J. Makransky, "The Buddhas' Embodiment of Dharma(tā) (*Dharmakāya*) in *Prajñāpāramitā* Sutra," *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*, Albany: State University of New York Press, 1997, pp. 29-38, 372-376.

◎ 第二大類，「大乘起源論述」相關論著：

* Paul Harrison, "Searching for the Origins of the Mahāyāna: What are We Looking For?" *The Eastern Buddhist*, New Series 28/1 (1995): 48-69.

* Sasaki Shizuka, "A Study on the Origin of Mahāyāna Buddhism," *The Eastern*

Buddhist 30/1 (1997): 79-113.

* Gregory Schopen, "The Mahāyāna and the Middle Period in Indian Buddhism: Through a Chinese Looking-glass," *The Eastern Buddhist* 32/2 (2000): 1-25.

=====

第三份：「英文儒學與佛學導讀」

【內容綱要】：

◎ 本課程選取一些英文發表的入門層次的儒學與佛學著作，以培養閱讀能力為重點所在，並且透過二類不同的教材，期望達成多元的語言學習效果。藉由本課程的練習，不僅可增進英文的閱讀與解析能力，提昇學習的樂趣與自信，而且可培育出更堅強的實力去閱讀較為專門的英文儒學與佛學論著。

【教材】：

◎ 本課程採用如下二類教材。每次上課，這二類教材調配時間接次研讀與討論。

〔英文儒學導讀教材〕：

* Kwang-Sae Lee, "Confucianism," *The Oxford Companion to Philosophy*, edited by Ted Honderich, Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 148-151.

* Ninian Smart, Richard D. Hecht (eds.), "Confucianism," *Sacred Texts of the World: A Universal Anthology*, New York: Crossroad, 1982, pp. 305-317.

* John Chinnery, "Confucianism," *The Sacred East (東方之智慧): Buddhism, Hinduism, Confucianism, Daoism, Shinto*, edited by C. Scott Littleton, London: Duncan Baird Publishers, 1999, pp. 92-115.

* Theodore M. Ludwig, "Chapter 12: Chinese Worlds of Meaning," *The Sacred Paths of the East*, Upper Saddle River: Prentice-Hall, 2nd. edition, 2001, pp. 185-206.

〔英文佛學導讀教材〕：

* Elizabeth Breuilly, Martin Palmer, "Buddhism," *Sainsbury's Religions of the World*, London: HarperCollins Publishers, 1993, pp. 4-9.

* *Sacred Symbols: The Buddha*, New York: Thames and Hudson, 1996.

〔附錄二：2000-2003 年英文佛學專書書目舉隅〕

◎ 書目

- * Yasuhiro Sueki, *Bibliographical Sources for Buddhist Studies: from the viewpoint of Buddhist Philology*, Addenda I, II, III, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, The International College for Advanced Buddhist Studies, 1999, 2000, 2001.

◎ 佛學辭典、工具書

- * Damien Keown, *A Dictionary of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- * John Powers, *A Concise Encyclopedia of Buddhism*, Oxford: Oneworld Publications, 2000.
- * Soka Gakkai English Buddhist Dictionary Committee, *The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism*, Tokyo: Soka Gakkai, 2002.

◎ 佛典編輯、校訂、翻譯、或研究

- * Mark Allon, Andrew Glass (eds.), *Three Gandhari Ekottarikagama-Type Sutras: British Library Kharoosothi Fragments 12 and 14*, Seattle: University of Washington Press, 2002.
- * Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Publications, 2000.
- * Jens Braarvig (general editor), *Manuscripts in the Schoyen Collection: Buddhist Manuscripts*, vol. I, Oslo: Hermes Publishing, 2000.
- * Jens Braarvig (general editor), *Manuscripts in the Schoyen Collection: Buddhist Manuscripts*, vol. II, Oslo: Hermes Publishing, 2002.
- * Ratna Handurukande, *Three Sanskrit Texts on Caitya Worship: In Relation to the Ahoratravrata*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, The International College for Advanced Buddhist Studies, 2000.
- * Stephen Hodge (tr.), *The Mahā-Vairocana-abhisambodhi Tantra with Buddhaguhya's Commentaries*, London: RoutledgeCurzon, 2003.
- * Timothy Lenz, Bhikshu Dharmamitra, Andrew Glass, *A New Version of the Gandhari Dharmapada and a Collection of Previous-Birth Stories: British Library Kharosthi Fragments 16 and 25*, Seattle: University of Washington Press, 2003.

- * Richard Salomon, Andrew Glass, *A Gandhari Version of the Rhinoceros Sutra: British Library Kharosthi Fragment 5B*, Seattle: University of Washington Press, 2001.
- * Alexander Studholme, *The Origins of Om Manipadme Hum: A Study of the Kāraṇḍavyūha Sutra*, Albany: State University of New York Press, 2002.
- * Thrangu, Rinpoche Geshe Lharampa, *The Ornament of Clear Realization: A Commentary on the prajñāpāramitā of the Maitreya Buddha* (= Abhisamayalankara-prajñāpāramitā-upadesha-shastra), Delhi: Sri Satguru Publications, 2001.
- * Vesna A. Wallace, *The Inner Kalacakratāntra: A Buddhist Tantric View of the Individual*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- * Glenn Wallis, *Mediating the Power of Buddhas: Ritual in the Mañjuśrīmūlakalpa*, Albany: State University of New York Press, 2002.
- * Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra--The Earliest Exposition of the Buddha-Natura Teaching in India*, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002.
- ◎ 佛學入門專書
- * Malcolm David Eckel, *Buddhism: Origins, Beliefs, Practices, Holy Texts, Sacred Place*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- * Sue Hamilton, *Early Buddhism - A New Approach: The I of the Beholder*, Richmond: Curzon Press, 2000.
- * Peter Harvey (ed.), *Buddhism (World Religions, Themes and Issues)*, London: Continuum, 2001.
- * Richard P. Hayes, Victor Sogen Hori, J. Mark Shields (eds.), *Teaching Buddhism in the West: From the Wheel to the Web*, London: RoutledgeCurzon, 2002.
- * Mark Juergensmeyer (ed.), *Global Religions: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- * Donald S. Lopez Jr., *The Story of Buddhism : A Concise Guide to its History & Teachings*, Harper SanFrancisco, 2002.
- * Donald W. Mitchell, *Buddhism: Introducing the Buddhist Experience*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- * Alfonso Verdu (ed.), *The Philosophy of Buddhism: A "Totalistic" Synthesis*,

Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 2nd edition, 2002.

- * Paul Williams, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, London: Routledge, 2000.

◎ 大乘佛教研究

- * Mark L. Blum (ed.), *The Origins and Development of Pure Land Buddhism: A Study and Translation of Gyōnen's Jōdo Hōmon Genrūshō*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- * Francis Brassard, *The Concept of Bodhicitta in Santideva's Bodhicaryavatara*, Albany: State University of New York Press, 2000.
- * Elizabeth English, *Vajrayoginī—Her Visualizations, Rituals, and Forms: A Study of the Cult of Vajrayoginī in India*, Boston: Wisdom Publications, 2002.
- * David McMahan, *Empty Vision: Metaphor and Visionary Imagery in Mahayana Buddhism*, London: RoutledgeCurzon, 2002.
- * Jan Nattier, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra (Ugrapariproccha)*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- * Chun-fang Yu, *Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, New York: Columbia University Press, 2001.

◎ 中觀佛教研究

- * David F. Burton, *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002.
- * Candrakīrti, *Four Illusions: Candrakīrti's Advice to Travelers on the Bodhisattva Path*, translated by Karen C. Lang, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- * Georges Dreyfus, Sara McClintock, (eds.), *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction: What Difference Does a Difference Make?*, Boston: Wisdom Publications, 2003.
- * Padmakara Translation Group (tr.), *Introduction to the Middle Way: Chandrakīrti's Madhyamakavatara with commentary by Jamgön Mipham*, Boston: Shambhala Publications, 2002.

◎ 瑜伽行佛教研究

- * Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-Shih Lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002.
- * William S. Waldron, *The Buddhist Unconscious: The Ālayavijñāna in the*

Context of Indian Buddhist Thought, London: RoutledgeCurzon, 2003.

◎ 佛教倫理學

- * Padmasiri de Silva, *Buddhism, Ethics and Society: The Conflicts and Dilemmas of Our Times*, Clayton: Monash Asia Institute, 2002.
- * Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- * Daniel H. Henning, *Buddhism and Deep Ecology*, 1stBooks Library, 2002.
- * Damien Keown (ed.), *Contemporary Buddhist Ethics*, London: Curzon Press, 2000.
- * Damien Keown, *Buddhism and Bioethics*, Palgrave Macmillan, 2001.

◎ 佛教心理學

- * Kathleen H. Dockett, G. Rita Dudley-Grant, C. Peter Bankart (eds.), *Psychology and Buddhism: From Individual to Global Community*, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- * David R. Loy, *Lack and Transcendence: The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism, and Buddhism*, Humanity Books, 2001.
- * Radmila Moacanin, *The Essence of Jung's Psychology and Tibetan Buddhism: Western and Eastern Paths to the Heart*, 2nd expanded edition, Boston: Wisdom Publications, 2003.
- * Jeremy D. Safran (ed.), *Psychoanalysis & Buddhism: An Unfolding Dialogue*, Boston: Wisdom Publications, 2003.
- * Seth Robert Segall (ed.), *Encountering Buddhism: Western Psychology and Buddhist Teachings*, Albany: State University of New York Press, 2003.
- * Gay Watson, Stephen Batchelor, Guy Claxton (eds.), *The Psychology of Awakening: Buddhism, Science, and Our Day-to-Day Lives*, York Beach: Samuel Weiser, 2000.
- * Polly Young-Eisendrath, Shoji Muramoto (eds.), *Awakening and Insight: Zen Buddhism and Psychotherapy*, Hone: Brunner-Routledge, 2002.

◎ 佛教藝術研究

- * Meher McArthur, *Reading Buddhist Art: An Illustrated Guide to Buddhist Signs and Symbols*, London: Thames and Hudson, 2002.

◎ 佛學專題研究

- * Johannes Bronkhorst, *Karma and Teleology: A Problem and its Solutions in*

Indian Philosophy, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, The International College for Advanced Buddhist Studies, 2000.

- * Roger-Pol Droit, *The Cult of Nothingness: The Philosophers and the Buddha*, translated by Pamela Vohnson, David Streight, University of North Carolina Press, 2003.
- * James R. Egge, *Religious Giving and the Invention of Karma in Theravāda Buddhism*, Richmond: Curzon Press, 2002.
- * Bernard Faure, *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton: Princeton University Press, 2003.
- * Peter Fenner, *The Edge of Certainty: Dilemmas on the Buddhist Path*, Red Wheel/Weiser, 2002.
- * Jay L. Garfield, *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- * Matthew T. Kapstein, *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*, Boston: Wisdom Publications, 2002.
- * Whalen Lai, Michael von Bruck, *Christianity and Buddhism: A Multicultural History of Their Dialogue*, New York: Orbis Books, 2001.
- * David R. Loy, *A Buddhist History of the West: Studies in Lack*, Albany: State University of New York Press, 2002.
- * David R. Loy, *The Great Awakening: A Buddhist Social Theory*, Boston: Wisdom Publications, 2003.
- * Robert Sachs, *The Passionate Buddha: Wisdom on Intimacy and Enduring Love*, Rochester: Inner Traditions, 2002.
- * B. Alan Wallace, *The Taboo of Subjectivity: Towards a New Science of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- * B. Alan Wallace (ed.), *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, New York: Columbia University Press, 2003.
- * Wang Youxuan, *Buddhism and Deconstruction: Towards a Comparative Semiotics*, London: RoutledgeCurzon, 2001.

◎ 論文集

- * Peter Connolly, Sue Hamilton (eds.), *Indian Insights: Buddhism, Brahmanism and Bhakti: Papers from the Annual Spalding Symposium on Indian Religions*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

- * Padmanbh S. Jaini, *Collected Papers on Buddhist Studies*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001.
- * Pranabananda Jash (ed.), *Perspective of Buddhist Studies: Giuseppe Tucci Birth Centenary Volume*, Kaveri Books, 2002.
- * K. R. Norman, *Collected Papers*, vol. VII, Oxford: The Pali Text Society, 2001.
- ◎ 印度佛教 (史) 研究
- * Torkel Brekke, *Religious Motivation and the Origins of Buddhism: A Social-Psychological Exploration of the Origins of a World Religion*, London: RoutledgeCurzon, 2002.
- * Ronald Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, New York: Columbia University Press, 2002.
- * Kanai Lal Hazra, *Buddhism and Buddhist Literature in Early Indian Epigraphy*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2002.
- * Richard King, *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu & Buddhist Thought*, Deep & Deep Publications, 2002.
- * John S. Strong, *The Buddha: A Short Biography*, Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- * William Woodville Rockhill, Ernst Leumann, Bunyiu Nanjio, Peter Griffith, *The Life of Buddha and the Early History of His Order: Derived from Tibetan Works in the Bkah-Hgyur and Bstan-Hgyur Followed by Notices on the Early History of Tibet and Khoten*, London: Kegan Paul, 2003.
- ◎ 漢傳〔東亞〕佛教 (史) 研究
- * Joseph Edkins, *Chinese Buddhism: A Volume of Sketches, Historical, Descriptive and Critical*, London: Routledge, 2001.
- * Peter. N. Gregory, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- * Peter N. Gregory, Daniel A. Getz Jr. (eds.), *Buddhism in the Sung*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
- * Imre Hamar, *A Religious Leader in the Tang: Chengguan's Biography*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, The International College for Advanced Buddhist Studies, 2002.
- * Dennis Hirota (ed.), *Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism: Creating a Shin Buddhist Theology in a Religiously Plural World*,

Albany: State University of New York Press, 2000.

- * Jamie Hubbard, *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- * John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton: Princeton University Press, 2003.
- * Lewis Lancaster, C. S. Yu (eds.), *Assimilation of Buddhism in Korea: Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*, Studies in Korean Religions and Culture, vol 4, Jain Publishing, 2002.
- * Marc L. Moskowitz, *The Haunting Fetus: Abortion, Sexuality, and the Spirit World in Taiwan*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- * Don A. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- * Tansen Sen, *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- * Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- * Marsha Weidner (ed.), *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- * Brook Ziporyn, *Evil and/or/as the Good: Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*, Harvard-Yenching Institute Monograph Series, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

◎ 藏傳佛教 (史) 研究

- * Bryan Cuevas, *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- * Dudjom Lingpa (Bdud-Joms-Glin-Pa), *Buddhahood Without Meditation: A Visionary Account Known As Refining Apparent Phenomen*, translated by Richard Barron, revised edition, Padma Publishing, 2002.
- * Helmut Eimer, David Germano (eds.), *The Many Canons of Tibetan Buddhism: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*, Brill Academic Publishers, 2002.
- * Jeffrey Hopkins, *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism: Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's The Essence of Eloquence: I*, Berkeley: University of California Press, 1999.

- * Jeffrey Hopkins, *Reflections on Reality: The Three Natures and Non-Natures in the Mind-Only School: Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's The Essence of Eloquence*, volume 2, Berkeley: University of California Press, 2002.
- Matthew T. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- * Todd T. Lewis, *Popular Buddhist Texts from Nepal: Narratives and Rituals of Newar Buddhism*, Albany: State University of New York Press, 2000.
- * Ngakpa Chogyam, Khandro Dechen, *Spectrum of Ecstasy: Embracing the Five Wisdom Emotions of Vajrayana Buddhism*, Boston: Shambhala Publications, 2003.
- * Reginald A. Ray, *Indestructible Truth: The Living Spirituality of Tibetan Buddhism*, Boston: Shambhala Publications, 2000.
- * Reginald A. Ray, *Secret of the Vajra World: The Tantric Buddhism of Tibet*, Boston: Shambhala Publications, 2001.
- * Sakya Pandita Kunga Gyaltsen, *Sa-Skya, A Clear Differentiation of the Three Codes: Essential Differentiations Among the Individual Liberation, Great Vehicle, and Tantric Systems*, translated by Jared Douglas Rhoton, Albany: State University of New York Press, 2002.
- * Judith Simmer-Brown, *Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism*, Boston: Shambhala Publications, 2002.
- * E. Gene Smith, *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*, Boston: Wisdom Publications, 2001.
- * Cyrus Stearns, *Luminous Lives: The Story of the Early Masters of the Lam 'Bras Tradition in Tibet*, Boston: Wisdom Publications, 2002.
- * Tsong-Kha-Pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, volume 1, edited by Joshua Cutler and Guy Newland, translated by the Lamrim Chenmo Translation Committee, Ithaca: Snow Lion Publications, 2000.
- * Tsong-Kha-Pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, volume 3, edited by Joshua Cutler and Guy Newland, translated by the Lamrim Chenmo Translation Committee, Ithaca: Snow Lion Publications, 2002.
- ◎ 南傳佛教 (史) 研究
- * Anne M. Blackburn, *Buddhist Learning and Textual Practice in Eighteenth-Century Lankan Monastic Culture*, Princeton: Princeton University Press, 2001.

- * John Clifford Holt, Jacob N. Kinnard, Jonathan S. Walters (eds.), *Constituting Communities: Theravada Buddhism and the Religious Cultures of South and Southeast Asia*, Albany: State University of New York Press, 2003.
- * Peter A. Jackson, *Buddhadasa: Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand*, Chiang Mai: Silkworm Books, 2003.
- ◎ 當代 (西方) 佛教之研究
- * Joseph Goldstein, *One Dharma: The Emerging Western Buddhism*, Harper San Francisco, 2003.
- * Charles Johnson, *Turning the Wheel: Essays on Buddhism and Writing*, Scribner, 2003.
- * Donald S. Lopez Jr. (ed.), *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*, Boston: Beacon Press, 2002.
- * Charles S. Prebish, Martin Baumann (eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, Berkeley: University of California Press, 2002.
- * Christopher Queen, Charles Prebish, Damien Keown (eds.), *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, London: RoutledgeCurzon, 2003.
- * Richard Hughes Seager, *Buddhism in America*, New York: Columbia University Press, 2000.
- * Michelle Spuler, *Developments in Australian Buddhism: Facets of the Diamond*, London: RoutledgeCurzon, 2003.

佛教慧學對現代大學教育中人格教育的作用

張少雄

湖南長沙中南大學高等教育科學研究所

提要

本文第一步界定人格、人格教育及健全人格，第二步以相關界定為基礎考察現代大學教育中人格教育的績效與常見大學生人格問題，第三步描述與分析佛教慧學對現代大學教育中人格教育的作用。

關鍵字：1.人格教育 2.健全人格 3.大學教育 4.慧學。

1.人格與人格教育

1.1 人格

人格 (personality) , 是一個多學科共有的概念 ; 學術界出現過許多定義 , 一直沒有達成一致 , 也不可能達成一致。本文探討的人格 , 基本上限制在心理學和倫理學範圍之內。

西方常見的教科書定義 , 多是整體論 , 如 : “ ...the visible aspect of one's character as it impresses others ” ; “ ...a totality or collection of various characteristics that goes beyond superficial physical qualities ” ; “ ...the unique, relatively enduring internal and external aspects of a person's character that influence behavior in different situations (Schultz, 1994). ”

新近中文化心理學著述定義 : 「綜合各家的定義 , 可以認為 , 人格 (personality) 是個體在行為上的內部傾向 , 它表現為個體適應環境時在能力、情緒、需要、動機、興趣、態度、價值觀、氣質、性格和體質等方面的整合 , 是具有動力一致性和連續性的自我 , 是個體在社會化過程中形成的給人以特色的心身組織 (黃希庭 , 2002) 。 」 這個定義 , 強調人格的四個基本特性 : 整體性 (unity) , 穩定性 (stability) , 獨特性 (uniqueness) , 和社會性 (sociality) 。

新近倫理學著述定義 : 「個人的尊嚴、價值和道德品質的總和。是人在一定社會中地位和作用的統一 , 亦即作為一個社會人的資格和品格的總和 (朱貽庭 , 2002) 。 」

可以將各家定義綜合與簡化為 : 人格是個人心理特性、認知態勢、和行為取向的總和 , 包括情感、動機、興趣、態度、氣質、意志、認知、行為習慣、品德、操行、觀點、價值觀、需要、和體質等多種成分。

人格理論 , 是探討人格的結構、形成、發展和動力性等方面的理論。現代學術史上 , 出現過多種人格理論 ; 有學者將它們劃分為特質說、類型說、精神分析論、習得論、自我論五大學說 (《心理學百科全書》編輯委員會 , 1995 ; 顧明遠 , 1998) , 也有學者將它們劃分為心理分析論、神經心理分析論、特質論、生命期限論、人文論、認知論、行為論、社會學習論、有限領域論等九大類型 (Schultz, 1994) 。

1.2 人格教育

人格教育 , 是一個跨教育學、心理學和倫理學等學科的範疇 , 權威性定義

尚不多見。《中國大百科全書》教育卷未立辭條；《教育大辭典》收有「人格教育」條，並將它界定為：「是塑造健全人格的教育。包括促進與意識傾向相聯繫的氣質、性格、愛好、品德、操行、觀點、態度等人格因素健康發展的各方面教育（顧明遠，1998）。」

人格教育是塑造健全人格的教育，本文認同這個定義。但是，如果健全人格沒有定義，這個定義就沒有實際意義。心理學、倫理學和教育學著述，大多只討論健康人格，很少論述健全人格。什麼是健康人格，目前也還沒有有一致定義與明晰理論。各種人格理論，定義健康人格，基本上都是以障礙或不健康人格為參照進行的。健康人格不等於健全人格。鑒於此，本文有必要界定健全人格。本文界定：健全人格是人格成分齊全、成分比值平衡的人格。

人格成分（personality elements），或稱人格因素（personality factors），指構成總和的各種成分，或如上節人格定義所列情感、動機、興趣等成分，或如本節人格教育定義所列「氣質、性格、愛好、……態度等人格因素」。齊全，指人格成分沒有類或缺，類中沒有種或缺；在不分類而直接以種而論的情況下，指沒有種或缺。

成分比值（proportion of elements），指各類成分在總和中、及各種成分在類中所占比值；在不分類直接以種而論的情況下，指各種成分在總和中所占比值。平衡，指成分比值不低於下限，不溢出上限，達成平衡與合理，即：各類成分結構均衡，各種成分配置合理。

各類成分結構均衡，借鑒柏拉圖（Plato）靈魂三原則和諧學說。靈魂三原則是自然原則（the natural principle）、情感原則（the passionate principle）、和理性原則（the rational principle），它們調控個人與國家的靈魂，它們的和諧程度決定個人生命和國家運行的質量。靈魂三原則和諧學說後來演變成三靈魂均衡觀念。三靈魂，一是生物靈魂（the Vegetable Soul），主控本能與體魄等；一是情感靈魂（the Passionate Soul），主控感情與行動等；一是理智靈魂（the Rational Soul），主控理性與智慧等。三靈魂比例失調，降低個人生命質量；三靈魂比例均衡，提高個人生命質量。三靈魂均衡觀念對莎士比亞（W. Shakespeare）影響很深，莎劇人物很多是詮釋這一觀念的案例。僅舉奧莉維亞和哈姆萊特兩例。奧莉維亞（《第十二夜》）情感靈魂溢出上限扼殺理性靈魂，弄到「智慧和理性都不能掩藏我的激情（三幕一場）」的地步。哈姆萊特（《哈姆萊特》），理性靈魂膨脹，壓制生物靈魂與情感靈魂的基本功能，使「果斷力的本來靈光 / 蒙上一層暗淡的思想的迷霧 / 聲勢浩大的事業 / …… / 背離原有的航道 / 失去行動的光輝（三幕一場）。」靈魂三原則，或三靈魂，

實際上是三類人格成分。本文所提各類成分結構均衡，不涉及如何分類，只強調類與類的均衡，如：內部特質與外部特質（Schultz, 1994）兩類均衡，心理特質與生理特質兩類均衡，生理、情感與於理性三類均衡等等。

各種成分配置合理，借鑒弗洛伊德（Freud, 1963）人性圖（Image of Human Nature）和卡特爾（Cattell, 1950; Cattell, 1970）人性圖（Image of Human Nature）和十六因素態勢座標（16 PF Profile）。弗氏人性圖，以天平高低展示對應或對立人格因素的權重，如：自由意志（Free will）與決斷能力（Determinism），左輕揚，右重抑；過去經驗（Past experiences）與現在經驗（Present experiences），左重抑，右輕揚；個性（Uniqueness）與共性（Universality），平衡；樂觀（Optimism）與悲觀（Pessimism），左輕揚，右重抑。卡氏人性圖，因素與弗氏圖相同，只有權重不同，如：過去經驗與現在經驗，平衡；樂觀（Optimism）與悲觀（Pessimism），左重抑，右輕揚。卡氏十六因素態勢座標，實際上是十六種人格成分對應或對立因素的權重態勢，如：因素 A，矜持（Reserved）與外向（Outgoing）；因素 B，愚鈍（Less intelligent）與聰慧（More intelligent）；因素 E，服從（Submissive）與主控（Dominant）；因素 I，堅韌（Tough-mind）與善感（Sensitive）；等等。在態勢座標中，橫坐標為 0 到 100 數值；縱為十六組因素，每組中前者列於左側或 0 側，後者列於右側或 100 側。本文所提各種成分配置合理，借鑒弗氏與卡氏取值大思路，但不考慮天平具體權重值，不考慮座標具體標示值，更不考慮用相同方法設定具體配置值；具體的、合理的配置值，不由學者個人確定，而由文化語境決定。以動機、態度等兩種人格成分為例。如果動機包含自驅（Self-motivated）和他驅（Other-motivated）兩種對立因素，態度包括樂觀和悲觀兩種對立因素，而自驅：他驅為 60：40、樂觀：悲觀為 70：30 在某種文化語境中最受喜愛，這種比值便是該文化語境中合理動機配置值與合理態度配置值。

人格成分不齊全，或成分比值不平衡，不一定不是健康人格，但肯定不是健全人格。健康人格與健全人格不是一碼事；健康人格不一定是健全人格，但健全人格總是健康人格。健康人格是一個是否判斷命題，健全人格是一個級差確認命題。

2.現代大學教育，與人格及人格教育

2.1 現代大學教育：目標、目標體系與教育實踐

大學教育，通常被界定為完成高級中等教育基礎上實施的高等教育；狹義

大學教育一般不包括高等職業教育，廣義大學教育往往泛指高等教育。大學教育的目標，被習慣性地界定為培養具有創新精神和實踐能力的高級專門人才。

現代大學的目標體系，最通行的是三育，即德育、智育、與體育。雖然德、智、體全面發展是喊得最響的口號，是最受推崇的目標體系結構，智育在三育中始終占絕對主導地位。

智育培養目標體系，通常包括知識與能力兩個方面。知識往往包括公共知識，專業基礎知識，與專業高級知識。能力主要是相應的專業學習、研究甚至是開發與生產能力。知識傳授與能力培養，基本上限定在專業範圍之內，而專業大多是科學學科之二級、三級甚至是四級學科為依據設置的。以專業為核心構建的專業型知識目標體系，很少包括跨學科知識；在非綜合型大學，自然科學學科教育基本上沒有人文學科內容，人文科學學科教育也基本上沒有自然科學內容。這種知識目標體系設置，適於培養工具型與操作型人才，而這培養工具型與操作型人才顯然不符合大學教育的理論目標。近年來大學紛紛進行教育改革，其中有三項內容與專業知識目標體系相關：一是以拓寬專業口徑為宗旨的專業改造；二是以增加跨學科知識為手段的專業知識結構調整；三是以構建人文精神為目的的文化素質教育。三項舉措中，文化素質教育最引人注目，各地紛紛建立文化素質教育基地。文化素質教育已經在很大程度上改善受教育者的心智，但仍然不能全面克服積澱已久的工具型與操作型專業思維模式。

大學德育，一般從三條途徑施行。一是必修公共課中的意識形態課與自選文化素質課中傳統倫理課，二是學生工作部門（如校學工部與院系學工組）的課外教育，三是學生援助機構（如心理諮詢中心等）的課外援助。意識形態課與傳統倫理課，主要任務是傳播道德理論，雖然著眼於達成良好道德狀況，但在實踐中，受教育者往往停留在學分獲取上。學生工作，因為種種原因，主要職能已經蛻變為學生日常事務管理（如紀律監控等）與學生社會團組織（名目繁多，有興趣型組織如書法協會、武術協會和攝影協會等，有業務型組織如通訊社、文學學會等，有行政型組織如學生會等）調控。學生援助機構，主要是做後發性工作。

大學體育（此處不包括體育專業教育），主要內容有兩個方面，一是必修公共課中體育課講授，二是各級各類（非體育專業）大學生體育競賽教練。

2.2 現代大學教育中人格教育：比重與績效

本文認為，人格教育有兩層意思，或者包括兩大方面內容。一是直接培養健全人格的心理學、倫理學與教育學教育，可以稱為直接人格教育；二是間接

塑造健全人格的科學學科教育，可以稱為間接人格教育。第一方面廣為教育工作者熟知，不必多述；第二方面經常被教育工作者忽視或忽略，有必要簡要敘論。

塑造健全人格的科學學科教育，是將人格教育滲透到學科教育，用人格教育提升學科教育的質量，用學科教育改善人格教育的實效。塑造健全人格的自然科學教育，注意培養受教育者認知與守衛自然價值、關注與維護自然尊嚴、回避與防止掠殺性研發的能力，注意克服為科學而科學的傾向，注意培育為人類健康永壽而科學的理念。塑造健全人格的社會科學教育，注意培養受教育者認可文化多樣性的能力、尊重文化多元性的意識、寬容文化多向性的情懷，注意培育和而不同、有容乃大的文化精神。

然而，整體地看，人格教育在現代大學教育中，不僅比重小，而且績效低。總體目標體系雖然含有比重很輕的直接人格教育內容，但因為諸種原因而績效相當差；這從本章上節可以看出。智育的科學學科知識目標體系中，既沒有直接人格教育的內容，也沒有間接人格教育的成分。

如文學學科，鬥爭文學（以與天鬥、與地鬥、與人鬥為題材或主題的文學）曾經佔據重要地位，「與天鬥其樂無窮、與地鬥其樂無窮、與人鬥其樂無窮」的觀念使許多文學學習者養成鬥爭型人格；近年來流氓文學與妓女文學粉墨登場並得到空前突出（foregrounding），流氓與妓女形象成為明星，「我是流氓我怕誰」的蠱惑使許多文學學習者人格扭曲；荒原文學、廢都文學、影視文學、網路文學、等等，湧入文學課堂，不只是與經典文學分庭抗禮，而是將經典文學擠到邊際。文學是載道之學，是養性之學；文學學科所載之道、所養之性，直接影響學習者與研究者的人格。

再如醫學學科，只關注學生專業知識水平、實踐技能或研發能力的提高，不重視學生情感認知力（sensitivity）和情感交流力（sympathy）的培育；只引導生關注病理與藥理，不引導學生重視人性與人生；只傳授醫病的工序與技術，不培育醫人的心智與情性。醫者，（懸壺）濟世者也，人格修煉為第一要務；醫學學科，培養（懸壺）濟世者之學科也，人格教育當為第一要務。

又如土建學科，只傳授專業知識和培養平地建築設計能力，不引導學生關注自然遺產與自然尊嚴，也不引導學生尊重人文財富與人性價值；只提高學生空坪積木式材料組合與搭配能力，不培養學生認知、利用與理解既在自然物與人造物的能力，也不培養學生包容、接納與融合既自然資源與人文成就的心懷。設計者人格決定建築物風格，建築物風格又影響使用者或進入者人格；視界窄小、氣度狹隘的建築物往往給人抑鬱感與強迫感等，心懷博大、氣勢恢宏

的建築總能使人心曠神怡。無容則小，有容乃大；塑造學生曠心宏量式人格，應當是土建學科不可忽視的任務之一。

人格教育，是現代大學教育不可或缺的內容。有一種說法，人格教育使受教育者成人，專業教育使受教育者成才。其實，人格教育對於受教育者成才與成人，都有著至關重要的作用；沒有人格教育的專業教育，只能培養高級工具，不能培養真正意義上的才。

2.3 現代大學生人格問題

因為現代大學教育中人格教育比重輕、績效低，現代大學生人格問題很多。本節對最常見問題進行分類簡論。有必要說明兩點：第一、大學生主要指在校大學生，也兼指在社會各界工作的有大學生出身的、也被稱為大學生的年輕人；第二、本節用人格問題囊括各種人格不健康與不健全問題，轉換成通行西方心理學話語時，可能有概念交叉或重合。

第一、人格障礙，是人格問題中最嚴重的，是與人格健康對立的人格病態。已知各種人格障礙，在大學生群體中，均有案例出現。最常見的是神經衰弱症、焦慮症、恐懼症、強迫症、疑病症、抑鬱症、和偏執症等。案例很多，僅舉兩例。一例，男，在校學生，智商高、學業好，有偏執症（思維片面、思想偏激等），誤信邪教功法，練功時走火入魔落入廢水淨化池。一例，女，青年外事工作者，有恐艾症（害怕與外國人接觸感染艾滋病），不與外國人握手（害怕汗液傳染）、不與外國人正面交談（害怕飛沫傳染），後來調離外事部門。筆者親見不少人格障礙案例，限於篇幅，不多敘述。

第二、人格缺陷，比人格障礙程度輕，不構成或尚未發展成人格病態。表現形式很多，討論也很多。散點式探討，或看到自卑、害羞、狹隘、抑鬱、懶惰、焦慮、虛榮、自我中心化（劉春蕾，2000），或看到自我價值迷失、道德認識與實踐匱乏（王洪海，2001），或看到認知稚嫩性、心理不成熟性、和自我評價片面性等（朱春花，2001），等等；系統性探討看到氣質與性格等方面發展缺陷（如粗心、浮躁、怯懦、偏激、自卑等氣質問題，和孤僻、粗暴、拘謹、多疑、自大等性格問題）、能力方面發展缺陷（如人際協調能力缺乏、綜合應變能力缺乏等）、和需要與興趣發展缺陷（如功利型價值觀偏差等）等（廖仁春、茶世俊，2002）。

第三、品行障礙，是倫理意義的人格問題，不必然是人格缺陷與人格病態，但肯定是人格不健全。表現形式很多，探討也很多，最引起注意的有：集體意識淡漠與奉公守法精神缺乏（邢邦志，1995），崇尚金錢與重視實惠（王

洪海，2001），自私、虛偽與性愛失范等（廖仁春、茶世俊，2002），等等。最普遍的是學業失誠，在校期間的學業失誠，往往發展成走入社會後的學術腐敗，由品行障礙演變成道德病變。

第四、第三狀態，是心理與生理意義上的人格問題，不必然是品行障礙，不必然是人格缺陷與人格病態，但肯定是人格不健全。第一狀態是健康，第二狀態是疾病，兩者之間是第三狀態；有調查結果表明，處於第一狀態者 10% 左右，第二狀態者 20% 左右，第三狀態者 60% 以上。第三狀態的含義是，沒有疾病，但感覺不到健康；心理特徵包括焦慮感、煩亂感、疲倦感、無聊感、無助感、無用感、和負罪感等，生理特徵包括失眠、乏力、記憶力下降等。何繼善院士、筆者、王希俊副教授等三人曾經合作指導在校本科生歐陽德調查研究中國大學生第三狀態，該研究報告全文在中國大學生「挑戰杯」科技作品競賽發表，其中對策研究部分在教育類學術刊物刊出（歐陽德，1999），本節不贅述。

本節將大學生人格問題分類進行敘論，但是，很多具體問題到底屬於哪類，要視輕重而定，比如焦慮，一般焦慮感屬於第三狀態，中度焦慮感屬於人格缺陷，重焦慮感成病症者屬於人格障礙。形成這幾大類人格問題的原因，內緣（intrinsic）原因和外緣（extrinsic）原因。內緣原因有兩個。一個是重要人格成分缺省或失落，如：認知力缺省，價值觀失落，等等。二是人格成分因素比值失調，如：興趣成分中他驅因素比值越高越懶惰，意志成分中決斷能力因素越少者越散漫，等等。外緣原因是上述人格教育比重輕與績效低。

2.4 大學生人格教育：重要性與改善途徑

大學生人格問題，使越來越多的人意識到大學教育中人格教育的重要性，已經有人認識到：人格教育是大學教育中一個不容忽視的內容（惠曉麗、林莉，2002；郭來富，2002；王靜，2002），育人養德比育才長才更重要，而人格教育是育人養德的起點（楊叔子，2002；陳玲，2002）。

為改善現代大學教育中人格教育狀況，如擴大比重與提高績效等，已經有不少教育工作者開始尋找改善途徑。有人提出以強化通行的德育育人與管理育人為途徑，來培養健全人格，改善人格教育狀況；有人建議從西方人格理論中尋找途徑，來促進大學生人格發展；有人提倡運用中國傳統文化中人格理論，培養大學生健全人格。提倡傳統文化的人，有人主張用儒家思想建構人格（吳錫標，1998；謝友祥，2001；等等），有人主張用佛教育思想來糾現代大學教育之偏，來提升人格（歐陽德，1999；黃西元，1999；等等）。

歐陽德在尋找第三狀態調治方法時，提出 PUS 模式：P，是個人保持心靈健康和諧；U，是大學促進學生個性和諧發展；S，是社會加強引導、緩解大學生壓力。在設計 P 部分時，筆者建議他從佛教四聖諦與八正道中探求方法。在此之前，筆者已經開始思考佛教慧學對現代人格教育的作用，並嘗試運用佛教智慧及慧學進行某些人格問題調理。筆者思考與嘗試在大學文化課程或人文講壇上進行過介紹與討論，沒有在公開學術論壇或刊物上發表過。本文是第一次公開與正式探討這個課題。

3. 慧與慧學，及慧學對現代大學教育中人格教育的作用

3.1 慧與慧學

慧 (mati)，是有部大地法之一，法相宗別境之一。本義是智慧，是觀照空理的智慧。

發凡而論，慧是判別事理、斷除疑念、取得決斷性認識的認知心理與精神境界。《俱舍論》：「慧謂於法，能有簡擇 (卷四) 。」《大乘廣五蘊論》：「雲何慧？謂即於彼擇法為性，……斷疑為業，慧能簡擇，於諸法中，得決定故。」《成唯識論》：「雲何為慧？於所觀境簡擇為性，斷疑為業 (卷六) 。」

慧，是一個名相根，即詞根與概念根；由此名相根，衍生出眾多名相，如慧心、慧眼、慧根、慧身、慧命、慧行、慧力、慧處、三慧、等等。限於篇幅，本節僅簡述本文要涉及的、對人格發展最重要的數條。

慧力，斷絕見思煩惱、破除偏小知見與表現無漏智光的智慧之力；或如實了知四聖諦的智慧之力。《集異門論》：「如實了知是苦聖諦，如實了知是苦集聖諦，如實了知是苦滅聖諦，如實了知是苦集滅道聖諦，是名慧力 (卷七) 。」

慧眼，觀照真理的智慧之眼。《維摩經》：「慧眼無見無不見 (卷中) 。」無見者，無見相也；無不見者，無所不見也。

慧根，滲透四聖諦、增長清淨法的智慧之根；擴展而言，泛指殊勝之理解力或認知力。

慧仗，了知四聖諦，斷惡行善，其銳利有如利器 (仗)，故曰慧仗。《集異門論》：「慧仗云何？答：如實了知此是苦聖諦，此是苦集滅道聖諦，是名為慧。因此慧依此慧由此慧建立故，能斷不善法，能修諸善法 (卷五) 。」

與慧相通的名相，有智及智的衍生名相，如：智力、智行、智門、智度、

智斷、智諦、智解脫、智體、智慧、智慧眼、等等。與慧相關的名相有：二德、三仗、三心、三學、三德、三門、定慧雙修、等等。本節僅簡述戒、定、慧。

戒、定與慧中，戒是遵守戒律、積習善行、以抑止或防止邪行惡事；定是止息念慮、安定意識；慧是破除迷妄、觀照真實、體證真理。修習戒、定、慧的學問，為戒學、定學與慧學，稱為三學，是佛教三種最基本的學問。

慧學，是智慧之學，是修習、獲得與運用慧的學問，亦是獲得與運用智的學問。佛教三學，慧學為三學之一；反之，佛教基本學問，除戒學與定學外，皆是慧學。慧學，博大精深。

3.2 慧學對現代大學教育中人格教育的作用

佛教慧學對現代大學教育中人格教育的作用，是一個大課題，洋洋數十萬言不足以發其凡，單篇論文充其量只能做序言式的導論。本文的目的，也正是做序言式導論。

佛教慧學對現代大學教育人格教育的作用，是多方位與多層面的。本節僅從表層作用、中層作用、與深層作用等三大方面，簡述大要。

第一、表層作用：直接調理與矯治大學生人格問題

佛教慧學，對本文第二部分簡要描述的各類大學生人格問題，均有調理與矯治作用。既可對具體問題進行對症調理，又可對大類問題或全部問題進行綜合調理。

首先是對症調理，是用不同智慧及慧仗，解除不同症狀。很多具體的大學生人格問題，都具有可變性，輕者可以變重、也可以變無，重者可以變得更重（發展成精神病症）、也可以變輕並由輕變無。調理得法，可以導引變化態勢。僅舉兩例如下。

一例是負罪感。對有負罪感的學習者，說罪地相，即說只有犯罪者才有由犯罪而來的重負；說犯罪之人放下罪仗（屠刀、惡念等）尚可立地成佛，無罪之人放下惡念更可成佛；說罪福無主，即說罪與福都是空、都是無定實體，念念在罪與念念在福都是無明與執迷；凡此種種說法，均是引導學習者以智慧破無明而解脫負罪感。

一例是無用感。對有無用感的學習者，說布施種類，即說財布施（給予他人的錢財與物質等）、法布施（給予他人的知識與智慧等）與無畏施（給予他人的精神扶持與信念援助等）；說布施之施無貴賤、無大小，心誠之施最貴最大，即說個人力量沒有大小之分只有心誠心不誠之別，一切誠心奉獻者都是有

大用之人。某大學曾經舉辦「我心目中最好學生」三教授聯席演講，筆者應邀出席。筆者先簡單講述一個布施鑄鍾的故事：某寺院接受布施鑄造大鍾；施物中有小木梳一把，被小和尚揀出丟棄；大鍾鑄成後，面有暇疵、音質渾濁，眾僧不解其中底裏；老方丈檢核所得施物，發現小木梳，令人將大鍾與小木梳一同熔燒，再鑄新鍾；新鍾鑄成，面無暇疵、音質清純，眾僧不解其中奧妙；老方丈告訴眾僧，說前次所鑄之鍾，漏卻施物中最珍貴的物件，小木梳是一位行路女施主的所攜全部可施財物。講完故事告後，筆者告訴聽眾說：我心目中最好學生，不是學生群體中學業成績最好、品行最佳的學生，而是求知心最誠、進德心最實、學習進步幅度最大、德行進步態勢最穩的學生。凡此種種說法，均是引導學習者以智慧斷除疑惑、以智慧見自心性而生信心。

其次是綜合調理，主要講說四聖諦、八正道、十二因緣等，講讀《金剛經》，和欣賞著名智慧之偈（gatha），如《金剛經》偈（偈一：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」。偈二：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」）與六祖偈（「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃」）等。筆者講授中國文化史與中西文化比較等課程數輪，每輪必講《金剛經》。凡此種種做法，均是想啟動學生慧根、激發學生慧心、激長學生慧力、激揚學生慧仗，從而使學生以智慧解脫種種人格問題、達成健全人格。

第二、中層作用：豐富大學德育內容、改善大學生人格教育狀況

品德是重要人格成分，德育是人格教育的重要內容。一切德育，無論是學校德育還是社會德育，目標都是道德價值觀培育和道德狀況提升。而德育的最通行模式，是道德價值觀傳授與倫理規範輸入。大學人格教育績效低，和大學生品行障礙，原因是德育績效低；而德育績效低的主要原因，除本文第二部分所說學分化與形式化外，還有道德價值觀局限性和倫理規範無明性。

道德價值觀局限性，指所傳授道德價值觀局限於少數現代倫理學學派，而不是博採眾長、用人類文化一切優秀遺產來提升大學生心智與道德；局限於再傳思想或再傳之再傳思想，而不是元典理論與精神。給大學德育加入佛教智慧及慧學，無疑是一種解開這種局限性的好辦法。

倫理規範無明性，指德育只注重輸入倫理規範，而不重視改善與提升受教育者認知與倫理論知；只讓受教育者知其然，而不讓他們知其所以然。受教育者只有在被告知何事不能做、何事能做之後，才能有正確道德行為；教育者疲於告知，受教育陷於等待與依賴被告知的情結中。這樣，受教育者往往在回避一件已告知惡事時，陷入另一件未告知惡事之中；在做一件已告知善事時，忽

視另一件未告知善事。大學德育，經常陷於這種境地。這樣的德育，是無慧德育，因此是無明德育；而無明德育，績效可想而知。

止惡行善，表像相同，而因緣各異。有人畏懼條法處罰而不敢為惡，有人為盡條法規定義務而行善；有人受周邊價值判斷與止惡觀念約束而不為惡，有人受公共行為準則與行善召喚驅動而行善；有人因心無迷妄、不生惡念而不為惡，有人因明理厚德、本性生髮而自然行善。條法威懾下的止惡、條法約束下的行善，均是表面文章，不斷除惡因，亦不種植善根；抑惡揚善，依賴於團體與社會的條法建設。周邊價值判斷約束下的不為惡、公共行為準則驅動下的行善，均屬知其然而不知其所以然，非自性使然；離惡向善，依賴於團體或社會持續的價值強化與觀念刷新。無惡念而不為惡、本性生髮而行善，屬於自然；斷除惡念而生善根，全因慧根、慧心、慧力、慧仗自然。

佛教慧學，能啟動慧根、激發慧心、激長慧力、激揚慧仗；佛教慧學注入德育，能變無慧德育為有慧德育、變無明德育為有明德育。只有慧育與明育，才能從根本上改變大學生道德價值觀和道德狀況，培育大學生健全人格。

第三、深層作用：增強科學學科教育底蘊、提升人格教育績效

佛教慧學，通過顯性途徑或潛性途徑，注入科學學科知識系統，可以改良學科教育模式與豐富人格教育途徑。

顯性注入，是將佛教智慧及慧學加入到科學學科知識體系之中，直接傳授給學習者。可以採用多種方式，最重要的有兩種：一是確認，二是運用。

確認，是確認佛教智慧在各科學學科知識體系中的既有注入。佛教學說，不止是（儒、釋、道三教合一的）中國文化的重要組成部分，更是科學學科群中是不可忽視的一個大系。佛教慧學，不止是佛教僧眾修習與研究的學問，更是溢出佛教領域，進入哲學、教育學、文學、醫學等人文科學與自然科學學科，構成這些學科知識體系的重要成分或內容，這就是所謂的既有注入。梶田觀一將教育目標分為知、情、意、技四大類型，又每個目標分為開、示、悟、入四大層次（李守福，1988）；這種類型與層次學說，是佛教智慧及慧學在教育學中的既在注入。康有為的變化理論，是佛教智慧及慧學在哲學與政治學中的既在注入。案例極多，不再多述。

確認，是直面既有注入，是按照佛教智慧對它們進行描述與闡釋，而不回避、不歪曲、不做粗淺評價、不做盲目批判。康有為曾經研究佛學，其變化理論，與《金剛經》無相和無為法智慧，十分契合；而學者們大多將它與西方進化論相提並論，極少言及佛教智慧及慧學對康氏的影響，也極少言及康氏慧根與慧力。這種或有意或無意的回避，就是不確認。

運用，是運用佛教智慧及慧學考察與闡釋科學學科問題。科學，無論是自然科學還是人文科學，都是對現象（物質現象、自然現象、社會現象、行為現象、心理現象、文本現象、等等）進行系統考察與闡釋的知識體系；對於相同現象，不同的科學學科知識體系、或相同學科不同的學派，常常會有不同的考察視角與闡釋結果。佛教智慧可以闡釋或協同闡釋各科學學科考察與闡釋的現象，佛教慧學經常與很多科學學科知識彙通與契合。筆者將貓論與無為法互釋，將教學與布施（授人以魚與財布施，授人以漁與法布施）比較，將布施功德與教師教學功德貫通，將因材施教和靈山拈花相提並論，等等。這樣運用，既可以拓寬學習者視野與思路、增加學習者學科認知力，又可以破除學習者偏小知見、增加學習者無漏智光，從而提高學習者智慧、提升學習者人格。

潛性注入，是將佛教智慧及慧學加入到科學學科研究方法與方法論體系中、加入到學科教學方法與方法論體系中，而不直接傳授給學習者。措施有多種，本節僅選述其二。

一種是以佛教智慧及慧學方法指導與實施教學。現代大學教育從本質上說是批量生產，學生分級分班，統一目標、統一規格、統一大綱、統一教材、統一進度、統一考試、……，教師分教研室分課程組，統一課件、統一教案、統一教法、統一測試學生、統一評閱試卷、……。這諸種統一，既浪費師生寶貴時間，又窒息師生聰明才智（黃西元，1999）；可以說，它們既降低學習者心智，又損傷學習者人格，完全與現代大學教育的宗旨背道而馳！佛教智慧，如是觀教育與教學：所謂教法，即非教法，是謂教法；教無定法，以定法教，是教行邪道，不能見真理。以佛教智慧指導教學、以佛教慧學方法實施教學，可以改變這種批量生產模式。

一種是用慧學方法評估學業。現代大學，評估學業的主要方式是統一考試，而統一考試又往往是統一題型與統一答案。在多數場合，學習者不必動腦筋、也不能動腦筋，不必抒發、也不能抒發己見。這種學習業績評估機制與方式，引導學習堅守定學固識、執迷偏見小識，不但不能增加學習者智慧，反而會封閉已生慧根、遮蔽已具慧眼、損耗已有慧力。慧學方法評估學業，手段靈活，方式多變，題型多樣；所試問題沒有預設（「標準」）答案，答案無正確與錯誤之分，但有高低之別。區別高低，是學習者與真理的距離；遠者低，近者高。禪宗五祖的接班人選拔考試，與弟子神秀與火夫慧能的答卷，應該是最著名的案例；五祖的學業評估，應該是十足慧估。如果將慧學方法引入大學生學業評估，不但可以開啓學習者智慧，而且可以培育大容型、靈慧型、創新型人格，其導向作用是不可估量的。

人格發展，受智慧狀態制約；智慧發展，也受人格狀態制約。將佛教智慧與慧學注入科學學科知識系統，可以達成人格教育式學科教育，也可以達成學科教育式人格教育，既增強科學學科教育底蘊，又提升人格教育績效。人格教育式科學學科教育，是達成健全人格的通徑。

現代大學教育的目標，是培養具有創新精神和實踐能力的高級人才，才學教育重要，人格教育更重要。沒有才學，不成為才；有才學而沒有健全人格，只能沈淪勞作工具與操作器械，不能成為人才。人格教育是現代大學教育不可忽視的大事。佛教慧學，對現代大學教育中人格教育的作用，則是不可忽視的必然、實然、與應然。

參考文獻

- Schultz, D. and Schultz, S. E., *Theories of Personality* (M), Edition 5, Brooks/Cole Publishing Company, 1994.
- 黃希庭著,《人格心理學》(M),浙江教育出版社,2002年。
- 朱貽庭主編,《倫理學大辭典》(Z),上海辭書出版社,2002年。
- 《心理學百科全書》編輯委員會編,《心理學百科全書》(Z),浙江教育出版社,1995年。
- 顧明遠主編,《教育大辭典》(Z),上海辭書出版社,1998年。
- Plato, *The Republic*. Trans. by Benjamin Jowett, Airmont Publishing Company, Inc., 1968.
And trans. by John Llewelyn Davies and David James Vaughan, Wordsworth Editions Limited, 1997.
- Freud, S., *Psychoanalysis and Faith*. Eds. by H. Meng and E. Freud, New York: Basic Books, 1963. Cited in *Theories of Personality* by Shultz.
- Cattell, R. B., *Personality*. McGraw-Hill, 1950. Cited in *Theories of Personality* by Shultz.
- Cattell, R. B., et al., *Handbook for the Sixteen Personality Factor Questionnaire*, Champaign, IL: Institute for Personality and Ability Testing, 1970. Cited in *Theories of Personality* by Shultz. (大陸中文化著述在介紹卡氏十六因素時,往往有兩個錯誤:一是譯文不確切,二是根據漢語習慣調整各對因素前後順序、即左右順序。)
- 劉春蕾,當代大學生健康人格教育芻議(J),《松遼學刊》哲學社會科學版,2000年第6期。
- 王洪海,大學生健全人格的塑造(J),《武警學院學報》,2001年第2期。
- 朱春花,培養大學生健康人格(J),《鎮江高專學報》,2001年第3期。
- 廖仁春、茶世俊,大學生人格發展缺陷初探(J),《嘉興學院學報》,2002年第3期。
- 邢邦志,大學生人格發展研究(J),《上海鐵道學院學報》,1995年第1期。
- 歐陽德,當代大學生第三狀態的對策研究(J),《有色金屬高教研究》,1999年第3期。
- 惠曉麗、林莉,大學生人格建構——高校教育中一個不容忽視的課題(J),《現代教育科學》,2002年第3期。
- 王靜,重視大學生素質教育中的人格教育(J),《西安外國語學院學報》,2002年第3期。
- 郭來富,人格教育應先於事業教育(W),http://www.wufi.org.tw/republic/no28_10htm. 2002年11月。
- 楊叔子,德治·育人·人格(J),《高等教育研究》,2002年第3期。
- 陳玲,人格塑造是高校德育教育的基點(J),《安徽技術師範學院學報》,2002年第4期。
- 吳錫標,儒家人格修養觀與市場經濟下的人格培養(J),《浙江師大學報》,1998年第2期。
- 謝友祥,略論儒家文化與當代大學生的人格建構(J),《黑龍江高教研究》,2001年第1期。
- 黃西元,佛教可補現代教育之偏(J),《佛教文化》,1999年第6期。
- 梶田觀一,《教育評價》;李守福譯,吉林教育出版社,1988。
- 作者簡介 張少雄,男,一九六二年生;中南大學教育學教授、英語文學教授;主要研究領域:比較文化,比較文學,英語文學,教育思想史,教育哲學。

佛教與臨終關懷

鄭曉江

南昌大學道德與人生研究所

提要

佛教是一種了生死之學，佛陀出家覓道便是為了解決「生死大事」。世間每一個人無不都面臨死亡，這構成了人生最大最深的痛苦，現代醫學已經發展出一特殊部門——臨終關懷（“HOSPICE”，安寧照顧，善終服務）來予以解決。臨終關懷當然需要眾多的醫療設備及其他硬體設施，但其精髓卻在對臨終者之「靈」與精神層面的關懷和照顧。對「靈」的關注也正是當代臨終關懷與傳統醫學的重大區別所在，而正是在這一點上，佛教的生死智慧有了進入臨終關懷事業的契機。實際上，佛教在當前臨終關懷的事業中已有廣泛的應用，成為了現代佛教界積極投入社會公益事業的主要領域之一，也是落實人間佛教理念的重要途徑。本文將從臨終關懷的興起、發展和性質入手，對佛教生死智慧的基本理念及操作在臨終關懷中的作用談一點個人的管見。

關鍵字：1.佛法 2.生死智慧 3.臨終關懷 4.理論與操作

佛教是一種了生死之學，釋迦牟尼佛出家尋道便是為了解決「生死大事」。明憨山大師云：「從上古人出家本為生死大事，即佛祖出世，亦特為開示此事而已，非於生死之外別有佛法，非於佛法外別有生死。」（《夢遊集》）世俗之人在人生狀態上可以有不同，所遭遇的人生事件可以不一樣，唯一相同的是——都面臨著生死之關，這給人生帶來了最大的恐懼和最深重的痛苦。現代醫學已經發展出一特殊部門——臨終關懷（“HOSPICE”，安寧照顧，善終服務）來予以解決，臨終關懷當然需要眾多的醫療設備及其他硬體設施，但其精髓卻在對臨終者之「靈」與精神層面的關懷和照顧。對「靈」的關注也正是當代臨終關懷與傳統醫學的重大區別所在，而正是在這一點上，佛教的生死智慧有了進入臨終關懷事業的契機。實際上，佛教在當前臨終關懷的事業中已有廣泛的應用，成為了現代佛教界積極投入社會公益事業的主要領域之一，也是落實人間佛教理念的重要途徑。本文將從臨終關懷的興起、發展和性質入手，對佛教生死智慧的基本理念及操作在臨終關懷中的作用做一些初步的探討。

—

幾個世紀以來，醫學科學的長足發展，曾經使人類陷入一種盲目樂觀的氛圍之中，有人甚至認為人類的一切疾病都可在醫學的發展中得到治癒和克服。但是，有理性者在不斷地大聲疾呼：人是自然之子，必然要服從一切生物所遵循的生老病死的規律；而醫生也不是「上帝」，他們不可能解決人類一切生老病死問題。所以，人人必死，這仍然與人類誕生時期一樣沒有改變；人人都會患病，這也與人類的歷史相始終。

從歷史發展的角度而言，人類的許多惡疾被醫學科學不斷地攻克，但新的惡疾又持續地產生出來，最新的一個典型例子是「艾滋病」在全世界的肆虐，而對癌症這個惡魔般的疾病醫學也幾乎是辦法不多的；至於從 2002 年底至 2003 年上半年突然降臨的「非典型性肺炎」，則讓全世界眾多國家和民眾為之驚恐不已。可見，我們人要在自然面前保持謙卑，不要企圖完全擺脫自身之生死疾病的自然規律。這一點在對癌症末期及一切臨終病人的照顧上，以及對衰老者的態度上尤為重要。

臺灣成功大學的趙可式博士介紹說，約自 20 世紀 60 年代始，西方發達國家的醫學界開始意識到，對癌症末期病人進行太積極的治療不僅無益——無法延長其生命；而且有害——造成新的難以忍受的痛苦。當病人已經進入無法復元的生理機能的退化過程中，死亡已不可避免的時候，不要也不應該阻礙他們

平安且有尊嚴地死去。基於這樣一種認識，社會上越來越多的有識之士呼籲：那些無法治癒的癌症末期患者有權要求平安尊嚴地死亡，而醫護人員也應該幫助病人實現這一目標。於是，「安寧療護病房」也就應運而生了。

「安寧療護」譯自英文“HOSPICE”（大陸中國譯為「臨終關懷」，香港譯為「善終服務」，臺灣譯為「安寧療護」），這個詞最早可以追溯到 12 世紀。當時，社會上有眾多的基督信徒長途跋涉去朝聖。因為交通不便，路途遙遠，許多人在途中饑病交加，苦不堪言。於是，有慈善者在沿途修建了許多供這些朝聖者休息、充饑、養病的驛站，這就是“HOSPICE”最早的意思。到了 19 世紀，交通大為便利，人們朝聖已越來越少地需要這些休息站了。於是，人們便把這些“HOSPICE”改造成為專門照顧無法治癒的病人的醫療機構。約在 1879 年，都柏林的一位修女瑪莉·艾肯亥將其修道院主辦的“HOSPICE”用作專門收容癌症末期的病患，以宗教的愛心來關懷照顧他們。1905 年，倫敦市另一家修女辦的聖約瑟安寧療護機構也改變為專門收容癌症末期的病患者。在這一階段，人們所做的主要是用基督教的博愛精神來關懷病人，還沒有與醫學科技結合起來。（參見《康泰安寧療護手冊》，康泰醫療教育基金會 1998 年 8 月版）

1950 年代，聖約瑟安寧療護院有一位護士名叫西西里·桑德斯（Cicely Sanders），她在工作時曾親眼目睹一個年輕的癌症患者大衛疼痛至死，毫無辦法。桑德斯女士痛心疾首，刻骨銘心。大衛在去世前留給她 500 英鎊當作基金，勸她將來設立一座更人性化的安寧療護醫院，不僅給病人心理及靈性上的照顧，而且可以讓病人解除身體上的疼痛。桑德斯女士受此激勵，特別關心癌症末期的病人，她到各地去演講以募集款項，希望建立一種既是醫院但更像家的地方來專門為癌症末期病人服務。當時，為了能有機會更多地照顧病人，桑德斯女士決定應徵去做晚上照顧病人的義工。有一位醫生向她建議：如果你真的想幫助病人，就應該去當醫生，因為是醫生遺棄了癌症病人。這些話對她的觸動非常大，於是，她以 33 歲的大齡進醫學院學習，40 歲前終於成為正式的醫師。這樣，桑德斯女士既有護士的背景，又有社會義工的經驗，還具備醫師的身份，更不用說，她還是一名修女。有著這樣一些素養、經歷及知識做基礎，桑德斯女士得以發展出對病人進行「全人照顧」的理念及做法。桑德斯醫師關於臨終關懷的理念是：「你是重要的，因為你是你，你一直活到最後一刻，仍然是那麼重要，我們會盡一切努力，幫助你安詳逝去，但也盡一切努力，令你活到最後一刻。」

1967 年，世界上第一座現代化的兼具醫療科技及愛心照顧的「聖克利斯

朵夫安寧療護醫院」(ST Christopher's Hospice)在倫敦郊區建成。桑德斯醫師與科研人員一道，進行了許多癌症止痛方面的藥物試驗，並獲得重大的進展。住進該院病人的痛苦可以減至最低，這使癌症末期病人有尊嚴的死亡成為可能。1976年，這家安寧療護醫院的工作人員前往美國，協助美國人建立了第一座安寧療護醫院。由於安寧療護的理念及為病人提供的服務模式是現代人類文明最集中的表現之一，世界各國的安寧療護醫院如雨後春筍一般出現。目前，在英國已有約200多家安寧療護的單位，美國則有1750多家。

再看臺灣地區，馬偕紀念醫院的鍾昌宏博士1982年把安寧療護的觀念引入臺灣，1990年，第一家安寧病房在馬偕醫院正式設立，而成功大學的趙可式博士、馬偕醫院的賴允亮醫師、臺灣大學醫學院的丘泰源醫師等在各自工作崗位上，大力推展安寧療護的理念與實務，使臺灣的安寧照顧事業有了突飛猛進式的發展。後來，又相繼成立了臺灣安寧照顧基金會(1990年)、康泰醫療教育基金會(1993年)，佛教界也成立了蓮花臨終關懷基金會(1994年)，在此基礎上，1995年成立了臺灣安寧照顧協會。截止到2002年12月，全臺灣共有24家醫院設立了安寧病房，另有10余家經衛生署核定成為了試辦安寧居家護理的單位，總住院床數有362床。陳克正先生介紹說，從各家開始照顧病人至1998年6月底為止，共照顧病人3363人次，平均住院時間為15、2天，住院死亡率為50%。目前，在臺灣從事安寧療護的人員有專任的醫師46人，護理人員136人，社工師15、5人，牧靈人員10人。因為癌症導致的死亡人數從1982始便成為臺灣死亡人口的第一位：1986年為16558人；1991年有19628人；1993年有22323人；1994年有23240人；1995年有25841人；1996年有7961人，而到了1997年死於癌症的人口更高達29011人。據估算，每年至少有10500—18900的癌症末期病人需要安寧療護。可見，雖然臺灣地區的甯安療護的事業這些年有了驚人的發展，但就目前的資源來看，仍然遠遠地滿足不了病人的需要，實際上每年大概只有不到十分之一的癌症患者，約2000人至3000人能接受到較高品質的安寧照顧。因此，根據臺灣衛生署1999年度的研修計劃，至2000年臺灣在安寧療護方面實際臨床醫師需要100人、護理人員666人、牧靈人員50人，共計為866人。(參見陳正克《安寧療護之歷史、現況及展望》，文載《安寧照顧會訊》第33期)

中國大陸從1988年5月在天津首次舉辦臨終關懷講座以來，目前全國已有臨終關懷醫院100餘家，比較有名的有北京松堂醫院、朝陽門醫院臨終關懷病區、天津醫科大學臨終關懷研究中心附屬的臨終關懷病房、上海南匯護理院、南京鼓樓安懷醫院、浙江義烏市關懷醫院、瀋陽中國醫科大學附屬中心醫

院的臨終關懷病房等。目前中國已有數千人從事臨終關懷的工作，但是，相對於每年 130 萬的癌症患者而言，這樣一些醫療的資源實在是太微不足道了。據上海的一次調查的資料顯示，死亡的腫瘤病人有 60% 在死亡時未能住入醫院，沒有得到臨終關懷的照顧。（參見沈守雨《晚期癌症的抗癌治療、臨終關懷與安樂死》，文載《臨終關懷雜誌》1996 年第 1 卷第 1 期）在醫療水平相對較高的上海尚且如此，在中國其他地區的情況就可想而知了。

天津醫科大學臨終關懷研究中心的孟憲武先生對臨終關懷作了如下的解釋：臨終關懷的第一層意思是一套有組織的醫護保健專案，重點在於對死亡前臨終病人疼痛等心身症狀的控制與解除，以及死亡前後對病人家屬的慰藉和支援。第二層意思表明它是一門新興的交叉學科，一門以研究臨終病人的生理、心理發展規律的新興交叉學科。它所形成的臨終關懷學，與護理學、醫學、心理學、倫理學，社會學等學科密切相關，充分體現現代醫學模式——生物心理社會醫學模式的特色。第三層意思是，臨終關懷同時又指一種機構，無論是醫院型、病房型或社區型，都是由護士、醫生、心理學家、社會工作者、神學家和志願者等多方人員組成的團隊，在不同的條件下從各個方面為臨終者及其家屬服務。（參見《話說臨終關懷》，上海文化出版社 1995 年版）

當然，臨終關懷的組織及硬體設施是非常重要的，但其靈魂卻是它的觀念、宗旨和理念。趙可式博士寫道：「安寧療護的理念是：病人是具有身體、心理、社會、及靈性各層面的需要及反應的「全人」。因此如果疾病無法治癒，瀕死無法挽回的情況下，給予病人「全人照顧」，以成全他各個層面的需要。最後，協助他平安尊嚴的死亡。同時，一人生病，他的家人必也經歷一場風暴，家屬也極需協助，因此，安寧療護提供「全家照顧」，也包括家人諮詢及協助，病人幼年子女的哀慟照顧，以及病人去世之後遺族的哀傷輔導。」長期以來，醫學的理念主要是治癒病人，讓其恢復健康，醫院的所有設施及服務全都圍繞這一理念而安排的，這當然有其合理性。但是，醫學科技再發達，人也是會由於衰老而死、由於絕症而亡，可目前的醫療體系並沒有為此而做出必要的安排。臨終關懷的理念就是充分地考慮到這樣一種人類生存的實際，不以治癒疾病為目的，而以提升人之生死的品質為最終工作目標。所以，安寧照顧的醫療系統通常是由一組受過良好訓練的專人員，為臨終病人提供全人、全家、全程的照顧。這隊專業人員包括醫師、護士、社會工作人員、宗教人士，以及物理治療師、藝術治療師、營養師、義務工作人員等等。「安寧療護借著適當的關懷與提供所需的照護，使病患與其家屬存在於『希望』與『信仰』中，並借加強精神與靈性上的準備，獲得寧靜而安詳的死亡。」（《安寧與緩

和療護學—概念與實務》頁 30)

二

從安寧療護的發展史中可以看出，臨終關懷最重要的問題還不是醫療技術的問題，它最早起源於宗教對病人的靈魂安慰，立足於基督教博愛的基礎之上。但是，只滿足病人的靈魂需要，不解決病人的肉體痛苦還是不夠的，所以，才有桑德斯女士以大齡進入醫學院，把醫學科學引入對癌症末期病人的照顧之中。當宗教對病人靈魂的安慰與現代醫學科學技術完美地結合在一起時，完整意義上的安寧療護才得以正式地產生，而病人，尤其是臨終病人才獲得了全面及深度的關懷。

可見，臨終關懷是現代社會一種最具人性化、人道化的對病人的關懷方式，它實起源於現代人死亡品質低下的狀況。當病理醫學、技術醫學把人分解成病理學上的病竈、解剖學上的機體、醫學分類學上的部分時，臨終關懷則把被分割成部分的病人還原成一個具有身、心、靈及社會各個層面的完整的「人」，這體現的是一種與技術醫學完全不同的「人文醫學」的精神。以往的醫學只見「病」不見「人」，看不到生病的是整體之「人」，而且人是由身體、心理、社會、靈性等各個層面所組成的。只有把病還原為「人」之病，把人視為由各種複雜的層面所構成，一個完整意義上的安寧照顧方式才能出現。因為對臨終病人而言，最重要的也許已不是醫學技術上的治療（因為這些對其已不起作用了，醫療上只是作疼痛控制），而是觀念的、精神的、心理的輔導。而宗教（如佛教、基督教、天主教等）的生死智慧及對死和死後世界的看法，當然還有哲學上生死觀念等等，都是可以運用來對臨終病人進行觀念性輔導的寶貴資源。

據不完全統計，全世界每年約有 900 萬人患癌症，其中 700 萬人死亡；中國大陸每年患癌症的約有 150 萬，死亡 120 萬；臺灣每年患癌症的約有 3 萬人，死亡 2 萬 5 千人，高居臺灣十大死因之首。如果以每位患者約 10 位的親屬和朋友計算，全世界每年就有 9000 萬人、中國大陸有 1500 萬人、臺灣有 30 萬人要遭遇到喪親或喪友之痛，況且還有其他的如愛滋病一類的絕症患者。這是一個多麼巨大的需要宗教的精神加以心靈撫慰的人眾啊！對一個從創建之初就始終有人間情懷的佛教而言，對一個有著如此豐富的有關生死之智慧的佛法而言，難道還不應該盡其所能地為他們提供精神上的幫助嗎？

為了達到安寧照顧的理念及目標，全世界臨終關懷組織的首創和典範英國的聖克利斯朵夫醫院是如何做的呢？該機構有一個由護士長、社工師、居家護

理部代表及秘書組成的審核委員會，專門審核眾多的入院申請人，他們要在每年申請的 1500 多人中選出 500-600 人入院，因為該機構只有 54 個床位。主要審核標準為：第一，病人病史的參考；第二，病人可能存活的時間；第三，病人家屬是否也能從臨終關懷組織獲得某方面的支援；第四，臨終關懷組織是否能對病人某些特殊的尚無法解決的問題提供協助。

當一個病人獲准入院後，護士會主動上前招呼病人，將其安置在一張舒適溫暖的床上，醫生會立刻前來與家屬談話，瞭解各種情況，並與病人進行深入的交談，以瞭解病人的痛苦、要求和症狀。該機構在疼痛控制上有世界上最尖端的技術，一般是主動防止，使病人的疼痛消失，而不是被動地壓抑。在醫療方面一般不用化學療法、X 光照射、藥物注射。死亡被視為一種自然過程，人們大都可以平靜地接受，而不必人為的刻意的去延長生命。整個機構的目的是讓病人感到舒適，如：時常替病人翻身、撫摸擦拭背部、洗澡、保持口腔清潔等等。機構的整體環境是專為臨終病人設計的：每個病房都有寬敞的窗戶，可以看見室外繁華的住宅、街道等。病房內到處挂置了溫馨的油畫，擺放著各種綠色的植物、鮮花，每位元病人都有收聽電視及收音機的耳機，這種安排是為了避免干擾別人。病房內用窗布隔成一個一個小單位，以保持每位元病人的隱私。此外，每一層樓都有一間公共會客室、可以自製早餐、午餐的廚房和一個小型會客室。當然，機構中教堂是不可或缺的，周圍種植了各種樹木、花草，還有一個長滿百合的金魚池。另有一個大廣場，病人可以坐著輪椅穿行於其間。（參見陳元倫等編著《人的優逝》，中國醫藥出版社 1997 年版）可以看出，該機構的整個設施安排都是以病人的需要為中心，而刻意於把家庭的氣氛引入其中。所以，這似乎是一個醫院，因為它是個收治臨終病人的地方；但它實際上又不是個醫院，它不以治癒病人的病為目的，而是主要控制病人的疼痛，滿足病人的身體及心理、靈性等各方面的需要。

臺灣設在馬偕記念醫院淡水院區的安寧療護教育示範中心是一幢地下一層地上四層樓的多功能大樓，這幢建築是一個溫暖、開放的地方，每個病人都受到熱忱的接待。露天環境遍植了樹林、花草，庭園中有魚池，病人可以坐著輪椅活動於其間。病室內懸挂著各種圖畫或個人喜好的圖片、照片，落地鋁門窗可透視陽光、青綠的草坪。每位元病人都有收聽電視的耳機，病室內有電話、冰箱、錄影機等設備。其中有家庭式的病房，裏面放置了雙人病床及隔了一間和室，親朋好友可以隨時前往探望，還可以帶裝飾來佈置病房，並為病人準備一頓特別的晚餐，以鼓勵病人參與正常的家庭生活。另外還設有家庭廚房、家庭會議室、多功能活動區、教堂、餐廳、洗澡機室、音樂治療室、彌留（安

息)室、兒童遊戲室、美髮室、洗衣房等。(參見《馬偕安寧療護史》)

在這樣一個地方度過自己的臨終期，應該說病人在生死的品質上達到了令人滿意的程度。

三

由以上介紹可知，臨終關懷機構硬體設施的要求是非常高的，但其靈魂卻在宗教人士的參與。實際上，在臺灣大學醫學院、耕莘醫院、臺北榮總、台中榮總、慈濟醫院等都設立有牧靈部，有許多佛教僧人在做著耐心細緻的臨終關懷的具體工作，並且取得了相當的成績，已經讓許多臨終者獲得得了高品質的死亡。

從根本上而言，臨終病人要獲得死亡的高品質，第一、必須是尊嚴死，包括三個方面：首先，尊嚴死指人們在死亡的過程中較少地受到生理性疼痛的折磨。現代社會，當死亡降臨時，大多數的人皆是由於患了某種嚴重的疾病，它將產生令人難以忍受的痛楚。如果人們是在鑽心之痛的過程中死去，一定是非常的不安，喪失了一切人生的自尊與自信，那是談不上有任何的尊嚴的。其次，尊嚴之死指的是這樣一種死法，人們能把所要交待的心事對有關的親人和朋友傾述完，再安然瞑目，否則，帶著悔恨、愧疚、滿腹心事走向死亡者，一定是很不安的。最後，尊嚴死還是一種個性化之死，也就是說，社會和有關人員能夠尊重臨終者的人格獨立與自身的基本權力，讓其能按自己的心願、自我的意識去迎接死亡。臨近彌留者往往處於一個最軟弱的狀態，常常喪失了或無法表達自我的主張與意識，這時外人最容易忽視乃至無視臨終者的需要和願望。如果完全違背臨終者意願採取某種引發極大痛苦的醫療措施時，臨終者是不可能獲得尊嚴之死的。第二、必須是安詳死。有關研究表明，臨終者往往會出現一些負面的情緒和心理狀態，如：否認、憤怒、矛盾、悲傷、孤獨、失落、悔恨、恐懼、不捨、絕望等等，如何採取某些措施，讓臨終者在精神上心理上靈魂上無牽掛、無恐懼、無害怕、無焦慮，這即是安詳死。精神病學家帕提遜指出，垂死之人將會產生如下幾種恐懼：一是對未知物的恐懼。畢竟死亡是任何人都沒有經驗過的事物，人們不知死是什麼滋味，也不知死及死之後會發生什麼狀況。這即是「陌生的、我們不能預計的東西在我們身上留下的深深的恐懼」。二是對孤獨的恐懼。有一個關於知覺喪失的科學試驗表明，人若失去與他人的接觸，就將很快分裂以至喪失自我的完整性。死亡是將人徹底地孤獨起來，垂死之人對這一前景實在是恐懼萬分。三是對失去家人和朋友的恐懼，死是一種永遠的分離，特別是與至親好友的分別，這當然會引發臨終者的

極大恐懼。其四是對失去自我身體的恐懼；其五是對失去自我控制的恐懼；其六是對失去同一性的恐懼；其七是對回歸的恐懼。帕提遜先生寫道：「失去與人的接觸，失去自己的身體以及失去對自我的控制，所有這些，都與人的同一性的意義緊密相聯的。與人接觸肯定了我們是誰，與家人的接觸肯定了我們擁有的東西，而我們對身體的控制則肯定了人的自我。對自己的血肉之軀失去知覺，是對自我的威脅，同樣，與家人和傳統失去接觸，亦是對自我的威脅。」（參見威克科克斯等著《死亡與垂死》，光明日報出版社 1990 年版）由以上的材料可知，因為惡疾而導致人們被動地進入臨終期，將使人們產生強烈的不安心理。在對自己生命期限的預期中，人們遠沒有意識到自己很快便會告別人間；而現實的發展卻把自己突然推到了死亡的邊緣。此時此刻，人們如何能安心甘心呢？否認、拒絕、憤怒、失望、自責及他責等心理表現當是情理中的事情。為此，臨終關懷必須使臨終者實現安詳死，即人們在臨終前不至於陷入孤獨、憂鬱、絕望、痛苦、恐懼、擔心等負面的精神狀態中。

從以上分析可知，實現尊嚴死，必須借助於高度發達的醫療科技；而實現安詳死，則必須充分運用宗教及哲學的智慧。只有兩者的完滿結合，才能夠使臨終者達到生死兩安的理想境地，並因此使人類在生與死的方面皆能實現高品質。在這一方面，佛教的生死智慧具有獨特的不可替代的意義及價值。

所以，臨終關懷中宗教人士的參預，關鍵是對臨終者之「靈」與精神層面進行細緻的關懷，心理和靈性照顧在臨終關懷的實踐中佔有核心的地位，對「靈」的關注也正是當代臨終關懷與傳統醫學的重大區別之所在。正是在這一點上，佛教的生死智慧及生死操作有了進入臨終關懷事業的契機。

人之「靈」應該是一種非實體性、價值性、無形性的存在；它可以說是人之精神的最高層次、最終極的主宰者。也就是說，人之精神是有層次性的一種非實體性存在，有協調身體動作的意識，有管理思維的意識，也有心理活動的意識，等等；而最高層面的意識則是對一些終極問題的求索，如：我們人「生從何來，死到何去」？我們為何而活，又應該怎樣而活？人生之意義何在？死亡意味著什麼、死後又去何方？等等，諸如此類的問題都只能發自人之靈魂深處。在人類的文明史上，也正是這些問題形成了哲學與宗教的展開。即便在當代中國社會，人們有時也會脫口而出：「你還有沒有良心？」「你的魂到那裏去了？」「我的痛苦痛到心裏去了」，「靈魂深處的痛楚」，等等。這些長期存在的社會話語說明「靈魂」仍然是人們有意無意間承認的一種存在。實際上，可以說靈魂就是人之精神中比較精粹、比較超越的部分。我們每個人都有精神意識，其中有許多都與現實生活息息相關，與世俗的事務密切相系；但

是，我們也要看到，在我們思想意識的深處，在我們精神觀念的核心部分，有著一種超越肉體約束、超越世俗生活限囿的純粹精神性的追求，這個東西我們便可稱之為靈魂。古希臘的哲人曾經指出，人間最最幸福之事不在肉體感官的享樂，而在靈魂的無痛苦。所以，要使人們生死之品質達到較滿意的程度，就必須解決靈魂的撫慰問題，這是古代（中世紀）之宗教與哲學試圖解決的問題，更是現代臨終關懷的核心問題，也是衡量臨終關懷工作是否成功的主要指標之一。已有的研究表明：「健康的靈性即個人對目前及未來的生活感到有目的與意義，是心理健康的重要資產。靈性是統合併超越個人身體、心理於社會完整性的本質，也是人類求生存的原則。而當這個生存原則遭到破壞時，就會干擾個體原有的價值與信仰系統，導致靈性困擾」（《安寧與緩和療護概念與實務》第二十二章，偉華書局有限公司 1999 年 12 月版）因此，佛法在臨終關懷中的運用，實質上即在對臨終者的靈性照顧，亦即緩解或消除臨終病人及其家屬因對人生的無價值、無意義感和對死亡及未來生命的迷惑而帶來的精神上的極度不安，並撫平由此引發的臨終病人及其家屬的焦慮、憂愁、痛苦、抑鬱等等一系列的靈性困擾。

在臨終關懷的實際工作中，人有著靈性的需要已被大量的實例所證明。臺灣台中榮民總醫院的楊克平博士介紹說：「一項針對 21 位癌末病患靈性需求的研究發現，病患尋求「神或宗教信仰」支援、尋求希望與力量的來源、領受他人的愛與關懷及創造生命和生活意義等需求。而一項針對居家癌末患者的靈性需求研究發現，病患完成心願、與家屬相互表達愛與感謝，及宗教信仰等需求。」（《安寧與緩和療護學——概念與實務》，偉華書局有限公司 1999 年 12 月版，第 510 頁）臺灣成功大學的趙可式博士在對臨終病人靈性需求方面進行調查與研究後指出：臨終病人一般在靈性上有意義、寬恕與被寬恕、愛、希望、及宗教信仰等項需求。（參見《臨終病人的靈性需求及照顧》，文載《安寧照顧會訊》19 期）臨終者靈性上的迫切需求，使佛教的生死智慧有了廣泛的應用前景，也使得推展人間佛教的精神有了一個廣闊的現實領域。

從前人們常認為，佛教是出世的宗教，孰不知佛法是以出世的因緣做入世的功德。佛教最核心的精神之一是「慈悲喜捨」，其中即蘊含著強烈的人間性和社會性。「慈悲」實為菩薩精神，亦即己已能成佛卻不成佛，發願要在人間廣渡眾生，以至於只要還有一人未成佛，自己就不西去「極樂」，這就叫「給人信心，給人歡喜，給人希望，給人方便」的菩薩行；「喜捨」則是「貧窮者教以大施，病瘦者給予醫療，無護者為作護者，無所歸者為受其歸，無救

者為作救者」之「捨身飼虎」的佛陀精神，二者共同構建了佛教的人間情懷。所以，大乘佛法的精義要求人們不在自顧自地修習，自顧自地成佛，而在慈悲為懷，在關心天下蒼生，在救渡溺於生老病死之苦海中的芸芸眾生，這可以說也就是人間佛教的真精神所在。在中國佛學史上，禪宗六祖惠能曾云：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」說明佛法是世間人所學，也是覺世間之人的，若離開世間之人之事，又到何處去尋覓「菩提」呢？近代中國著名高僧太虛法師（1889-1947）以「人間佛教」的精神開展了佛教革新的運動，他說：「人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼、或者皆出家到寺院山林裏去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。」（《怎樣來建設人間佛教》）強調佛教要服務社會，促使人類進步，突顯了佛教的社會性。當代佛光山星雲大師亦大力倡導人間佛教，其云：「追本溯源，人間佛教就是佛陀之教，是佛陀專為人而說法的宗教，人間佛教重在對整個世間的教化。」（《人間佛教的藍圖》，文載《普門學報》第五期）他又在《如何建設人間佛教》的演講中，提出建設人間佛教的六點綱要：第一、建設生活樂趣的人間佛教；第二、建設財富豐足的人間佛教；第三、建設慈悲道德的人間佛教；第四、建設眷屬和敬的人間佛教；第五、建設大乘普濟的人間佛教；第六、建設佛國淨土的人間佛教。這是把佛法的人間性真正落實在佛教的社會性、公益性、人類性上，而佛教在臨終關懷中的運用恰恰是其人間性的最好體現途徑與方式之一。

四

佛教在長期的發展中，不僅積累了豐富的有關臨終關懷的精神性資源，而且，也有著許多具體的臨終關懷的操作。

根據有關研究，臨終病人最最揪心的問題是「為何我此時此刻就要死」？關於這一點，佛教從破「我執」入手。佛法告訴人們，世間一切法都是因緣和合，人之生是由「四大」（地、水、火、風）和合與「五蘊」（色、受、想、行、識）彙聚而成，生命本就無常。所以，人之生、老、病、死不過是生命一種自然的流程而已，人們何必恐懼於此呢？世間萬物無不流動，人之生命機體的「四大」亦無不變化，當人的四大生命構成要素失衡時，人之生命機能就會不諧調，人必不可免地會生各種病，終則死亡。另一方面，人之生是五蘊聚合，五蘊離則人死亡。「五蘊」自身是無定性，剎那遷流的，所以人的生命也必是無常的。《中阿含經》云：「命終無常，死喪散盡，壽盡破壞，命根閉塞，是名為死。」若以佛教這種生死本質觀教導病人，讓臨終者透悟生死，獲

得關於死亡的佛法智慧，從而視死為自然且正常之事，並達到不恐懼、不怨恨，身心兩安。

其次，讓臨終病人最不心安的是：「我死之後，到那裏去了？」佛教言人生苦海無邊，生老病死是芸芸眾生的實狀。所以，生是「本有」，臨終的剎那間是「死有」，死後則為「中有」，再回復到初生剎那的「生有」。此四有輪迴不已，於是，「死」便不是人之全部的毀滅，而是「住生」。佛教中這個「住生」的觀念非常重要，世俗之人死前最不安心和恐懼的便是「死」後什麼都沒有了，以及死後墮入了「地獄」。佛法對於臨終病人的意義就在於安撫病人的靈魂，使病人達到精神的平安。對於追求世俗生活的芸芸百姓而言，佛教提供給大眾的生死智慧即是「六道輪迴」。這一觀念可以轉變為人們一種由「死」觀「生」、又由「死」定「生」的智慧。即生存於世間的人、孜孜求生者，一定要明白「生」與「死」是互通的，一定要樹立自己死後將如何生存的觀念。是死後在「陰曹冥府」打個轉再投胎為「人」呢？還是往生「天」上、「阿修羅」中享福？抑或墮入「地獄」、變為「餓鬼」、成為「畜生」而受苦受難呢？活著的人如此去思，就可由「死」之觀念派出一種人生的追求，並努力去實現之，這就是由「死」而定「生」，達到了以「死」後的性質來規範生前行為的目的。所以，佛教中的「六道輪迴」觀可使普通人具備某種對「死」不懼怕、不厭惡的心理。因為人「死」之後並非如「燈滅」，一了百了，還有「來生」；還可以「轉世」。所以，人們會想：焉知「我」來世的狀況不會更好？也許「我」此生的受苦在「來生」就可得到全部的回報。一般而言，大多數人在現世的生活過程裏，皆痛苦多多，企盼來世更幸福是人們共同的心願，而佛法的「六道輪迴」觀恰恰就提供了這種可能。這給必死之人、即亡之人以極大的心理安慰，不僅使人免於死亡的恐懼與焦慮，甚至在某些情景下，還會讓人急迫地擁抱「死」，因為他們急於擺脫現世的苦難，急於想獲得來世的幸福。這就是佛法的大功用之所在，也是佛教「了生死」之智慧的精髓所在，當然也是運用於現代臨終關懷事業中的基本方法。不過，真正的生死解脫還在由佛法的正信而達到「涅槃」的境界。

《中論·觀涅槃品》云：「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」這是說「涅槃」與世間相即不二，人們決不應在世間之外、之上去尋求涅槃，「涅槃」實即在眾生的心中，是謂「一切眾生有如來藏」，「如來即在眾生身內」，「泥洹（涅槃）不滅，佛有真我；一切眾生，皆有佛性。」人們如果能夠去除無明，消解污染，熄滅思慮，拋棄煩惱，必可讓真如顯現，終則成就「涅槃」。

在大乘佛教，「涅槃」本就是一種超越生死、超越緣起的絕對存在，具有「常、樂、我、淨」四種性質：一曰「常德」，因為「涅槃」是永恒不變，沒有生滅，故名為「常」。二曰「樂德」，因為「涅槃」後，生命寂滅永安，離卻一切苦，故名為「樂」。三曰「我德」，意謂「涅槃」是真實不虛的，故名為「我」。四曰「淨德」，是說「涅槃」超越一切垢染，故名為「淨」。大乘佛教的「涅槃」之說，本質在把世間與涅槃完全合一，大大縮短了世間之人與「佛」的距離。這就使佛法堅定的修行者可以免於對死後何之的焦慮與恐懼，因為對他（她）們而言，此生之「死」意味著進入佛國的「新生」，意味著永恒、快樂地生活於「極樂世界」，如此，「死」又算什麼呢？他們甚至還能欣喜於「死」的降臨，這就是為什麼得道高僧多能坦然而欣喜地面對「死」，並具備無所畏懼、勇於赴死的信念與實踐。

再次，臨終病人最痛心疾首的是：「我什麼都沒有了！」也就是說，臨終者經常焦心的是：「死」讓他（或她）喪失了世間的一切——財富、關係、權勢、金錢、美色，直至自我的身體，等等。關於這一點，佛法有「因緣生法，是名空相」（《大智度論第六》）的觀念。人們在世間所經歷和擁有的一切——財富、地位、情愛、關係，以及身體等等，都只是因緣和合，皆為轉瞬即逝，猶如過眼雲煙，人們決不應該執著不捨。一者，人們無法堅執不捨；另一方面則由此徒生無窮煩惱。故而人之生命過程中的擁有與人之「身體」皆不值得也不能貪戀。人的生命存在和富貴享樂本來是偶然的因緣和合而成，虛幻不實，又何必執著呢？又何能執著呢？而「我」所有世間的喪失，直至生命的死亡又有什麼好恐懼的呢？臨終者若能在這樣的佛教智慧的啟迪下來對待自己世間的所失，以至生命的喪失，則必不會焦慮不安。

《法句譬喻經》記載，釋加牟尼佛弘法至拘薩羅國首都舍衛城。有四位比丘坐著談世間何為最苦的問題。一比丘說：「世間之苦無過淫欲」；一比丘說：「世間之苦無過饑渴」；一比丘說：「世間之苦無過嗔恚」；一比丘說：「天下之苦莫過恐怖。」四人各持己見，爭論不休。佛陀開口說：「汝等所論，不究苦義。天下之苦，莫過有身。饑、渴、寒、熱、嗔、恐怖、色欲、怨福，皆由於身。夫身者，眾苦之本，患禍之器。勞心極慮，憂畏萬端；三界蠕動，更相殘賊，吾我縛著，生死不息，皆由身興。欲離世苦，當求寂滅。」以「有身」為眾苦之源，以「無身」為世間解脫，臨終者真正明白這一深刻而切近的佛法真理，則何會執著於世間的一切？何會執著於「身」這個「臭皮囊」？由此，則決不會對面對死導致的喪失而憂心如焚。

臺灣高雄師範大學張淑美博士運用佛教觀念極有智慧地指出：「不管是有

形的人、事、物不見了、失去了；抑或無形的、情感的消失了、中斷了，個人認為其終極的原因應是源於吾人對「本來」或「應該」擁有的財物與私愛的某些物件（例如，寵物或所愛的人），乃至健康年輕的身軀而愛戀不捨。因此，一旦這些擁有變成空無了，乃至死去了，總難免令人痛苦難堪、悲慟欲絕。濃烈的情愛、迫切的想望、篤定的預期，一旦消退冷卻了、希望成空、回報全無時，同樣令人肝腸寸斷、捶胸頓足、心如死灰。透視失落與悲傷的本質，了然清楚於萬事萬物，包括自己的肉身生命以及人我關係等等，都是因緣假合而已，都會隨因緣變化而終至消失。則該去的就會失去；同樣的，如有因緣，仍然會有新生與希望，則會來的也終會出現。如是平常看待，則失去了也不是失落；悲傷也毋需太過。」（參見《失落與悲傷的面對與超克》，文載《生死學研究通訊》第三期）在世間人眼中，我們的生活有所得也有所失，生命有存也有亡。故而芸芸眾生皆執著於此「有」與躲避其彼「無」，在得到時喜不自勝，而在失去時則悲悲切切。人之存與亡亦如此，當然，其引發眾生的悲傷的程度則是最深的。可在佛法看來，世間的一切所謂實有，皆是因緣和合而成，沒有自性；所以，人之「失」與「得」亦為因緣相湊而已，生命的獲得與其失去一樣皆自然而然，人們是無法執有不放。一個人真正從內心明白了這一點，則何會去因得而喜因失而悲？也不會因他人或自己所將必然面對的死亡而悲傷、痛苦、恐懼和焦慮。這不就是對接近臨終之人最好的精神安慰嗎？同時，它也是對逝者家屬最大的心理撫慰。

最後，更重要的是，佛教不僅為芸芸眾生提供了超越死亡的方便之門，也為世人提供了獲得來世幸福的簡易之途，從而能讓臨終者保持一種永恒的企盼，在步入死途時亦能達到安寧幸福。在佛法中，「人道」是三善道之一，比「天道」低一層。人生在世，當修行成佛。人人皆有佛性，那怕在世間作惡多端，若突然了悟佛理，真如立現，則亦可往生極樂，是謂「放下屠刀，立地成佛」。佛教非常強調口頌佛號，那怕臨終者因病重無法開口，亦可讓親友或法師助念，也可往生。佛教這些關於臨終助念的觀念及操作一般都能給病人及家屬極大的安慰。一方面，病人覺得「死」並非一種人間最大的痛苦，而是擺脫世間之生老病死之諸苦，「往生極樂」的仲介和橋梁，這樣他或她便能面對死亡無所恐懼，安心而去。另一方面，對病人家屬而言，親人的逝去也並非煙消雲散，什麼都喪失了，此死是親人們脫離了苦海，往生至更幸福的彼岸世界，這又有何不好呢？由此他們也獲得了接受親人去世的精神力量，免於喪親的極大痛苦及不安。

臨終病人有時還會有「死後我生往何處？將生活得如何」的疑問。佛教關

於淨土極樂的美妙構想和具體描繪，能給予臨終病人十分重要的精神上的寄託。在佛教中，來世的幸福非人間可比，「西方極樂世界」是寶樹滿地，美屋玉瓦，人人生活安逸，有壽無量。《無量壽經》云：「眾生所願樂，一切能滿足，是故願生彼，阿彌陀佛國。」而且，人們往生西方極樂並不困難，關鍵在必須堅信佛國的存在，發下往生的誓願，口念「阿彌陀佛」，臨終時就能由阿彌陀佛接引去西方極樂。這些操作給了臨終病人以極大的心理與精神上的安慰。世人恐懼之極的死也因此不再那麼可怕了。當臨終者的「靈」獲得終極的歸屬時，也就消解了孤獨、無助的不安感。《無量壽經》中載有，眾生有三種途徑進入極樂世界。一是出家做沙門，念無量壽佛，誦「阿彌陀佛」名號，專修各種功德，從而轉生淨土。二是不必出家做沙門，亦念無量壽佛，平日興修功德，如建塔造像、施捨濟生，也能順利地往生淨土。三是既不做沙門，也不修功德，只要專心一意念誦無量壽佛，也可以在生命終結後轉生極樂世界。

總之，佛法「了生死」的智慧在現代臨終關懷中有著極大且不可替代的作用。這種生死智慧可謂博大精深，它首先要求人們重視生死問題，不要因為自己生活時限還很長，生活的享受似乎很甜蜜，就渾渾噩噩地過日子。其實，正如《四十二章經》中所言：佛問：「人命在幾間？」對曰：「在數日間」。佛言：「子未能為道」。複問一沙門：「人命在幾間？」對曰：「在飯食間。」佛言：「子未能為道。」複問一沙門：「人命在幾間？」對曰：「呼吸之間。」佛言：「善哉，子可謂為道者矣！」所以，「人命」只在「呼吸之間」，轉眼即逝，「生」與「死」如薄紙，一捅即破，人們必須「生」時即念「死」、沈思「死」，重視生死之道的悟解，從而積極地去了斷「生」與「死」。

佛法「了生死」的智慧核心的宗旨即是從了斷「生」來了斷「死」。人人都有生命，都在生活，但細想起來，人求生命延續，人求生活幸福，不都因為人有「身體」與「意念」之故嗎？人有「身」之欲望，故有「物執」；人有「意念」之追求，故有「我執」。執著「物我」必使人陷入生老病死、愛別離，怨憎會等等諸苦之中不能自拔，人生過程猶如茫茫苦海，那有個完，那有個盡？所以，人們必須由「四諦」之方法去發現原來世間萬事萬物皆因緣和合，毫無實相，故是「虛」、是「空」，人們是無從執著的。既然如此，人又何必去執著？窒滅了「物執」與「我執」，便了斷了「生」，便可入佛門修行，以「戒、定、慧」三學為途徑，最後達到「涅槃」，是為「新生」，也就是說，人們可以進入那不死不生之「西方極樂世界」，此即了斷了「死」。

五

《五苦章句經》云：「一切世間人，作罪事易，為福事難；一切學士，作福事易，為道事難。為道複易，解道者難；說道者易，行之者難。」為福難、為道難、解道難，而最難者，還在行道。佛教在靈性照顧方面與臨終關懷的天然相系，為佛學生死智慧的具體運用奠定了堅實的基礎，但真正在安寧病房中實施，還是相當不易的。就目前海峽兩岸已經進行中的佛教在臨終關懷中運用的實際情況來看，經過二十多年的發展，已有相當成就，現分述如下：

天津鶴童老年公寓的本來先生認為：「面臨死亡者的精神，比起衰弱的肉體，有其更脆弱的一面。如果有宗教方面的依託，則可比無信仰者死得更安詳，親戚朋友也可以減少悲哀。為此，我們講慈悲的佛教信徒，應勇敢擔負起「臨終關懷」這一社會公益事業的重任。」他還會就佛教臨終關懷的具體操作作了詳細地闡述，其步驟如下：第一，病人房間的西側牆上，貼上一張阿彌陀佛、觀音菩薩、大勢至菩薩的三聖像，或單供一尊阿彌陀佛，心中作往生西方極樂世界想。叫病人向右側臥或自選方位，均以能看到佛菩薩為必要前提。第二，臨終是做人一世的最後終結，家屬對病人要真正表現孝順、親愛、慈愛，因此，病危時要組織助念團念阿彌陀佛，全家吃素，絕對禁止殺生，為病人修福。第三，人死後 24 小時內（至少 8 小時內）不可隨便摸、擦、搬動，必須待身體全部冷卻後，才可浴身換衣。切不可聽信迷信，胡說什麼：「人死了要趁身尚熱、關節柔軟時換衣服，並儘快搬鋪，不然下世會欠眠床債的」。或者說什麼：「家屬一定要哭，不哭那凶星是退不下去的」，這是絕對錯誤的。佛教認為，如果過早搬動，因他的「神識」還在，會產生嗔恨心；如哭泣，則會產生眷戀心，都會影響他往生西方極樂世界，而易墮入三惡道；科學上也可排除假死的可能。第四，薦亡的最好辦法是：亡人穿衣，最好是平時穿的衣服，殮衣不必過多過好。亡人成殮以後，實行火葬。不要大辦喪事，應以念佛吃素為主，切戒酒肉葷腥。若要功德大、費用省，可以請幾位戒行清淨的出家人來念佛，也可由居士或家屬來念佛，這是最重要的！世俗人往往把誦經、拜懺、放焰火等視為有特殊功德，而把念佛作為尋常，這是誤解。如果以念佛為主，輔之以誦經、拜懺要好！亡人逝去後，七七四十九天內為中陰期，家屬應吃素、念佛、供養三寶、濟僧布施。

本來先生還詳細地敘述了怎樣運用佛法來解除臨終病人的心理障礙。首先，病人病情危急時，應瞭解病人還有沒有牽掛之事，如果有，要趁病人還會講話時問清楚，並及早解除。如病人眷戀家屬和財產，要對他說：「這些事，

我們會處理好的，要放心。」「我們這個世界上的人是很苦惱的，只有往生西方極樂世界才快樂，你不但自己要去，將來還要度你的眷屬去。如果你現在放不下你的眷屬和財產，會妨礙你往生的。你要多念阿彌陀佛，這樣臨終時，阿彌陀佛、觀音菩薩、大勢至菩薩一定會來迎接你。」其次，當病人看到惡形或聽到惡聲時會出現恐怖，要對他說：「這些惡形惡聲都是以往的仇人冤家知你發心念而來干擾，你不要理他，不要怕他，我們一起念佛，佛菩薩會保佑你，魔鬼冤債會自然消失的。」再次，如病人看到家中已故眷屬，要對他說：「這些形象都是地獄、餓鬼、畜生三惡道眾生變化出來的，是騙你去三惡受苦的，你不要理他，只要一心念阿彌陀佛，他們就會消失的。」第四，如病人看到天人及神來接引，要對他說：「要當心，要專心念阿彌陀佛，除了見阿彌陀佛、觀音菩薩、大勢至菩薩來迎接你，你才可以去，而其他地方都不要去，以免上當，切記切記。」第五，若病人害怕，叫爹喊娘，求鬼神保佑，要對他說：「死亡是離苦趨樂，有如浪子回家，獄囚獲釋，乃是極大的喜事，有何畏懼焦慮！」最後，當病人懷疑自己能否往生西方極樂世界時，要對他說：「發心念佛，早遲不妨，說是你臨終才念佛，一樣能往生的，不是來不及，而是來得及的」

本來先生還對助念的有關問題也作了如下說明：第一，助念必須認真行事，切不可敷衍了事。到病人家中去助念，應召集家屬說明臨終助念的重要性，要他們服從助念人的指導。第二，念的人對病人態度誠懇，說話平和，使病人生歡喜心，為此首先要讚美病人平日的善行；其次，用各種善巧方便，使病人心生安樂，生起求生西方正信。助念人要把病人當作親人，效果更好。第三，助念的人除對病人講開示外，其餘一切話都不准談，更不許一切人在病房中聊天，以免病人分心，妄失正信。如家屬能幫助助念最好，不然應離開病房，以免病人發生情念，妨礙正念。第四，念佛時，可以念南無阿彌陀佛六個字，也可只念阿彌陀佛四個字。念的音調高低、快慢，必須先徵求病人的意見。如果病人不會講話，念就不能太緊，也不可太慢，而要句句分明，字字清晰。第五，當病人出現「回光返照」時，仍應繼續助念，以免前功盡棄。如病人剛斷氣或已斷氣一些時候，助念人才到，這時助念人先向亡者高聲說：「某某，你過去所有的善情惡事統統不要去回憶想念，家中子孫、財產統統應放下，要一心一意念阿彌陀佛，求生西方極樂世界。我們幫助你念佛，你要專心聽。」重復兩遍。開示過後，隨即助念。（參見《佛教臨終關懷參考》，文載《全國臨終關懷與死亡教育學術研討會論文集》下集。）

從本來先生的上述介紹可知，佛教在對臨終病人的關懷方面擁有相當豐富

的資源，不僅觀念多，而且操作性極強，方方面面都考慮到了，也有著許多解決的辦法。如果病人及家屬虔誠信佛，應該說對兩方面的人都有極大的安慰作用。

臺灣頗負盛名的茶藝館禦書房的負責人簡秀芽女士詳細地介紹了她原不信佛的婆婆，如何在臨終時期皈依我佛並獲得安寧的故事。她的婆婆在 1997 年發現患了肺癌。有一夜，她突然兩腳不能使力而無法行動，並且出現了幻覺，恍惚間已不認得自己的手和腳了。她心裏恐懼與不安使她更陷入身心的痛苦煎熬。天亮時，她更形憔悴，醫生的細心照顧也未能減輕她的痛苦與不安。接近中午時，臨床一位信佛的老太太與她們聊起來，問可有皈依三寶？她代婆婆回答：以前也偶有念佛，親近法師，可還未皈依。那位病人勸她們說：若欲皈依，得尋師父。她便前往宏法寺，恭請師父為病床上的婆婆皈依開示。慈悲的開證上人顧中午休息時刻說：走吧！對她來說時間太寶貴，現在就去！她的婆婆看到師傅來了，非常激動地伸出求救的右手說：「師父，我想欲來世啊，請你緊請阿彌陀佛來接我。」開證上人平靜的為她主持皈依，並開示生死，告知身體是暫時的軀殼，靈魂不死得永生等。師父一離開，她婆婆突然地活潑起來，親親老四的女友，並說說笑笑，一反平日的沈悶，頭腦異常地清醒起來。在臨終的那一天，她們全體兒孫圍在一起虔誠頌念佛號，求赦障，願離苦得樂。次日，她的眉宇漸漸鬆開，嘴角略帶微笑的平靜相中往生。時刻 22 點 23 分，持續念佛號至 11 點，然後淨身、更衣，下午 5 點 16 分入殮，她的身體柔軟，臉相平靜安詳，且略帶笑容。親人們相信婆婆真正的離苦得樂，往生極樂世界阿彌陀佛國，都感到極大的慰藉，並仍持續地念佛。（參見《紅色蓮花 20 號》，文載《安寧照顧會訊》第 27 期）

總之，佛教在數千年的發展中，累積起相當豐富的有關臨終關懷的觀念及實際操作方面的資源，在現代社會，將其發掘、整理，並加以運用有著極其重大的意義。不僅能夠促進佛法在人間的普及，而且還能真正救濟生靈，普度眾生，顯現出佛法深厚的人間情懷。

佛學與資訊的整合「中華佛學研究所佛學資訊學程」緣起與創設

杜正民
中華佛學研究所

摘要

邁入數位新時代，人文學科必須結合科技新知的研究方式，已是現代學術發展的重要一環，為了因應資訊時代需求，法鼓山中華佛學研究所緊跟世界學術發展潮流，近年來積極規畫開設「佛學資訊學程」以培養兼具佛學與資訊知能之人才，運用資訊科技的媒體與工具，以有效管理資料文獻，改進佛教的教學、研究、服務、行政等各個層面。此舉首開國內外佛學教育風氣之先，更為佛教打造終身學習環境寫下嶄新的一頁，此將使學生的學習領域更為多元、以及推動嶄新的佛法傳播型式。

中華佛學研究所成立二十年來，培育佛學研究人才不遺餘力。近年更積極投入許多佛學與資訊之相關工作——例如協辦 CBETA 電子佛典、佛學數位圖書館暨博物館合作計畫、國家數位典藏、貝葉及各種經典文獻之數位化與資料庫的建置等。中華佛學研究所 2001 年底遷至台北縣金山鄉法鼓山，除環境清靜優美外，亦建設有法鼓山教育園區網路、圖書資訊館、多媒體電腦教室、多功能電腦網路教室等各種設施；2003 年夏天繼承中華佛學研究所目前在佛典電子化與佛學網路資料庫建構上的卓著成果，並結合先進的佛學資訊研究、圖書資訊館等軟硬體設備，增設「佛學資訊學程」，期能在經典文獻數位化保存、知識管理與線上學習，以及佛教的流通推廣上，挹注一股連結時代發展趨勢的新動力，以及未來佛教弘傳資訊化的基礎。

本文擬就中華佛學研究所開設「佛學資訊學程」的緣由與籌設過程、作業流程、課程規畫、師資簡介、實驗室軟硬體架構與未來規畫等作一簡單的說明，以就教專家學者。

關鍵字：1.佛學資訊 2.學程 3.佛教教學 4.佛學方法 5.佛學與資訊整合

一、「佛學資訊學程」設立緣由與背景

網際網路資訊時代，改變了人們溝通和處理資料與知識的方式，新的數位化資訊或電子媒體的取得、記錄、整理、搜取、呈現、傳播的效率，史未曾有；學習和知識的重要性及必要性亦與日俱增。而數位內容的豐富和品質優良與否，將影響人類的學習與知識建構、甚至生活環境、社會結構和文明的發展。

佛教是源遠流長的宗教，其相關的資料與知識浩瀚如海，可說是人類精神文明及智慧的寶藏。而學佛更是有益於生命、生活的終身學習；尤其在複雜多變、容易迷失的現代社會，佛學的推廣學習更有其重要性及意義。因此，若能運用資訊、傳播以及教育科技等理論與方法，將資料文獻數位化保存及有效地管理，並且改進佛教的教學、研究、推廣、服務等各個層面，不僅是佛教教育的創舉，也將是宗教教育乃至所有人文教育的新潮流。¹ 誠如「佛學資訊學程」招生宗旨所言，設置本學程之時代需求與重要性，故於本段略述籌設「佛學資訊學程」的緣由與背景。

中華佛學研究所為因應網際網路的資訊時代來臨，於 1998 年成立「佛學網路資訊室」（Buddhist Studies Internet Network Center，簡稱「網資室」），延聘德國籍 Christian Wittern（維習安）博士為顧問。繼而，中華佛學研究所於 1998 年 2 月 15 日協助「北美印順導師基金會」成立「中華電子佛典協會」（<http://ccbs.ntu.edu.tw/cbeta>）。於五年內將《大正新脩大藏經》中，漢譯佛典與中國撰述部的五十五冊藏經及第八十五冊，進行電子檔輸入、校對、電腦缺字處理及做標記（Markup）等標準化工作，完成高品質且完整的電子版佛典，達一億多字，並附有全文檢索及校勘多版本比對等功能。並利用網際網路及 CD 版，將漢譯及漢文電子版佛典公開提供各界使用。

此外，中華佛學研究所於 1999 年 10 月至 2003 年 3 月與台灣大學合作進行原台大佛學中心「佛學網路資料庫」（<http://ccbs.ntu.edu.tw>）的建構與發展。該資料庫自 1994 年起至今已經完成的佛學書目資料約計 10 萬筆，建置中英文學術論文全文資料庫有 2000 篇左右，以及「佛學網路梵文、巴利文、藏文佛典語言教學」、「佛學網站資源」（Buddhist Internet Resource）、「佛教工具」等資料庫提供學界檢索應用。

同時，近年來「網資室」並完成多項大型計畫，所建構的資料庫有：數位

¹ 中華佛學研究所佛學資訊學程招生簡介。

博物館玄奘西域行（國科會計畫：國立台灣大學、國立台北藝術大學、中華佛學研究所合作執行 1999-2001）、台灣佛教數位博物館－蓬萊淨土遊（國家數位典藏計畫：國立台灣大學、國立台北藝術大學、中華佛學研究所合作執行 2001-2002）、台灣佛教文獻數位資料庫（蔣經國國際學術計畫：國立台灣大學、國立台北藝術大學、The Catholic University of America、中華佛學研究所合作執行 2001-2003）、法鼓全集電子版光碟專案（中華佛學研究所與法鼓文化事業合作執行 2001-2003）、《瑜伽師地論》資料庫——電子佛典製作與運用之研究（行政院國科會計畫案：1999-2002）、《法華經》多種語文版本數位資料庫的、建構與研究（蔣經國國際學術計畫：日本立正大學、日本德島大學以及中華佛學研究所合作執行 2003-2004）等計畫。同時，中華佛學研究所也建構有緬甸聖典寫本簡明目錄電子資料與發行穆克紀教授訪台講學紀念專輯以及各項學術資料文獻資料庫等。²

以此「網資室」所建構的資源為基礎，中華佛學研究所歷年來曾經開設「佛學電腦網路輔導」（Guide to Buddhist Net Resources, 1996 上）、「資訊時代中的佛教文獻」（Electronic Buddhist Texts in New Era, 1996 下）、「佛學網路數位資源簡介與應用」（Buddhist Digital Resources and Applications, 1997 上）、「佛學網路數位資源簡介與應用」（The Introduction and Application of Buddhist Digital Resources, 1997 下）、「佛學電子資料庫的運用」（The Excises of Buddhist Electronic Databases, 1998 上）、「電子佛典與佛學研究方法——以《華嚴經、十地品》為例」（Buddhist Electronic Resources and Research Methods, 1998 下）、「佛學網路資料庫的製作」（The Creation of Buddhist Net Databases, 1999 上）、「佛學網路資料庫的製作」（The Creation of Buddhist Net Databases, 1999 下）與「佛學知識管理實務」（Knowledge Management for Buddhist Studies 2000-2003）等課程培訓學生。

二、籌備過程與作業流程

為因應網際網路（Internet）資訊時代來臨，中華佛學研究所既已具備如

² 因篇幅關係，詳細資料請參閱杜正民，〈以 CBETA 為例談大量文獻之建立——漢文藏經電子化作業簡說〉，《中央研究院計算中心通訊》第 15 卷第 13 期，1999.06，頁 117-123。及〈「佛學網路資料庫」的建構過程與內容簡介〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 23 期，2000.01，頁 313-335。及〈佛學數位圖書館暨博物館－台大與中華佛研所共同開啟新的里程碑〉，《佛學研究中心學報》第 5 期，台灣大學文學院佛學研究中心，2000.07，頁 341-351 等資料。

此的教學資源與經驗，因此從 1998 年起開始規畫佛學與資訊相關課程。³ 於 2001 年遷至金山法鼓山現址，即積極籌備「佛學資訊組」以及規畫「電腦與佛學研究學程」，此結合佛學研究與資訊科學等領域的教學資源，提供電腦科技運用在佛學研究與教學的課程，後因種種因緣，於 2002 年正式更名為「佛學資訊學程」（Buddhist Informatics Program，略稱 BIP），提報校務會議後旋即成立籌備中心。

經由一段時間的籌畫，2002 年由中華佛學研究所圖資館網資室開始執行相關作業。是以，「網資室」又一次擔負起佛教資訊化的責任，為學生籌畫一系列兼具多元、實用、生活化等特性的學程課程，以期修畢學程學分的學生具備佛法數位學習及知識管理的應用、研發能力，運用資訊科技的媒體與工具，有效管理資料文獻，改進佛教的教學、研究、服務、行政等各層面。茲將進行的作業步驟簡述如下。

首先，於教研會中擬定相關規章以利作業進行，如依據「中華佛學研究所學程設置準則」擬定「中華佛學研究所佛學資訊學程實施辦法」、「中華佛學研究所佛學資訊學程修業規定」以及「中華佛學研究所佛學資訊學程管理辦法」等規章辦法。接者，成立「佛學與資訊學程」籌備委員會，開始進行佛學與資訊學程發展計劃、招生作業流程、徵聘專兼任教授、申請研究計劃、佛學資訊學程實驗室規畫以及學程教務與教學網站的設計等。已經完成實驗室規畫，以及軟體預備工作，同時也初步完成網路溝通環境架設。行政作業，則已經完成「佛學資訊學程」簡介網頁，並透過雜誌、網路等媒體進行宣傳與招生廣告。目前已完成招生作業，今 2003 年共招收三位素質與專業水準甚高的學生，並接受在學學生的選課申請，共計學程學生六位。

進而，並依據「中華佛學研究所學程設置準則」設置「佛學資訊學程委員會」，以研議教學與行政事務及推動相關學術活動，並協助學程計畫的執行方針。初期規畫的研究方向主要是立基於人文資訊的基礎，發展電子佛典、佛學數位典藏之評鑑研究，如資訊分類與收集（Data Classifying and Clustering）、資訊探勘與統計分析（Data Mining and Statistical analysis）、網路與資料庫管理（Database and Web-site Management）、設計及使用評鑑等方向。同時，亦擬發展佛教資訊知識管理系統，如佛學知識庫的建立、資訊分析工具及應用軟體、佛教資訊探勘軟體與版本比對之工具及方法等。而在呈現方面則以佛學數

³ 釋惠敏，〈資訊時代之教教育課程規劃初探——以中華佛學研究所「佛學資訊組」課程規劃草案為例〉，發表於輔仁大學承辦之「宗教教育研討會」，1998.10。

位學習為主，如建立佛學知識入口網站、學習社群及教學創新以及佛學與認知科學、系統理論及學習科技等等，都是目前規畫中的方向。

至於學生就讀的管道，依本所「修業規定」，申請參加學程者有二種方法，一般是入學考試選考佛學資訊學程，如非上列入學管道之學生，則可向「佛學資訊學程委員會」申請核可。而開放的學生對象以本所學生為主，但如有需要亦得開放給與本所學術合作之學校的學生提出申請。申請入學的方式，以參加本所全修生入學考試時選考「電腦概論」以替代「中印佛教史」考試，並且符合本所入學標準者為主。在學學生則可填寫「佛學資訊學程申請表」並檢具成績單向學程委員會提出申請，學程學生以上兩種方式選修相關課程。

學程規畫的目的乃是擬透過平台化的知識學習與資源共享，佛學資訊將成為結合佛學研究與資訊科學等領域的教學資源，提供電腦科技運用在佛學研究與教學的一組課程。希望，經過「佛學資訊學程」的課程安排及有計畫的訓練，修畢學程學分之學生，能夠具備足夠的能力，在未來能夠更進一步積極參與佛學資訊專案、建構佛學知識庫、研發多媒體教材及 e-learning、致力於佛學電子出版，甚而從事佛教相關機構資訊化工作。

「佛學與資訊學程」的成立，誠如鼎力協助規畫與設立課程的施郁芬教授所言：佛學資訊組（學程）的成立，除了能讓浩瀚的佛教教典文獻有效管理，佛學要應用落實在生活層面，也有待科技來實現。至於科技不限時空的特性，亦將形成更寬廣、更主動且參與性高的新學習社群。總結現代佛教教育與佛法弘法所面臨的興革需求，處在生活化的終生學習環境裡，佛教作為終生學習的一環，當然不能自外於資訊科技的潮流。⁴ 所以，進而於「佛學與資訊科學整合課程規畫草案」⁵ 對課程的基本設計做了基本的釐定。

三、佛學與資訊科學整合課程規畫

於佛學與資訊科學整合課程規畫草案中，規畫選考學程的學生必須另外選擇「中國佛學組」或「印度佛學組」或「西藏佛學組」的一部分作為主修（major），而「中國佛學組」或「印度佛學組」或「西藏佛學組」的學生也可選擇此學程的一部分作為副修（minor）或選修旁聽某些課程。

設立本學程的目的在使對佛學與資訊的應用與研發有興趣的研究生能有更深層的認識，並促進佛學研究的發展。為鼓勵研究生有系統的學習跨領域課

⁴ 林純綾，〈結合現代資訊科技 打造佛學研究新環境〉，《法鼓雜誌》，149 期 2002.05.01

⁵ 釋惠敏，〈資訊時代之「佛學資訊組」課程規劃〉，http://www.chibs.edu.tw/academic/c_buinf.htm。

程，增加多元學習之機會。學程以具整合性課程規畫為原則，是以學程規畫以佛學資訊學研究（例如：標記語言、程式語言等）、佛學科技應用（例如：互動式多媒體設計、電腦與學術出版、佛學教學科技等），以及佛學知識工程（例如：知識工程、知識探勘、知識庫等）三方面為課程規畫導向，並且將三年的學程依序從電腦硬體、軟體與應用的理論與實作，以及基本概念與使用的標準及通訊協定等循序規畫。

如教授資料庫（database）、作業系統（operating system）、網絡管理（network administration）等主題，以及介紹電腦軟體如何運用在人文科學的理論與實作。以電腦為基礎的教學（computer-based instruction）、研究、學術出版（academic publishing）、服務（Service）以及資料庫（databases）、網路資源（on-line resources）及媒體發展略史等主題。並學習如何運用電腦軟體在學術文書處理（配合 MLA 等的理論與格式，特別以撰寫報告、論文為學習目標）。再循序進入，運用於人文科學的通用標記語言的基本理論與實作。如文獻編碼（text encoding），SGML（Standard Generalized Markup Language，標準通用標記語言），HTML（HyperText Markup Language，超文件標記語言），XML（Extensible Markup Language，可擴展性標記語言）的基本課程。學習電腦科技在語言學、文獻學上的基礎運用，如開設文獻分析（text-analysis）之 concordance, KWIC（Key Words In Context）concordance, Frequencies, Collocations and KWIC, Text-analysis program 等課程。進而，運用進階的電腦科技於學術寫作與出版領域的基礎，如教授學術刊物與通訊、桌上型出版（desktop publishing）、網路電子出版品（electronic publishing on the Internet）等。

為了充分展現資訊科技的多元特性，「佛學資訊學程」在課程規畫上，除了將學程分為核心必修課程、選修課程及專案研究外，並將朝「佛學資訊研究」、「佛學知識工程」及「佛學科技應用」等方向發展。而學生至少須修畢二十四學分，包括三門核心必修科目、一門專案必修科目及至少二門選修科目。必修的核心科目主要是以佛學與資訊的相關科目為主，如負責教授的京都大學教授唯習安博士的規畫該課程為一個三年佛學資訊課程計畫，安排本計畫未來課程中所有應用的基礎。學生將學到電腦的文書呈現，學習使用某些用於研究及文書處理的基礎工具等，並瞭解電子通訊、出版的基本概念以及其中使用的標準及通訊協定，以及獲得重要的思維及研究技能等。

身處於網路資訊時代之中，不管是從事科學與人文的研究，皆需要對知識進行管理，有組織的知識就能被再度利用與創造，即是一種「資訊」，而「佛

學與資訊」的整合可以幫助對各項佛學知識進行有效利用。是以中華佛學研究所「佛學資訊學程」以「佛學資訊研究」、「佛學知識工程」及「佛學科技應用」等三個面向為主軸。依此三個主軸，學生可以進行不同的專案計畫，如佛學資訊學研究專案，以包括電子佛典數位資料庫研究、數位文獻標記語言應用研究、佛典閱讀環境開放源碼研究等為研究標的。佛學知識工程專案，以知識工程發展及應用研究、佛學資料擷取技術發展研究、佛學知識庫建構等為主。佛學科技應用專案，佛學教學及傳播科技研究、佛學超媒體及虛擬實境技術發展研究、佛教藝術影音技術發展研究等可有相當多的發展。

「國內著名的資訊學家謝清俊教授，除了肯定佛法的新傳播型式外，他進一步提出前瞻的人文關懷看法。他認為佛法應該對現代科技所衍生的各種問題進行瞭解，而佛學資訊學程正是一個媒介管道，學生們可以從另一個角度省思科技，並思考佛法的因應之道。」⁶ 誠如這段報導所說，謝教授多年來推動與執行各項國家數位計畫不遺餘力，對於學程課程的規畫，他提供了相當多的寶貴意見。目前他正依這些概念，於本所開始教授學程相關的教學。

本學程教授課程的老師皆為國內一時之選，包括中研院資訊所謝清俊教授、台灣大學資工所歐陽彥正教授、國立台北藝術大學科技藝術研究所所長許素朱教授、日本京都大學維習安博士，以及本所老師等多位學有專精的教授群，本學程並將不定期邀請國外學者前來客座講習及邀請各界專家舉辦專題演講等活動，未來更會配合課程需求，延聘學有專長的教授加入教學研究的行列。僅將本學期課程表及師資簡介於後。

⁶ 黃文玲，〈首開「佛學資訊學程」接軌世界潮流〉，《法鼓雜誌》，161期 2003.05.01。

本學期開設課程表

	一 年 級	二 年 級	三 年 級	四 年 級	
必修	<u>人文資訊學專題</u>			佛學資訊研究專案	三選一
	<u>佛學資訊、工具與技術 (I)</u>	佛學資訊、工具與技術 (II)	標記語言與標記方法	佛學知識工程專案	
	<u>電子佛典實習</u>			佛學科技應用專案	
	<u>知識工程導論</u>	知識探勘	知識庫		
		電腦研究工具與方法 (I)	電腦研究工具與方法 (II)		
	<u>佛學知識管理實務</u>	資訊社會學概論	媒體資訊學概論		
	<u>互動式多媒體設計</u>	電腦程式人文科學應用 (I)	電腦程式人文科學應用 (II)		
備註					
九十二年度第一學期擬開設五門課程及一門實習課程，分別為：					
佛學資訊、工具與技術 (一)，由日本京都大學人文科學研究所漢字情報研究中心維習安博士開設互動式多媒體設計，由台北藝術大學科技藝術研究所 許素朱所長開設 知識工程導論，由台灣大學資訊工程研究所 歐陽彥正教授開設 人文資訊學專題，由中央研究院資訊科學研究所 謝清俊教授開設 佛學知識管理實務，由中華佛學研究所 杜正民老師開設 電子佛典實習，由中華佛學研究所 周邦信老師開設					

學程擬開設課程參考資料：

1、核心必修科目

101. 人文資訊學專題	2 學分
201. 佛學資訊、工具與技術 (I)	2 學分
202. 電腦與教學 (I)	2 學分
205. 電腦與學術出版 (I)	2 學分
301. 佛學資訊、工具與技術 (II)	2 學分
302. 電腦與教學 (II)	2 學分
305. 電腦與學術出版 (II)	2 學分

2、專案必修科目

401. 佛學資訊學研究專案	4 學分
402. 佛學知識工程專案	4 學分
403. 佛學科技應用專案	4 學分

3、選修科目

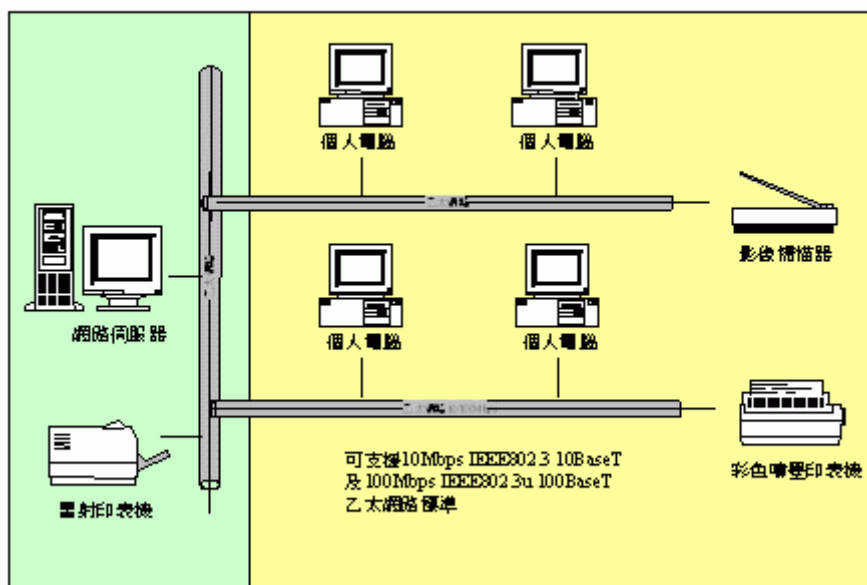
100. 電腦概論	2 學分
102. 互動式多媒體設計	3 學分
103. 知識工程導論	2 學分
104. 佛學知識管理實務	2 學分
203. 電腦程式人文科學應用 (I)	2 學分
204. 電腦研究工具與方法 (I)	2 學分
206. 資訊社會學概論	2 學分
303. 電腦程式人文科學應用 (II)	2 學分
304. 電腦研究工具與方法 (II)	2 學分
306. 媒體資訊學概論	2 學分

* 以上課程規畫將依實際開課情形做適當的調整

四、佛學資訊實驗室規畫與網頁設計

為使對佛學與資訊整合之研發與應用有興趣的研究生，能有多元的電腦資訊學習環境，進行佛法推廣與教學科技研究。故實驗室的空間及網路規畫也是重要的籌備工作之一環。初期以圖書資訊館五樓網資室作為實驗室地點，實體網路係運用中華佛學研究所現有伺服器與輸出設備，以高速乙太網路卡（10/100Mbps）連結 Intel Pentium 4 等級 PC，建置獨立區域網路（LAN），包括個人電腦、彩色影像掃描器及噴墨印表機等設備，網路架構初期規畫如下圖，未來隨研究生人數及專案規模彈性調整。軟硬體設備除配合佛學資訊研究發展，除使用佛學研究所現有實體網路及伺服器設施外，並擴充硬體設備、開放軟體（OpenSource）或商用軟體，依預算額度增購。

佛學資訊實驗室網路架構圖



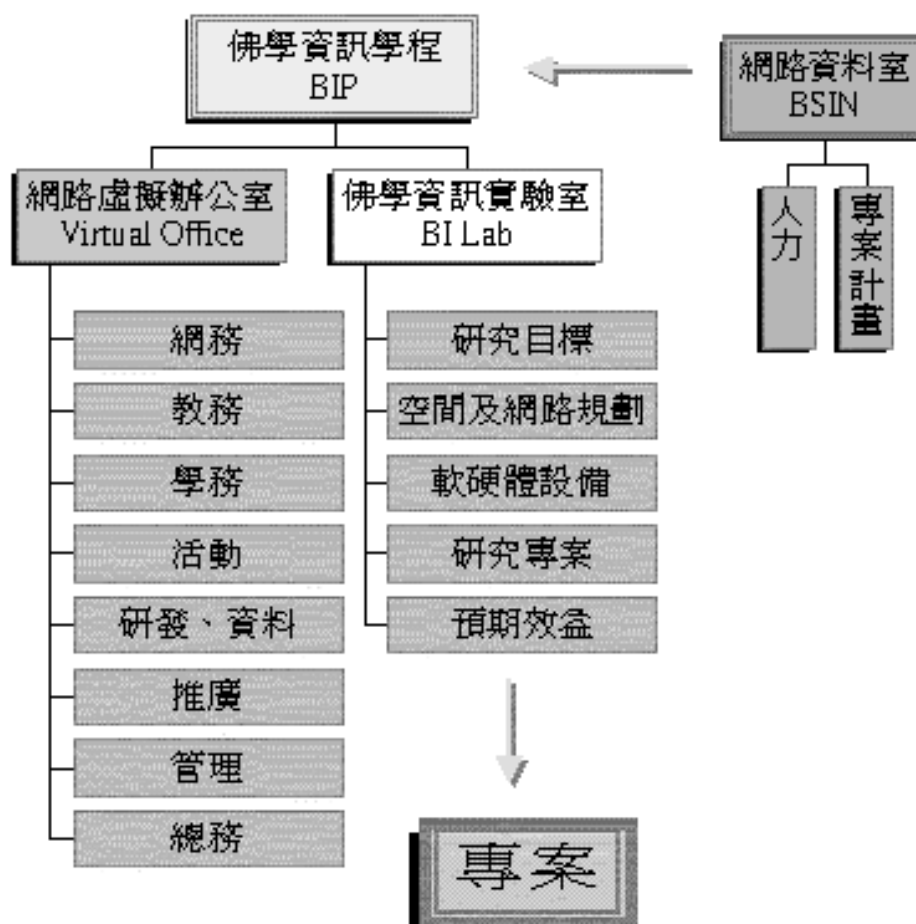
於軟硬體規畫的同時，也進行網頁與虛擬教務等規畫，如網務、教務、學務、研發、推廣、管理、總務與最新公告、學程實驗室、線上學習、虛擬教務、討論區、生活集錦、心情留言板以及各項活動等的規畫。於學程開設之前，已經建構相當的資料量完成網頁設計，供考生與外界參考，詳見網頁 <http://bip.chibs.edu.tw>。

本項實驗室與網頁的規畫概念，主要以虛擬與實物的結合為考量，亦即先建構一虛擬辦公室，然後依實務需求再建構上述的佛學資訊實驗室。

由下列圖示可看出，本計畫是整合現有的「網資室 BSIN」人力與電子佛典資源，將歷年來佛典電子化經驗，結合新資訊與外來師資，以支援學程的作業開發未來佛學資訊的發展。於「佛學資訊學程 BIP」下分設，虛擬的「網路辦公室 Virtual Office」與實物的「佛學實驗室 BI LAB」，分別進行各項業務，以協助學生學習，達成完成專案計畫的學程需求。

本規畫期能開展學生新視野與未來的發展，以進行佛學與資訊相關研究及教育工作，發展佛學數位學習，建立資訊時代之佛教終身學習環境，以促進資訊時代佛教教學研究之創新與變革。⁷

佛學資訊學程軟硬體架構圖：



⁷ 有關中華佛學研究所佛學資訊學程相關資料，請參閱佛研所網頁 <http://www.chibs.edu.tw> 或 http://www.chibs.edu.tw/bud_info/revised/c_lp_fm.htm。

五、未來發展與願景

總之，中華佛學研究所成立至今累積了二十餘年的佛學教學經驗，近年來在網路科技的蓬勃發展下，網路資料室更率先從事佛典電子化的工作，目前已完成一定數量的電子佛典，為因應訊時代的佛學研究發展，不但需要有特別規畫建立相關學程，整合過去佛典電子化的經驗以及電子佛典資源，除本所既有師資之外，再加入外來資訊方面的師資，以期能培養佛學資訊人才。

同時，為提供選修「佛學資訊學程」的研究生優良的學習環境以推動佛學研究的發展，本學程將規畫提供下列研究方向與環境供學生選擇，如建立佛典數位文獻研究環境，運用於人文科學語言的實作與發展，以運用標記語言 (Markup Language) 及超文件 (Hypertext) 技術，研究如何將佛典以電子數位方式儲存、呈現，並學習文書處理、學術論文、刊物及網路電子出版等。開發數位佛典閱讀環境的開源碼研究，可建立跨作業系統、跨佛典語文、整合應用的軟體平台，作為普及性佛典閱讀、學術性佛學研究的共同環境，進行佛法推廣與教學科技研究。建置佛學知識庫研究環境，包括佛學知識管理 (KM) 系統發展運用、學習 WWW 網站與資料庫系統整合技術，並運用於知識管理系統建置或資料擷取 (Data Mining) 技術研究。建置佛教藝術影音研究環境，可使用影音卡、光碟機、掃描器、數位攝影機、彩色印表機及多媒體編輯軟體設備，研究將佛教文物藝術以多媒體方式展現。佛學超媒體發展研究環境，提供學習互動式多媒體設計技術，發展修行輔助工具，開創色、聲、香、味、觸等多元資訊運用技術，結合虛擬實境 (VR) 技術，發展修行輔助工具，開創新的佛學資訊領域。以及，建置佛法資訊傳播研究環境，提供學習網頁排版編輯網頁多媒體編輯與網站建置管理等課程，運用網路教學領域，整合文獻、圖像、影音等超文件 (hypertext) 教材，以推廣佛法線上教學，簡言之，以建構佛學研究工作台的大方針為導向。期能結合現代資訊技術發展，運用網際網路媒體的快速傳播，進行佛學教育推廣與教學科技研究，故規畫上列研究環境與方向讓學生可以充分的學習與發揮。

因此，立基於上述的基礎，透過佛學與資訊課程的規畫及設計，希望未來除了能夠培養兼具佛學與資訊知能的人才之外，更能推動發展佛學數位學習，以建立資訊時代佛學終身學習環境，促進佛教教學、研究之創新與變革，進而建構教學、研究、行政三環結合之知識網路，讓佛學資訊之相關研究及教育工作更符合時代脈動。

振興兩岸三地佛學研究與教育事業之我見

釋正慈

湖北省黃石市東方山弘化禪寺

佛教是至上圓滿、浩瀚如虛空、清淨與平等的大佛法、大教育。處在轉型、革新、復興大潮中的中國佛教，應該說是欣逢盛世，環境殊勝的發展機遇。因此，見仁見智，兩岸三地佛教界的有識之士理應把握這個千載難逢的機緣，共同研討同宗同根、一脈相承的佛學及佛學教育的發展大計，乃時勢之必然。

我是大陸改革開放以後首批畢業的中國佛學院的碩士研究生。現擔任湖北省佛教協會常務副會長和武昌佛學院副院長。今天，有幸參加兩岸佛教學術研究現狀與教育發展研討會，擬就佛學研究與教育實務略抒孔見，以期引起各位大德、學者及同仁們的共鳴。

一、佛學研究與佛學教育必須應對時代的挑戰

佛教傳入中國並完成「中國化」的歷程已逾兩千五百年了。佛學研究與教育在古代曾有過無比輝煌、燦爛的一頁。鳩摩羅什與玄奘主持的譯場，雖然我們沒有福報親睹盛況及高僧聖容、但規模之宏大、意義之深遠，在譯經中學經典、悟禪機、出人才卻是無爭的史實，折射出智慧的光輝。在近代，隨著祖師們創建的佛教事業日益發揚光大，佛教在繼承傳統、重振宗風中，佛學研究及教育得以長足發展，應答了時勢的諸多挑戰。以太虛、楊仁山、印順法師等為代表的佛學研究與教育頂尖精英，運用西方宗教、哲學乃至科學知識詮釋古老的佛法，他們高揚「人間佛教」的理性大旗，用佛學的觀點，對西方宗教、諸家哲學、心理學等現代思潮進行了批判，開創了佛學研究與教育的先河。特別是繼太虛法師之後的印順法師，堪稱佛學泰斗，他運用近代人文科學的方法研究佛學，從護持佛教的立場出發，調適了佛教信仰與佛教學術研究和教育的關係，對來自近現代人文科學的挑戰作出了獨特的回應。使「人間佛教」思想成

為當時臺灣佛教的主流和旗幟，印順法師人間佛教理念也在大陸、香港等地越來越備受重視和高度評價，並已為大多佛教徒所履踐。

縱觀兩岸三地佛學研究和教育，近二十多年來隨著思想界、知識界學術研究之風再度勃興。在相當長時間內曾成為中國文史哲研究部門的熱門課題，並由此湧現了大批佛學研究與教育人才，推動了中國佛教事業迅猛發展。但是，我們必須清醒地看到：在高度發達的科學文化和全新的生活方式面前，一切傳統文化甚至包括在上世紀尚為時新的學說，將會隨之歷史前進的腳步而日顯陳舊，佛學更不例外。儘管古老的佛學在歷史的長河中不斷豐富和發展自身，其中不乏蘊含著許多前科學、潛科學的成份，而且在眾多宗教中，獨具最容易與現代自然科學相契合的特點與優勢。但是，它畢竟作為一種信仰體系在漫長的中國封建社會中長期流傳；因而還未從根本上實現理性化的嬗變。因此，使得它在理論上，面臨的是 20 世紀以來深入發展的人體科學，心理學等科學的挑戰；在競爭對手方面更是如此，歷史上同佛教競爭莫過於儒、道兩家，而佛教則以它獨有的魅力和優勢曆古常新，並達到了「儒釋道合一」的境地。到了今天，佔據華夏大地「半壁江山」的佛教又多了天主教、基督教、伊斯蘭教及其它新興的宗教競爭對手，再加之方興未艾的氣功、瑜伽等，這無疑又是對佛教構成了嚴峻的挑戰，因此佛教要作出的回答將會更多。另外，我們還必須看到這樣的一個事實：具有全新生活方式的 21 世紀的新人類，即便有比上世紀人類更大的宗教需求，但其內涵絕不會與以往任何時代人們的宗教需求相同，這又使得佛教在教理教義及社會功能和現行模式方面不足以適應新世紀人類精神的需求。

中國佛教處在這樣一個歷史關口，迫切需要突破傳統的陳舊框架，探本溯源於原始佛教大乘思想，以巨大的理論創新勇氣，印證和發展自身的理論體系，適應未來社會，徹底實現現代轉型。

二、佛學研究與佛學教育必須整合運用兩岸三地資源，促進相互之間協調發展。

具有諸多傳統優勢、家底殷實的中國佛教，必須對人類文明史和當代社會以及 21 世紀下半葉後人類宗教需求，進行全面的審視，提出應時契機、革故鼎新，且具前瞻性和預見性的思考。這就需要兩岸三地佛學界、佛教界的同仁們同心同德、勇猛精進、共同挑起這副歷史的重擔。

(1) 以巨大的理論創新勇氣，研究和解佛教決充分人間化、現代化的問題。按照「生死涅槃不二」。「佛法在世間，不離世間覺」的中道義。從深層

次上論證佛法與現代生活的契合點。著重解決好出世間的理想與快速發展的世俗生活的矛盾；解決好清淨不染之菩提與日益泛濫的人欲之矛盾，實現真正意義上的「心靈環保」，創造人心正思的理性信仰的「人間淨土」；緊扣現代人的心理問題和社會問題，用現代思維方式去闡釋古老的佛學。用通俗曉暢的現代語言講經說法，使佛教在協調人與人、人與社會、人與自然之間的關係上發揮應有的作用。

(2) 兩岸三地的佛學研究機構應成立專門班子，保持親密接觸和互動。實施「課題攻關」。例如對佛教遺產進行整理，借鑒和運用科學的方法進行觀測實驗和統計；突破經院式佛學煩瑣玄奧經論的禁錮，提取三藏教典之精華。通過定期組織兩岸三地佛學研究學術交流，歸納演繹成思路清晰，簡明易懂的理論和修證體系並推而廣之；通過與世界各國宗教界的交流與聯誼，並借鑒當今科學技術研究的新成果為我所用，進一步深化豐富佛學新的理論體系。

(3) 積極探索研教合流的新途徑，從楊仁山辦學育僧、太虛擬定整理僧伽制度方案，到趙樸初再三強調培養僧才為佛教之頭等大事，都是抓住了攸關佛教命運的關鍵而著力加以解決的問題，時下大陸各級佛教協會主辦的佛學院不下 30 所，但是，普遍存在著院校領導體制不順、師資嚴重匱乏、經費不足、課程設置不理想、教學體制不完善、學員程度參差不齊、招生與畢業工作漫無頭緒等問題。成為制約佛學教育的障礙。由於佛學教育缺少集原始大乘佛教之大成和面向 21 世紀培養僧才的辦學理念的指導和自然科學、人文科學的統合以及東西文化的融會貫通，當今海峽兩岸為數眾多的佛學院儘管正在培養著成千上萬的僧尼，但按現行佛學院體制及運作模式，難以培養出具戒定慧和現代意識合格的優秀僧尼，尤其是能否培養出堪作人天師表和人格楷模的高僧，實在是一個值得深思的大問題，中國佛教興旺有賴於弘揚實踐佛法的主體，這個主體無疑是未來荷擔如來家業的出家僧團，佛學院是培養僧才的搖籃，而現在的佛學院培養高質量僧才的並不多，因此，除了需要教界、政府、民眾的共同認定和組織保證外，其中發揮佛學研究機構和佛學院的作用尤為重要。實現佛學研究與佛學教育的合流，不失為一條提高佛學教育質量有效途徑。佛學研究的成果不僅應用於刻經及傳媒手段之運用，還要應用於佛學院教育之中，如指導協助佛學院確立全新的辦學理念、制定教學大綱，實現學術研究成果與佛學教育實務的整合和資源配置等；更要應用於佛學院學僧畢業學成之後的僧團建設之中，從而，保證有一批高素質的聖賢僧眾擔當起新世紀住持佛法的重任，因為，未來社會的寺廟僧眾，應該是具備各類專業知識優秀的弘法人才，而不是現在我們看到的在一些寺廟裏不合格的名義僧、啞羊僧。

(4) 佛教界應樹立憂患意識，把投資的重心從目前的建寺造像轉向培養人才，為合格佛教的人才成長設計方案、創造條件、提供支援。常言道：「十年樹木，百年樹人」，培養人才是關係佛教興衰存在的頭等大事，如果沒有人才，廟宇修得多麼富麗堂皇，雄偉壯觀，也只不過是佛教歷史的遺迹和僅供香客信眾頂禮膜拜諸佛菩薩的道場。正因如此，佛學研究與佛學教育責任重大而且責無旁貸。

中國佛教教育未來走向的思考

釋淵博

湖南省佛教協會副會長

世紀鐘聲響起，人類已跨入二十一世紀，在新的世紀裏，辦好佛教教育，培養人才，尤其造就佛教住持僧寶，是關係到正法久住的大事，是當前中國佛教的要務，佛教教育辦得好不好，決定了明天的佛教是否有生命力。古德云：「人能弘道，非道弘人」、「弘揚佛法賴英才」。新世紀佛教的輝煌燦爛有賴於僧才的導航。因此，要想中國佛教能夠真正發揚光大，對於宏法人才的培養應是首要問題。究竟如何辦好佛教教育，這是擺在佛教界面前一個十分重大的課題。佛教教育應該包括傳統式的叢林教育和佛學院式的教育，現就後者略談一些個人初淺的看法。希望得到各位善知識的指正。

一、學修一體，落到實處

自從佛陀的教化傳播人間以來，住持佛法的重任，均以出家眾為主體。因此辦佛教教育也可說是辦僧教育。

追溯歷史，早期佛教教育的一個主要特徵，即是比較偏重於對人生現象的分析，重視對人生解脫的實際追求，對抽象哲學義理的研究則不重視。佛教創教之本是以經教為方便，以解脫為目的。佛在世時，以建立清淨僧團為中心。以戒攝僧，弟子們則以戒學為基本，以定慧為進一步的修學，每一弟子要依止師尊，精進修學，陶冶成完滿的僧格，佛門中的龍象就是從僧團陶鑄成就的。佛教傳入中國後，在中國佛教史上，人才的培養也是要在清淨和合的僧團中或以戒或以禪或以慧為中心教育造就人才，以禪為中心，如禪宗教育模式，其教育方式以禪堂坐禪為主，以在日常生活中念念不忘正念為輔，其目的是明心見性，頓悟成佛。在中國佛教史上，禪宗的叢林生活曾陶練了佛門的高僧大德，培植佛教宏法人才。以聞思經教的慧學為重心，採取學院式的教育，如太虛大師所創辦的佛教教育，以慧為中心，也學戒習定。大師在《現在需要的僧教

育》中提出：「現代需要的僧教育，整個系統的次第，應該包括習律、學教、修證三個階段。……這樣，才可養成真正住持佛法的僧寶，也就是現在所需要的僧教育。」

當今的佛教教育經過幾十年的努力，既繼承了傳統的叢林教育又採取了學院式的教育，可以說是百花齊放，學禪學律、學慧，以及社會各科知識，學僧在佛教學識，道德修養，文化水平方面普遍提高，全國各地的佛學院，造就了不少人才。今天，海內外擔當佛教重任和弘法利生的時賢，不少人都出於佛學院，從事佛學教學、佛學研究和寺院管理遍佈於全國各大寺院、佛教院校和各級佛教組織。不少人成了當代中國佛教界繼往開來的中堅。在法乳甘露澆灌下，已成為法門龍象。佛教教育可謂碩果累累，學院已是培養佛教棟梁之才的基地。儘管幾十年來佛教教育成效顯著，但是，由於佛教教育偏重於學院式的以傳授文化知識為主，重知識、重論學、重史學，忽視了學僧的素質教育，以致於有些青年僧人通過幾年的學習，信仰淡薄，邪見叢生，畢業回寺，眼高手低，小事不肯做，大事幹不了，這也看不慣，那也不順眼。中國佛教協會雖於1992年全國漢語系佛教教育工作座談會上提出了「學修一體化，學僧生活叢林化」等辦學方針，但落實起來，有些地方還是不夠。因此，辦僧教育應與社會一般教育有所不同，並不是漫然無的的講學，應以造就真能住持佛教的僧才為目的，應注意三個方面的問題：

第一，把好招生考試關，在全國各大叢林招收有學有修，立志獻身於佛教事業的僧青年，除筆試外，還應口試，瞭解其出家原因、入學動機、未來的抱負等等。避免劣者入院。

第二，道風與學風一齊抓。注重學修結合，理論與實踐的聯繫。佛教講信、解、行、證，在修學過程中，這四者是聯貫一致的，學與修是不可分割的，學修如目足並進，不可缺一，學是般若如眼，修是施、戒、忍、進、禪等諸法門，似足。光有眼不行，數他家寶毫無益處，光有足沒有眼，只能盲修瞎煉。學佛就是要在修持中求受用，經過聞而思而修，才能深入經藏，智慧如海，才能二諦圓融，契合中道。所以佛學院決不同於社會學校，以專求知識，應以德為主，圍繞德這個中心而學法，提高修養，以德為體，教、禪、律統一，這樣培養出的僧才，才能繼承和發揚佛教優良傳統，弘揚佛法、住持三寶，管好寺院，因此佛教教學精神，決非純學術化，而是德行化。以戒、定、慧為修學訓導的中心，通過習禪、學律使學僧於佛法中嘗到法味，改變氣質。戒律的生活能使人獲得完善人格，趨向解脫自在。如法的戒律生活是塑造培養人才的關鍵；禪定能攝心入定，淡泊五欲，啟迪智慧，經上說：「無量清淨

慧，皆依禪定生」。以三學攝受，使學僧從律儀生活中養成僧人的形象威儀；從禪定修行中增長信心，鞏固道念；從聞思經教中樹立正知正見。使佛學院真正培養出解行相應，堪任住持佛教的人才。

總之，現代的佛學院，雖提倡「學修一體化」，然總體說來，是以學習教理為主，重學位，不重果位，戒、定的課程不多，因此，佛教教育，有必要從重知識，重論學，重史學轉移到重學重修，勤修戒定慧，以戒為師、規範身心，日常靜坐，提高修養，廣學多聞，增長知識，理論與實踐相結合，解行相應，以教、禪、律三位元為一體的教育系統中陶冶人才。

第三，評定學僧的成績應與社會教育界所說的成績有所不同。社會教育界，所說學生的成績雖說在表面上也講品行，道德，但實際上是重在學習、考試的分數。佛教教育則不然，既要重學位，也要重果位，佛法是要實行實證到的，不光是學理的研究。學僧的學問當然是很重要，但學僧的品行、道德也同樣重要。佛教的僧才，決不單是對佛教有所認識，巨集揚佛法，住持三寶，不只是知識的灌輸。要想真正能夠攝受眾生，給予佛法的真實受用，除佛教知識外，還必須具有高尚的德行和精進的修持，依照佛陀的教誨真修實學，才能化度群迷，使其由恭敬仰慕而生信心，然後發心歸依，修學佛法，由修學而深入佛法，護持道場，同沾法喜。因此，在考核學僧成績時，既要注重學問，又要注重德行。學問、德行即佛法中的智行，也就是教證。智即知識，行即德行，能修養身心，調伏煩惱，防非止惡而不至有越軌的行動。所以學僧的修持、早晚功課、過堂、禪修等均應予以評分，做為能否升級、畢業的成績。

其次，有廣博的知識積累。廣學多聞歷來是佛家的優良傳統，「法門無量誓願學」，佛教講五明，五明中的內明為佛學「不共的專業」。其餘四明工巧明、聲明、因明、醫方明皆內外所共，非佛學所「專」。今日社會由於資訊的發達，各種文明日益發展，加速不同文化的交流；科學技術的進步，物質條件的完善，生活水平的提高，各種宗教和思想文化體系競爭日益激烈，佛教從未面臨如此之多複雜的情境和不同的根機。面對新的挑戰，要把握歷史機遇，佛教界需要有一批既對佛學專業有很深造詣，又懂得當代的主要文化流派，既瞭解當代中國社會的狀況，又能把握時代發展脈搏的人才來弘揚正法，淨化人心。在解釋教義時能夠貼近時代，契合眾生之機，為現代化提供佛教的精神導向。因此，佛學院除灌輸三學教理知識，對一般世間知識，也應有廣泛的涉獵，開設應用知識課。培養多層次多專業知識的人才，這種人才，不但長於學問，又要講因果，講持戒，講發心，世間名利不貪求，專心一志，不畏艱難，憂道不憂貧，謀道不謀食，這樣才能在這知識發達的時代裏，高建法幢，善巧

方便化度一方，住持一方，既順適時代，又不為外境所惑。

二、體制明確，教材統一

中國佛教協會早於 1986 年在全國漢語系佛教院校工作座談會上提出了「全面規劃，適當調整，保證重點，協調發展」的方針，制定了高、中、初三級既相銜接又各有側重的佛教教育體系的規劃。寺廟可辦初級佛學院，各地佛協，大寺廟可辦中級佛學院，中國佛協辦高級佛學院。三級教學體制本身是合理的，有序的，但在具體執行過程中表現出來的卻是有點混亂無序。具備條件的辦，條件不完備也在辦，只具備辦初級的辦起了中級佛學院乃至辦中級的辦起了高級；在課程的設置上比較自由，學制也更隨意。有的學院預科班為二年，有的則是三年，正科班二年、三年，甚至四年都有。從培訓班到預科班、本科班、研究班、初級、中級、高級的教育界線不明顯，有的佛學院的自我保護意識強烈，自我消化，有點口才的一畢業就留院任教，本來很有培養前途的學僧，不能升學深造。有的學僧從這所學院讀到那所學院，學習十幾年還是預科或本科。因此，初級、中級、高級佛學院應上下銜接，各自發揮作用而不脫節，形成全國一盤棋，並制定不同級別的統一教材，明確各級佛學院的具體培養目標、學制、學程。太虛大師曾倡儀的佛學院，晚年修正為：律儀院、教理院、參學處。他在《中國的僧教育應怎樣》中，將僧教育分為三個階段；第一階段：年齡在十九歲具有高中畢業的文化程度，學問相當的正信出家者，度為沙彌，實踐行持沙彌律儀，並教習出家僧眾普通教務，經一年養成一種生活習慣，到二十歲受比丘戒，學持比丘律儀，比丘應有的知識及共同生活習慣，實踐做到，同時授以佛教常識，使能符合僧伽之資格。第二階段：教理的研究為七年，前四年作普通教理的研究，其程度等於大學。後三年作專精教理的研究，其程度等於研究院。第三階段：深入修證為三年，深入的修證臨時選擇一門或密宗、或禪宗、或持律、或念佛等。並且大師在《僧教育之目的與程式》中又提出：「入律儀院使受僧教育，……於此二年，如天才不高而不欲深造者，即可出為職僧中之事務員。如願深造者，即可入普通教理院——等於大學，可得學士之學位，經四年出院即可為助教師。如更進之，可入高等教理院——等於中央研究院，可得博士之學位，研究專門之教理，束小範圍而作精密之探討，三年出院可任布教師。設能根據佛教入道之次第，由教理而行果，更求上進，則可入參學處，……習禪則進禪觀林，習淨則進淨業林，習密則進真言林。……此亦得經三年，經此長期共十二年之訓練，方能達到學僧最高之成就。」這一僧教育次第很分明戒定慧三學，理解與實踐都圓滿無缺，尤其啟蒙

教育提出最初二年必須經過受戒、持戒的行為訓練，學成出家僧眾應具的佛學常識，養成僧人的形象，符合僧伽資格，這很重要的一步是關鍵。現代中國的僧教育中如能開展出這樣的佛學院，那是很理想的。因此，目前所辦的佛學院初級、中級、高級三級應有統一規定。在初級或中級或高級佛學院學習，該學幾年，須修學完成哪些課程，達到什麼樣的標準，才能說是修學期滿，准予畢業，發一定的畢業憑證。並在條件具備，因緣成熟的佛學院，設立研究班。

此外在招生問題上也應有規定，高、中、初三級佛學院的招生範圍，在哪些範圍內招生初級學員，如在本省、市、本地區範圍內招收，或在全國各大寺院招生，中級的在初級佛學院的畢業生中招，高級的又在中級佛學院畢業生中招收。這樣各級佛學院分工明確，層層聯繫，便於培養人才，有前途的可逐步升級，從初級升至中級，乃至研究班，佛教各種有用的人才均可造就。

三、言傳身教，堪為師表

佛教教育的主要目標是要以歷代高僧大德為榜樣，採取多種措施，培養有修有證，弘宗演教，住持正法的人才。所以，佛教教育不只是單純的知識傳授，而且還要傳授修學的方法做人的道理。因佛的教育是本著自己圓滿的覺悟的內容，又適應眾生的根機，契理契機來教育眾生，引導眾生修學佛法，共成佛道，同證菩提，達到究竟圓滿的覺悟。太虛大師言：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成佛即成，是名真現實」，因此，佛教教育是最圓滿的完人教育。

由於佛教教育的這一特殊性，作為傳授佛學的佛學院教師應該具備哪些基本素質才足以擔當起這樣神聖的職責？毫無疑問，佛學院的教師是以出家法師為主體。這是由於受這一教育的人群所決定的，不是薄彼厚此。作為一名佛學院的法師，首先應於佛學曾有某種程度的修學，受過一定的佛教教育，於戒、定、慧三學有正確的理解，或者對某部經或律、或論有正確的深刻認識，才有資格走上講臺為學僧傳授。「業精於專」「業精於勤」，對經、律、論理解深了，吃透了，才能深入淺出把高深的佛法哲理用通俗易懂的語言表達出來，使聽者容易理解，學僧也就容易進步。正確的認識，外加語具圓滿，能說會道等，這是法師應具備的基本條件。

其次，相應的品行也是一名法師不可缺少的資本，所以還應有實踐的經驗，修習戒、定、慧三學的體驗，三學都是實踐德行，戒為一般的德行，能防非止惡，持戒能規範行為，使身、語業清淨無染，修定、集中思想專注一境，內心就不躁，妄念息下，心地明瞭，內心進入安寧而純淨的境界，煩惱自然調伏。「由戒生定，由定生慧」。法師教授佛學的過程也就是教人從身口業清淨

而至內心清淨的過程，內心淨化了，表現於外的行為就更加完美。因此，佛教的教學應包括言教和身教兩個部分。作為法師，首先對自己所信仰的應身體力行去實踐，才足以為人師表。

常言道：「身教重於言教」。具有良好品行的法師，一言一行都可為人典範，潛移默化，培養造就品學兼優的學僧。言行不一，追名逐利，德行欠缺者，在講臺上傳授修學方法做人道理，本身就具有諷刺意味。「近朱者赤，近墨者黑」，聽其言觀其行，其教授是否對學僧有益，可想而知。因此法師的人品本身就具有感召力，一言一行均是一種無形的教化。我們偉大的佛陀畢生致力於弘化，言傳身教，言教身教合而為一，為我們樹立了榜樣，是為師者教育弟子的典範。作為一名佛學院的法師應見賢思齊，對佛學應有正確認識，並有能力表述清楚，並且還要勤修三學，實踐佛法。此外，還須具有為教學而奉獻身心，誨人不倦的精神，「學不厭，教不倦」，從教學相長中不斷進步，自修深造，提高品質。具備這些條件堪能教授學僧。論中言：善知識須具十德才為圓滿的善知識：「若善知識，具足十種功德者，應堪親近。何謂為十？一者調伏，二者寂靜，三者除惑，四者德增，五者有勇，六者經富，七覺真，八善說，九悲深，十離退。」《瑜伽師地論》概攝為八德：一安住禁戒，二具足多聞；三能有所證，四性多哀潛，五心無厭倦，六善能堪忍，七無有怖畏，八語具圓滿。由此看來，論中對善知識的要求就更高，然而今此時際，具足如此圓滿德相的善知識，實不多得，若具此十分之五，乃至十分之三德者，即可為善知識。可見今時師資整體素質較之差距甚遠。但在選師方面，應儘量選用品學兼優解行相應者為師對辦好僧教育更佳。

四、創辦名校，造就英才

佛教界需要人才，需要巨集法、聯繫社會、維持寺院、深通佛學的人才，所以，學僧從學院一出來或在佛學院任教一、二期，機緣成熟，大都授記當家做住持等，而專研者不多。大規模，高規格的學校更是很少。有的好學者，只得進社會大學深造，修學功夫深的，收效很大，信仰不堅者由於環境影響，學幾年後就改行了。

中國素有佛教大國之稱，被譽為世界佛教的中心，近幾年來，佛教院教雖如雨後春筍，遍地開花，各種形式的培訓班也紛紛出現，然而總的來說，規模不大，規格不高。有的師資缺乏，有的經費緊張，當然有經費，有師資的學院也不少。這種重視教育的現象，應該說是好事。但是，佛教界若能聯合辦學，集中人力、財力、創辦一、二所全國性規模宏大的佛教綜合性大學，更便於滿

足學子的求學願望，更有利於培養各種各樣高素質的人才。

這樣的大學應面向世界，面向未來以培養國際國內一流的僧才為目的。建立專業系、研究部，進行分系分科地交流學習和研究，並根據個人的興趣，以及實際的需要，專鑽專研，一門深入，但其他學問也有所理會，培養高水準的經師、律師、論師、禪師等，並運用所學的知識來研究當前佛教界存在的各種問題和現實社會存在的問題，繼承佛教優良傳統，突破宗派，門戶之見，針對當今社會或現代人的實際需求，回歸到釋迦佛當初以人為本的本懷上去，化世導俗，淨化社會。

中國佛教界辦一、二所這樣高規格的佛教大學應該說因緣還是具備的，佛教界不是沒有人才，也不是沒有經費，更不是沒有場所。幾十年來，中國佛教教育，已經積累了寶貴的經驗，並在東方、世界開花結果。只要諸山長老、大德居士齊心協力，海峽兩岸求同存異，取長補短，聯手合作，一定能辦出佛教的名牌大學，從而創造出中國佛教教育在新時代的輝煌。

對未來中國佛教教育事業的幾點思考¹

楊笑天

中國佛教文化研究所

提要

今後數十年，中國佛教很可能迎來一個空前的大發展的時代，一個祖師輩出的時代，一個不斷地開宗立派的時代。因此，今後的兩岸佛教教育和研究事業都應為此而做好相應的精神和物質準備。

關鍵字：1.佛教教育 2.佛教史觀 3.學院式教育 4.叢林道場式教育 5.佛教學術研究

¹ 今年年初，蒙楊曾文教授推薦，臺灣中華佛學研究所誠邀我去臺灣參加「兩岸佛教學術研究現況與教育發展研討會」。我本非此方面的專家，本欲婉辭，但楊曾文教授熱情鼓勵，於是決定接受邀請。今論文雖然已經寫成，然由於工作上另有要務，不能成行，殊覺遺憾。但文章既然已經寫成，還是應該把它奉獻出去。一則可以就正於方家；二則文中所說或者於他人能有一點參考價值，則也不枉一番心血。

本文的主旨在於探討未來中國佛教教育事業的發展問題。要探討中國佛教教育事業在未來的發展，必須對今後中國佛教的大趨勢作某種程度的分析和判斷。這就牽扯到了另一個問題——佛教史觀的問題。總的來說，筆者認為，今後數十年，中國佛教很有可能迎來一個空前的大發展的時代，一個祖師輩出的時代，一個不斷地開宗立派的時代。因此，今後的兩岸佛教教育和研究事業都應為此而做好相應的精神和物質準備。下面本文將就此問題作一些探索性的探討，就正方家。

一、對未來數十年中國佛教的一點展望——佛教史觀的問題

時代意識和精神準備

(一)

中國佛教的歷史進程，與整個中國社會的歷史進程基本上是同步的。

中國佛教從盛唐時代開始走下坡路，走了一千三、四百年，走到清末民初，終於觸底著陸，然後，又經過了數十年的社會變革的艱難曲折和反反覆覆的力量積蓄，終於從上個世紀末開始，艱難地走上了復興的道路。這條路，今後還會繼續走下去，而且會愈走腳步愈穩健，速度愈快。這應當是中國佛教變化發展的總的趨勢。

中國佛教在中國社會中的發展變化自然是要受其社會歷史進程的決定性影響的。而影響中國社會歷史進程的最大因素則是它的社會政治體制。中國社會的政治體制，自隋唐以後一直是一種高度集權的、以郡縣制官僚體制為運營形式的君主專制體制。這個體制肇始於秦始皇，經歷了漢魏兩晉南北朝數百年的猶豫和反復，最終成形固定於隋唐。由於這個體制的上層建築未能有效地揚棄傳統文化和傳統思想中的糟粕，所以使這個體制具有極大的高壓性，從而導致了這個社會中存在著太多的愚昧無知、專橫殘暴和傷天害理。（因而也就決定了這個體制具有極大的不穩定性。）

而佛教是崇尚智慧和慈悲的宗教，是崇尚無我和真實的宗教，所以，在那種封建專制體制的主流意識形態和社會現實環境裏，它總難避免鬱鬱不得志的處境，和經常受到摧殘的命運。因此，在過去的一千數百年中，隨著封建專制體制的不斷完善和強化，佛教如龜藏六，變得越來越圓融，越來越謹小慎微，越來越神秘虛無，越來越僵化，越來越沒有生氣，越來越遠離自己的宗旨，遠離釋尊的本懷，其自身的宗教精神和宗教熱情幾乎喪失殆盡。

眾所周知，宋元明清數代以來，中國佛教思想逐漸演變為以「佛性如來藏」思想為中心的模式，而修行方法也逐漸轉變為「禪淨雙修」。為什麼會淪為這樣的模式呢？

由於傳統的高壓的社會政治體制中存在著眾多的愚昧無知、專橫殘暴和傷天害理，而除了王朝末年的革命將其徹底推翻之外，又沒有其他改變它的辦法，因而導致傳統的中國社會成為了一個讓人無法跟它認真的社會，人們只能以玩世不恭或難得糊塗的態度來處理與現實社會之間的矛盾。誠如鄭板橋的名言：「聰明難，糊塗難，由聰明而轉入糊塗更難，難得糊塗。」這句話非常形象地描述了中國社會的現實。因為社會是難得糊塗的社會，現實是難得糊塗的現實，人生是難得糊塗的人生，文化是難得糊塗的文化，於是，也就應運而生了難得糊塗的佛法。

什麼是難得糊塗的佛法呢？筆者認為，就是「佛性如來藏」思想一支獨秀的法門施設狀態。

為什麼說「佛性如來藏」思想的一支獨秀的法門施設狀態就是難得糊塗的佛法呢？

《大般涅槃經》說，佛性只有諸佛如來才能夠「了了見」之，其餘的人，乃至十住菩薩——就是十地菩薩——也都是「雖見佛性，而不了了」。²「佛性」的境界，乃至十地菩薩尚且不能了了，那麼，其餘的人還用說嗎？我們凡夫還用說嗎？可是，這樣一個至難至深的崇高境界，如來明知十住菩薩尚且不能了了，可為什麼還要把它開示給我們這些缺少智慧、煩惱具足的具縛凡

² 一切眾生悉有佛性。煩惱覆故不能得見。十住菩薩雖見一乘。不知如來是常住法。以是故言十地菩薩雖見佛性而不了了。(《寶積，涅槃部》T12、p.525.1)

十住菩薩亦復如是。雖見佛性不能明瞭。以首楞嚴三昧力故能得明瞭。(《寶積，涅槃部》T12、p.525.2)

善男子。菩薩具足成就十法雖見佛性而不了了。雲何為十。一者少欲。二者知足。三者寂靜。四者精進。五者正念。六者正定。七者正慧。八者解脫。九者讚歎解脫。十者以大涅槃教化眾生。(《寶積，涅槃部》T12、p.526.2)

善男子。如汝所言十住菩薩以何眼故。雖見佛性而不了了。諸佛世尊以何眼故。見於佛性而得了了。善男子。慧眼見故不得明瞭。佛眼見故得明瞭。為菩提行故則不了了。若無行故則得了了。住十住故雖見不了。住不住故則得了了。菩薩摩訶薩智慧因故見不了了。諸佛世尊斷因果故見則了了。一切覺者名為佛性。十住菩薩不得名為一切覺故。是故雖見而不了了。(《寶積，涅槃部》T12、p.527.3)

佛性者名頂三昧。以修如是頂三昧故。則能總攝一切佛法。是故說言頂三昧者名為佛性。十住菩薩修是三昧未得具足。雖見佛性而不了了。一切眾生必定得故。是故說言一切眾生悉有佛性。善男子。如上所說種種諸法。一切眾生定當得故。是故說言一切眾生悉有佛性。(《寶積，涅槃部》T12、p.557.1)

夫呢？難道如來不知道應該對機說法嗎？當然不會。那麼，既然不會，為什麼還要為我們開示我們所不可能明白的法門呢？對此，只能有一個解釋，那就是：給我們開示這個法門，不是為了讓我們明白它，而是為了讓我們仰信它。也就是說，對於這個法門，我們具縛凡夫只要仰信就行了，明白不明白並不要緊，等到將來高超十地的時候，自然就會明白了。這就是這個法門的性質——一個起信的法門。

這樣的法門有什麼意義呢？

依古德的判釋，佛法大略可以分為二大門，一為行門，二為信門。行門者，由聞思修而戒定慧，由戒定慧而三摩地，由三摩地而除貪瞋癡，步步斷惑證真，現世親圓聖道，故又稱此門為聖道門。信門者，仰信如來有無量無邊功德智慧，大悲本願荷負眾生，一切眾生雖然具足真如佛性，然而卻被煩惱、業障所縛，不能自拔，無由出離，須以志誠心回向發願，仗佛慈悲本願威神之力，往生淨土，然後方能圓成聖道，故又稱此門為淨土門。聖道門內，自力為主；淨土門中，他力為先。《華嚴經》曰：「信為道元功德母」，³「戒是無上菩提本」，⁴「若信恭敬一切佛，則持淨戒順正教」。故知，佛法修行之階漸次第，乃是信門成就而後入行門，信心成就而後修戒定慧。通常皆說，戒定慧三學是修學佛法的次第，而實際上在三學之前還有一個更基礎的基礎，那就是信心。有信心然後入佛門，入佛門然後修聖道，修聖道然後得解脫。所以，大乘佛法廣攝眾生，尤重信門。然而，信心之成就並非容易，所以，如果眾生之根機不能純熟至現世成就信心而進入行門，那麼就不宜力勸行門，而應勸進信門。然而，即使是這個基礎的基礎——信心——也是非常難以成就的，因此，為了攝護信心，防止信心退失，便有了淨土法門的施設。換句話說，淨土教所開示的淨土法門是為了信位眾生而施設的。⁵

- | | | | | |
|---|--|--|--|--|
| 3 | 深信淨信不可壞
深信諸佛及正法
信為道元功德母
淨信離垢心堅固
p.433.1) | 恭敬供養一切佛
亦信菩薩所行道
增長一切諸善法
滅除憍慢恭敬本 | 尊重正法及聖僧
正心信向佛菩提
除滅一切諸疑惑
信是寶藏第一法 | 信敬三寶故發心
菩薩因是初發心
示現開發無上道
為清淨手受眾行 (《華嚴經》T9、 |
| | 深信於佛及佛法
信為道元功德母
p.72.2) | 亦信佛子所行道
長養一切諸善法 | 及信無上大菩提
斷除疑網出愛流 | 菩薩以是初發心
開示涅槃無上道 (《華嚴經》T10、 |
| 4 | 若信恭敬一切佛
戒是無上菩提本
p.433.2) | 則持淨戒順正教
應當具足持淨戒 | 若持淨戒順正教
若能具足持淨戒 | 諸佛賢聖所讚歎
一切如來所讚歎 (《華嚴經》T9、 |
| 5 | 信位以上的菩薩亦生淨土，然其所用往生之法，與淨土教所開示的念佛往生之法不同。詳細請見筆者另文「從馬祖道一的念佛公案談禪悟與淨土的關係」，預定於《法源》2003 年號上發表。 | | | |

佛性如來藏思想在早期正是與淨土法門一併弘揚的。《大般涅槃經》如是，⁶ 《寶性論》如是，⁷ 《大乘起信論》亦如是。⁸ 所以可知，佛性如來藏法門和淨土法門本是一對配套的法門，一虛（佛性）一實（淨土），如影隨形，不相捨離——稱揚真如佛性以起信，力勸仗佛慈力往生淨土以不退。這正是勸讚仰信佛性如來藏法門的意義之所在。

那麼禪宗的情況又如何呢？禪宗在六祖以前，達摩以下，稱為楞伽宗，傳法簡潔，所謂「無得正觀」，⁹ 它是個追求現證「自覺聖智」的聖道法門。

6 爾時光明遍照高貴德王菩薩摩訶薩言。如佛所說。若有菩薩修大涅槃。悉作如是十事功德。如來何故唯修九事不修淨土佛言。善男子。我於往昔亦常具修如是十事。一切菩薩及諸如來。無有不修是十事者。若使世界不淨充滿諸佛世尊於中出者無有是處。善男子。汝今莫謂諸佛出興不淨世界。當知是心不善狹劣。汝今當知。我實不出閻浮提界。譬如有人說言此界獨有日月他方世界無有日月。如是之言無有義理。若有菩薩發如是言。此佛世界穢惡不淨。他方佛土清淨莊嚴。亦復如是。善男子。西方去此娑婆世界。度三十二恒河沙等諸佛國土。彼有世界名曰無勝。彼土何故名曰無勝。其土所有莊嚴之事皆悉平等無有差別。猶如西方安樂世界。亦如東方滿月世界。我於彼土出現於世。為化眾生故於此界閻浮提中現轉法輪。非但我身獨於此中現轉法輪。一切諸佛亦於此中而轉法輪。以是義故。諸佛世尊非不修行如是十事。善男子。慈氏菩薩以誓願故。當來之世令此世界清淨莊嚴。以是義故。一切諸佛所有世界無不嚴淨（《大般涅槃經》T12、p.752.3）

7 若復有餘人 誹謗甚深法 彼人無量劫 不可得解脫
自此已下依於說法法師生敬重心故。說二偈
若人令眾生 學信如是法 彼是我父母 亦是善知識
彼人是智者 以如來滅後 回邪見顛倒 令入正道故
自此已下依彼說法所得功德。以用回向故。說三偈
三寶清淨性 菩提功德業 我略說七種 與佛經相應
依此諸功德 願於命終時 見無量壽佛 無邊功德身
我及餘信者 既見彼佛已 願得離垢眼 成無上菩提（《瑜伽部》T31、p.847.3~p.848.1）

8 復次眾生初學是法。欲求正信其心怯弱。以住於此娑婆世界。自畏不能常值諸佛親承供養。懼謂信心難可成就欲退者。當知如來有勝方便攝護信心。謂以專意念佛因緣。隨願得生他方佛土。常見於佛永離惡道。如修多羅說。若人專念西方極樂世界阿彌陀佛。所修善根回向願求生彼世界。即得往生。常見佛故終無有退。若觀彼佛真如法身。常勤修習畢竟得生住正定故已說修行信心分（《論集部》T32、p.583.1）

9 釋法沖。……沖以楞伽奧典沈淪日久。所在追訪無憚夷險。會可師後裔盛習此經。即依師學。屢擊大節。便舍徒眾任沖轉教。即相續講三十餘遍。又遇可師親傳授者。依南天竺一乘宗講之。又得百遍。其經本是宋代求那跋陀羅三藏翻。慧觀法師筆受。故其文理克諧行質相貫。專唯念惠不在話言。於後達磨禪師傳之南北。忘言忘念無得正觀為宗。後行中原。惠可禪師創得綱紐。魏境文學多不齒之。領宗得意者時能啟悟。今以人代轉遠紕繆後學。可公別傳略以詳之。今敘師承以為承嗣。……沖公自從經術。專以楞伽命家。前後數弘將二百遍。須便為引。曾未涉文。而通變適緣。寄勢陶誘。得意如一。隨言便異。師學者苦請出義。乃告曰。義者。道理也。言說已粗。況舒在紙粗中之粗矣。事不獲已作疏五卷。題為私記。……弘福潤法師初未相識……又問何為遠至。答曰。聞此少一乘。欲宣一乘教網渡信地魚龍故至。潤曰。斯實大心開士也。……仆射於志寧曰。此法師乃法界頭陀僧也。不可名實拘之……

然而，這個法門，因為它志在現世開悟見性，成就聖道，所以要直截了當地對人自己心中的「貪嗔癡」下手，要掃除妄想情見，因而自然就會對人自身的缺點十分嚴厲和尖銳。若學人信心不夠純熟，就必然會面子上過不去，內心裏受不了。所以，禪宗裏面有拳打、腳踏、棒喝交加等等方法，就是要勘驗學人的信心和忍力。信心不堅，忍力不夠，則不堪傳授。所以，佛法中說三種忍——生忍、法忍、無生法忍。所以達摩要等到慧可立雪斷臂，然後方才傳授。這個傳說，或非真實史實，然而它所要求於學人的那種信心、堅忍和精進勇猛的精神卻是毫不誇張的。小尚不忍，何況大者？所以，我們可以想像，學人修至見道時所受到的精神震撼將會是何等的巨大。

由於這個法門追求真參實悟，要求學人反躬己身，痛下針錐，所以，達摩師徒當初在北方傳授這個法門時，就受到了嚴厲的打擊迫害（此乃眾生之嗔癡的體現），這正是因為北方的所謂佛教徒們不能割捨重福德利益（此乃眾生之貪癡的體現）的執著，而放縱貪嗔癡三毒煩惱的結果。關於這點，我寫過論文〈關於達摩與慧可的生平〉，¹⁰ 比較詳細地討論過有關問題。

然而，在達摩的時代，於北方受到迫害還可以到南方避難，但是到了惠能的時代，就沒有地方可避了。於是，《楞伽經》不能用了，開始改用《金剛經》、《涅槃經》，開始談「心」談「性」，談「無相」。¹¹ 因為，談「心」、「性」、「無相」這些虛玄的東西，不會與現實衝突。於是從此以後就有了所謂的「直指人心，見性成佛」之說了。原來的「直指人心」本是直指人心的貪嗔癡，要你捨，要你割，要你斷，來不得半點虛情假意和矯揉造作。而如今這個「心」就不同了，那是個虛無飄渺的「涅槃妙心」，是一個連十地菩薩都不能「了了見」的真如佛性。要你去明這個「心」，見這個「性」；見這個「性」，成這個「佛」。於是從此以後，禪宗就開始雲霧繚繞，難見廬山真面目了。對此，其上焉者還可以因指見月，反躬己身；其下焉者則不免「發狂慧而守癡禪，迷方便而違宗旨」。¹² 於是，五代以後，禪門日衰，談「心」談「性」之風愈演愈烈，禪宗儼然轉化為一大佛性如來藏法門。而且，由於那些「發狂慧而守癡禪，迷方便而違宗旨」的禪徒曲解了《六祖壇經》所談淨土深義，¹³ 鄙視淨土法門，因而使得這一雙本來是相輔相成的法門被分

¹⁰ 〈關於達摩和慧可的生平〉《法音》2000年第五期。

¹¹ 惠能有所謂「無相戒」。

¹² 《諸宗部》T48、p.560.2。

¹³ 詳細請見筆者另文〈從馬祖道一的念佛公案談禪悟與淨土的關係〉，預定於《法源》2003年號上發表。

為兩段，乃至彼此相傷。於是，禪門之中便普遍出現了一種無有門徑、無可修持、無有方向、無所事事的傾向和態度，因而導致了禪宗從內部開始敗壞墮落，使得以禪宗為主導的中國佛教的宗教精神和宗教信仰的熱情在一種無有邊際的高談闊論之中漸漸消耗殆盡。

有鑒於此，五代以後，禪門之中屢有大德命世，振臂直呼，對彼空腹高心之徒勸進淨土法門。自力既然不逮，何妨借助他力。而不解之者，或謂之「禪淨雙修」，殊不知，於彼空腹高心之徒，此實乃抑「禪」揚淨¹⁴之舉。正如《寶性論》、《起信論》所提倡的那樣，在這裏，「明心見性」已經退位為往生淨土之後的理想，所謂，「若得見彌陀，何愁不開悟」是也。這也是一種力圖使被分離割裂開來的一對相輔相成的配套法門歸位、還原的努力。然而，由於法運衰微（難得糊塗），這些努力並未見到決定性的成效。

隨著時光寶土到二十一世紀的現在，社會時代已經開始逐漸發生根本性變革。現代社會、現代國家，經濟要發展，文明要發展，政治要發展，一切都在追求井然有序，合情合理，於是，「難得糊塗」便成為社會發展的巨大障礙。於是天公重新抖擻，降下眾多同這個世界認真，同這個世界議論是非曲直的英雄豪傑。¹⁵

既然時代終於發展到了可以認真一點地議論是非曲直的時代，那麼佛法也就不能老是弘揚難得糊塗的法門。於是，當代中國佛教界的狀況也就開始發生變化，《阿含經》又重新受到重視，被廣泛研究，南傳上座部的《阿含經》也被翻譯成中文。人們開始重新研究禪，研究淨土，研究唯識，研究戒律，欲探其奧妙，探其真實，探其究竟。人可以認真了，做事就有熱情，就易於找到門徑，找到方向，就能夠認真修持，於是，中國佛教重新開始煥發出新的生機。佛教教育、佛學研究也都枯木逢春。這一個復甦的過程從楊文會開始算起到現在用了大約一百年左右的時間。當然，這個過程並不是一帆風順的，中途屢有反覆，所以直到現在依然還僅僅是大地回春的狀態，還沒有到百花爭豔、枝繁葉茂的季節。不過，既然已經春暖花開，那麼枝繁葉茂的季節也不會太遠了。

（二）

既然如此，那麼，百花爭豔、枝繁葉茂的中國佛教將會是個什麼樣子？我

¹⁴ 這個禪字所以打上了括弧，因為它代表的是衰敗之後的面目全非的「禪」。

¹⁵ 世界上怕就怕「認真」二字，共產黨就最講「認真」。「在莫斯科會見我國留學生和實習生時的談話」（一九五七年十一月十七日）《毛主席在蘇聯的言論》人民日報出版社第15頁。

們應該比照著什麼樣的標準來進行預測、判斷和做好迎接它的準備呢？

一般認為，中國佛教最為鼎盛的時期在盛唐時代。但這樣的認識中含有很大的先入為主的錯覺。因為，且不說在能發生「武宗滅佛」那樣劇烈慘痛而徹底的法難的社會裏，佛教至多只能是一個擺設，根本不可能有什麼大的作為；就是出家僧侶的人數，當時也不過二、三十萬，怎麼能說它是「鼎盛」呢？大家知道，在南北朝時代，僅僅北朝，僧侶人數就曾達到 2、3 百萬之多，再加上南朝僧侶，當時中國僧侶人數或可達 3、4 百萬之多。¹⁶ 而當時中國的總人口也不過 4、5 千萬，僧侶的人口幾乎占了總人口的將近十分之一。當然這裏面肯定有很大的水分，但儘管如此，實際僧侶的數量也肯定是一個相當大的數位。有人說，僧人多不一定就是佛法興盛，那麼僧人少就是佛法興盛麼？而且最為重要的還不僅是當時僧人眾多，而是幾乎所有具有中國特色的宗派，都產生於南北朝。比如禪宗，比如天臺宗、淨土宗、華嚴宗，都肇始於南北朝。古人雲：「水之積也不厚，則其載大舟也不力。」僧人眾多，猶如水深土厚，所以才能棟梁輩出，高僧輩出，祖師輩出，才能有不斷開宗立派的景象。這是盛唐佛教所望塵莫及的。盛唐佛教只不過守六朝之成而已，而最終成也沒能守住。

所以，顯然，我們不應以盛唐佛教為佛教興盛的參照。

那麼，我們可以以南北朝佛教為參照嗎？也不能。因為南北朝是所謂「五胡亂華」、天下板蕩的戰亂時代，是一個人們不易於安居樂業的混亂時代。雖然在那個時代的戰亂的間隙之中，佛教獲得了一定程度的自由和發展，但其受到了諸種客觀因素的巨大限制和摧殘卻是不言而喻的。而現代的中國，無論是在兩岸的哪一邊，都已天下太平，政治開明，而且整個社會必將會越來越民主，越來越自由，越來越和諧，越來越合情合理，越來越充滿人道主義。因此，我們可以預見，佛教在不久的將來必將會獲得更大的、勝於南北朝（當然也就必將要勝於盛唐）的復甦和發展的空間，必將開創出一個史無前例的輝煌時代。因此，這實際上就意味著，中國佛教將要迎來一個沒有可以參照和借鑒的、空前的發展時代。

不用說，在這個將要到來的時代裏，隨著佛教的復興和發展，中國僧侶的人數也將不斷增加，開宗立派的大師將會不斷湧現。太虛大師曾經設想中國有數萬優秀僧人來住持佛法就夠了，但這未免有點過於理想主義。僅僅數萬僧人，要保證個個優秀是不可能的，但是如果有數百萬僧人，那麼，其中有數萬

¹⁶ 官度和私度都包含在內。可參閱中國佛教史的南北朝部分。

優秀人才的可能性就大得多。(日本是個佛教國家，全國僧侶人數現在有 30 萬左右，中國的人口十倍於彼，佛教僧侶人數就算是達到 300 萬也不算多吧。)

(三)

隨著未來僧侶數量的增多，僧人的管理問題，僧人的素質普遍不高的問題，將會日益凸顯。而且，中國歷史上任何一個朝代，都無法避免私度僧的問題。在中國社會向社會主義市場經濟轉型的過程中，由於某些環節的制度的不完善或者闕如，私度僧的社會問題也將會越來越嚴重。

因此，為了迎接未來的挑戰，中國佛教界的當務之急，無疑，首先應該是發展教育事業，培養大批人才。以免屆時杯水車薪，措手不及。

1992 年中國佛教協會召開了「全國漢語系佛教教育工作座談會」，提出了「當前和今後相當時期內佛教工作最重要、最緊迫的事情第一是培養人才，第二是培養人才，第三還是培養人才」¹⁷ 的理念，可以說這確實是高瞻遠矚地把握住了時代的命脈。而且，隨著時光的推移，我們已經能夠越來越深刻地認識到這個問題的本質、它的重要性、嚴峻性和迫切性。而且，這個使命，比我們曾經想象過的要重大得多、艱巨得多。因此，我們必須把發展佛教教育作為第一要務，把主要精力全部放在發展佛教教育事業上來。

二、學院式教育和叢林道場式教育的關係問題

(一)

佛教的教育方式可以有多種多樣，但目前主要的不外兩種：學院式教育和道場式（或叢林式）教育。

現代社會的大學教育已經積累了百年以上的教育經驗，在規範而系統地傳授知識和技能方面，在各個領域的研究方面所獲得的成就都是有目共睹的。但是，大學教育作為一種公共教育，已經越來越難以直接涉及個人的精神世界，特別是個人的宗教信仰。尤其是現代的學術研究，力求立場的公正化和方法的客觀化，與宗教教育的信仰本位化和教義主觀化，顯然難以兩立。所以，從佛教教育的性質上來說，未來的佛教教育顯然不能過多依賴於學院式教育，而應該考慮更大程度地採用和開發道場式教育。

¹⁷ 趙樸初「在全國漢語系佛教教育工作座談會上的講話」，《法音》1992 年第三期。

現在的佛學院教育方式基本上是採用叢林道場式教育和學院式教育雙管齊下的方式。而這個教育方式往往會遇到了一個巨大的難題，那就是，如何處理學院式教育和叢林道場式教育之間的關係的問題？

若論學院式教育，自上個世紀初開始，中國佛教界已經著手進行佛學院教育，已經積累了一些經驗。但時至今日，可以說，中國的佛學院教育依然面臨一種深刻的困惑和苦惱。那就是學院式教育和叢林道場式教育之間的難以調和的矛盾：說它是學院，它不能完全按照學院的方式操作；說它是道場，它不能完全按道場的方式操作；說它雙管齊下，但兩種方式往往又彼此相互矛盾，相互制肘。於是佛學院教育幾乎成了兩不像，在學院和叢林道場兩者之間左右為難，捉襟見肘，處境尷尬。而這種尷尬局面的根源就是學院式教育和叢林道場式教育的立場和方法的截然不同。

近年來，大陸佛教教育界提出了「學修一體化，學僧生活叢林化」¹⁸ 乃至「叢林學院化，學院叢林化」¹⁹ 的主張，但是在實際操作中，顯然無法回避傾向性的問題，即，要麼傾向於叢林道場形式，要麼傾向於學院形式。要麼以叢林道場形式為主，要麼以學院形式為主。因此，從長遠的角度來看，「雙管齊下」顯然是一種不安定的、過渡性的教育方式。如何才能徹底解決兩者之間的矛盾，還需要兩岸的佛教教育界進行認真細緻的探索和思考。我們不妨預測，在不久的將來，中國的佛學院教育勢必會面臨解決這一問題的抉擇。

(三)

而且，問題還不僅於此。當我們越是深入地思考這個問題，我們就越會發現這個問題的嚴峻和意義重大。

即，當我們進一步深入思考兩者之間的矛盾問題的時候，當我們設想兩種教育方式有朝一日必須分離的時候，我們會發現這裏面還存在著一個更大的問題，那就是，對於中國佛教來說，什麼是叢林道場式教育？我們具有什麼樣的叢林道場式教育的傳統？傳統的叢林道場式教育的模式能否應對現代社會的需要？

當我們思考這個問題並回顧佛學院教育的歷史的時候，我們會發現，中國佛學院教育的起源和動機，實際上甚至都不是出於對傳統的叢林道場式教育的

¹⁸ 《全國漢語系佛教教育工作座談會紀要》，《法音》1992年第三期。

¹⁹ 「學誠方丈說……提倡學院叢林化，叢林也要學院化，盡可能地使叢林裏有文化、有學養的僧人越來越多。」——純一「再參莆田廣化寺——當今寺院管理制度感言」，《法音》1993年第九期。

補充，而是出於對傳統的叢林道場式教育的否定和反抗，出於一種打破舊的佛教教育形式、建立新的佛教教育形式的佛教復興的理想和熱情。

傳統的佛教，前面已經講過，已經淪為一種難得糊塗的佛教，弘揚的是難得糊塗的法門，至清末民初，已經衰落得一敗塗地。所以，當時，中國佛教界的有識之士，為了佛教的振興而開始創辦學院式教育，試圖為佛教教育開闢一條新的道路。這條新路就是佛學院教育。然而，這條路雖然已經走了一百年，但似乎還是一直沒有認識到一個本質的問題，那就是，作為一個宗教，它必須具有完善的培養宗教信仰、激揚宗教情操、錘煉宗教品節的道場教育體系。換句話說，就是要培養道心。因為，道心是佛法的根本，是在這個千變萬化的世界中能夠以不變應萬變的力量源泉。有了道心才能為法忘軀，住持佛法，弘揚佛法，才能保持佛法的純正和權威，才能與時俱進，勇於承擔，才能因時制宜建立宗旨，開宗立派，攝受眾生，莊嚴國土，利樂有情。總之，道心是根本，有道心才有一切。佛教在未來的史無前例的復興發展過程之中，尤其需要真正的宗教精神和宗教品節以為支撐，而這些，正是中國佛教在盛唐之後的千百年來的衰落過程中所損失得最為嚴重的東西。這才是今後佛教教育所尤其應該著力的關鍵所在。

而在這一點上學院式教育終究是無法替代道場式教育的。

因為道場式教育旨在強化和深化信仰；而學院式教育，則以傳授知識為主要目的，以信仰為個人的私事。在傳統的難得糊塗的佛教裏，信仰的熱情已經喪失殆盡，它的道場式教育所培養出來的人才被稱為老修行，獨善其身或可有餘，兼善天下每有不足。所以，這種舊的道場教育方式顯然不能有力地回應當今和未來振興佛教的歷史呼喚。當年的有識之士出於對這種傳統道場教育體系的反抗而開始了新的學院式教育，但是，這種新的學院式教育，歷史地來看，在信仰的深化和加強方面，與舊的道場教育相比，實際上也並沒有顯現出足夠理想和足夠有力的作為。

所以，從這個問題上，我們也可以看出，傳統中國佛教衰微的癥結所在，實際上是宗教精神的衰微和道場式教育體系即信仰強化體系的式微。佛教界內有諺語道：「學佛一年佛在眼前，學佛兩年佛在大殿，學佛三年佛在西天。」佛教徒學佛以後信仰反而越來越淡漠的嚴峻現實所告訴我們的正是這一道理。近年來，漢地的年輕居士們傾向於接受藏傳佛教道場教育體系或南傳佛教道場教育體系的培訓，其根本原因也在這裏。幸虧有淨土法門尚可以攝護信心，為漢傳佛教建立了最後一道牆垣，使其不致一敗塗地、不可收拾。所以，從這個意義上來說，筆者認為，中國佛教的復興，關鍵在於重新找回宗教精神，找回

宗教信仰的熱情和能夠培育和深化宗教精神和信仰熱情的道場教育體系。因此，中國佛教復興的根本問題也就很明白了，那就是重建信仰體系的問題，重建能夠深化和加強信仰體系的道場教育體系的問題。而這一方面，我們所可借鑒於宋明以來的傳統佛教的實在不多，所以必須有具備修道上的真修實證和廣利世間的大慈悲之心的祖師級大師命世，因時制宜地進行發展和創新，或者將固有的宗派真正地復興。這也就是說，時代實際上已經在開始呼喚能夠創立新制的祖師，呼喚真正的新宗派的創立和舊宗派的真正復興。²⁰

因此，筆者推想：今後數十年，中國佛教將會迎來一個祖師輩出的時代、一個不斷開宗立派的時代。否則，中國佛教的前途不容樂觀。

以上是筆者圍繞著主題所進行的一些探索性的思考，是否能禁得住推敲，還期各方專家學者批評指正。

三、佛教信仰者涉足佛教學術研究應該注意的問題

由於中國佛教的傳統性的信仰增強體系的薄弱和不夠完善以及聖道門修學體系的衰微，深受這種傳統佛教思想熏陶的佛教徒在涉足現代佛教學術研究的領域時，有時會意想不到地遭遇精神上的危機，所以在此想順便談談這個問題。

現代的學術研究已經形成了一個比較完善和穩定的研究方法。這個研究方法的前提是要建立一個健全的研究平臺。它要求學者從中肯的立場出發，以客觀的態度，在這個平臺上從事研究。所謂研究平臺，簡單的說，就是將各個研究領域裏的不同個人的研究成果匯總為一個大的研究體系，使每一個個人的研究成果都成為這個大體系的一部分，因而使每一個個人的研究都自然而然地轉化為集體研究的一部分。因此，哪怕是學者們互不相識，生活在地域和時期，一旦開始研究同一課題，一旦開始參考相互之間的研究成果，那麼，他們就進入了集體合作研究的狀態。這就是現代學術研究方法的卓越之處。同時也是從事現代學術研究的艱難之處。（當然，有些地方的所謂學術研究還不能達到這樣的規範）

佛學研究者（以下簡稱研究者）的立場，簡單地區分，有兩種：佛教信仰者的立場和非佛教信仰者（以下簡稱信仰者和非信仰者）的立場。

²⁰ 1、因為創立新制就意味著建立新的修道軌范和修道次第，而修道軌范和修道次第，唯有具大慈悲心、於修道上有真實成就的大師方才有資格建立，否則難免淪為邪法。而新的修道軌范和次第的確立，就是新宗派的創立，新祖師的誕生。2、所謂舊宗派的真正復興，就是舊宗派的修道軌范和修道次第的全面復興。

非信仰者從事佛教學術研究（以下簡稱學術研究），在立場上不會遇到很大問題，所以，在這裏只談一談信仰者的研究立場問題。

信仰者從事學術研究，在最初階段必定會受到信仰本身的干擾，有時甚至會發展成為一種嚴重的心理干擾，如果不能突破這一障礙，學術研究勢必要面臨夭折的危險。

為什麼佛教信仰者會面臨這樣的心裏障礙呢？

原因是，信仰的情感和批判的精神之間必然地會發生衝突。信仰越真誠，態度越認真，衝突就會越尖銳。

因為，信仰，無論是對佛陀的信仰、佛法的信仰，還是對祖師的信仰，這種信仰的心情，用佛教的話來說，叫做「仰信」，這是一種虔誠的、謙卑的心理狀態。同時，佛教信仰的目標是要成佛，要大徹大悟，獲得真正的智慧和解脫，所以，這裏面有一種自我否定的前提，即，否定自己的智慧，否定自己的現狀。因為求覺悟、求解脫的前提，必須是要承認自己現在是一種沒有智慧的、被無明煩惱所束縛的狀態。自己既然沒有智慧，既然心中充斥著無明煩惱，那麼，自己又如何有能力去判斷思想上的、歷史上的、學術上的功過是非；又有什麼資格對他人的研究品頭論足？

而學術研究恰恰需要客觀而冷靜地對所研究的物件進行分析，要對他人的研究成果評頭論足，有時甚至必須進行批判。而它的前提，必須是承認自己有能力、有足夠的理性對所研究的物件、對他人的研究成果進行客觀而冷靜的分析和評判。必須自我認可自己有這樣的理性，有這樣的智慧。必須要有這樣的自信。

所以，信仰和學術研究在心態上是大大不相同的。信仰要謙卑，學術研究要勇往直前；信仰要仰信，學術研究要懷疑，要批判；信仰要自我否定，學術研究要自我肯定。所以，信仰者從事學術研究往往會遇到這種二律背反一樣的尖銳的內心矛盾，成騎虎之勢，有進退兩難的尷尬，甚至有時會有山窮水盡，一籌莫展的絕望之感。

所以，信仰者從事現代學術研究，應該對將要面臨的如上所說的現實，事先有精神準備。否則會措手不及。如果這個關過不好，不僅心理會受到傷害，精神會很痛苦，而且學術研究的初衷很可能就會夭折。所以，這是一個不容忽視的問題。

當然，這樣一個難關並非都是壞處，因為它同時也是一個不可多得的機遇。

古人云：不憤不發，不悱不啟（論語述而第七）。從這個窘迫之處，如果

你能夠轉過身來，你的學問和智慧必將會大有長進。禪宗參禪，要起個疑團，大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。什麼是疑團？疑團就是這樣一種窘迫的處境，如果你能打破這個疑團，從這一對尖銳的矛盾之中破殼而出，那麼你的道心，你的智慧必定都會有個飛躍。

所以，信仰者欲從事現代的佛學學術研究，不宜貿然涉足。如果決心涉足，一定要有精神準備。當信仰與理性發生衝突的時候要發大心，要勇猛精進。難關難過，要妥善調適身心。如果有信仰純厚的人想礪煉道心，想得到一個真正的疑團，學術研究也是一個不錯的選擇。

有道是，「有志者事竟成」，「精誠所至金石為開」，信仰和學術研究之間畢竟有一個共通之處，那就是它們都需要虔誠的態度。只要你真正虔誠地對待自己的信仰、對待學術研究，那麼，你肯定在信仰和學術研究兩方面都會有飛躍性的突破。

信仰者如果對如上問題有了足夠的精神準備，那麼涉足學術研究就沒有什麼問題了。

當然，以上所說，都是針對規範的學術研究和真誠的佛教信仰而論的。

結 語

以上的探討，結要如下。

由於中國社會的日益深入的現代化的變革，中國佛教在這一歷史的大潮之中必將會獲得比以往任何時代都大的自由發展的空間，因此，可以預測中國佛教將會迎來一個在中國佛教史上沒有可以借鑒和參考的空前發展的輝煌時代。為此，中國佛教界應該做好充分的精神和物質準備。把發展佛教教育作為第一要務，把主要精力全部放在發展佛教教育事業上來。

要發展佛教教育，必須要解決好道場式教育和學院式教育之間的矛盾問題。而佛教作為一個宗教，信仰問題是首要問題，它必須要有完善的道場式教育體系。而由於宋元以來中國佛教的衰微，中國佛教傳統的道場式教育體系也已經徹底衰微，所以，必須有具備修道上的真修實證和廣利世間的大慈悲之心的祖師級的大師命世，因時制宜地大膽進行發展和創新，或者是將固有的宗派真正地復興。否則，中國佛教不容樂觀。因此，筆者推想：今後數十年，中國佛教將會迎來一個祖師輩出的時代、一個不斷開宗立派的時代。

此外，筆者還順便探討了一下佛教信仰者從事現代佛教學術研究所應該注意的問題。

台灣現今有關佛教辦學理念之現況與前瞻

蔡伯郎

中華佛學研究所助理研究員

一、現今台灣佛教的教育辦學

近十幾年來，佛教在台灣的發展可謂相當興盛，有關佛教的相關文化以及社會福利事業亦蓬勃發展，並對社會的良性發展，提供了很大的貢獻，形成在以報導政治及社會惡質新聞為主的媒體傳播外的一股清流，實質地提供了穩定社會人心的力量。

而在這些佛教團體或寺院所推行的各種活動或事業中，佛學教育是其中令人矚目的一項。長久以來，國內只有天主教或基督教所辦的大學，而無佛教所辦的大學，但現今已有五所佛教團體所興辦的大學，這在台灣的高等教育史上，無疑是值得書寫的。除此之外，尚有三十幾所的佛學院、佛學研究所散落於全省各地，各自致力於佛教教育事業的推展，同時也有著各自的教育方針與特色。

而在這些佛教團體所興辦的教育中，從其形式與性質上來看，大致可分為一、佛教團體所興辦的大學；二、以僧伽教育為主的佛學院；三、以學術研究為主的研究所或研究中心。

(一) 佛教團體興辦的大學

現今國內由佛教團體所興辦的大學包括了華梵大學、南華大學、慈濟大學、玄奘人文社會學院以及佛光人文社會學院等五所。這五所大學雖是由佛教團體所興辦的，在校風與教育宗旨上或許帶有較一般大學稍微濃厚的佛教色彩，但基本上，仍是屬於一般的綜合大學，有著社會科學、生命科學乃至工業科學等種種的學系，重視學術自由，對於學生的宗教傾向或信仰，不能加以干涉，但可從校風及辦學精神與理念，進行潛移默化，培養出具有佛教思想文化的氣息學子。

(二) 以僧伽教育為主的佛學院

這一種在台灣佛學教育中，是佔最大多數的。在全台三十幾所佛學院中，多數都屬於此種。這些佛學院各自有其辦學的特色，有以專弘某一宗派思想為主的，如華嚴專宗佛學研究所、護國清涼寺淨土專宗佛學院；有強調實修為主的，如佛教力行學院；有的是純招收女眾的佛學院，如香光尼眾佛學院、台南女眾佛學院、千佛山女子佛學院等等；有以招收男眾為主的佛學院，如福嚴佛學院等，這些佛學院大小規模不一，在教學上亦各自有一套獨立的系統。

然而，其有一個共同點，便是以培養僧才為主要宗旨，這些佛學院雖然不在教育部的體制之內，畢業後也沒有獲頒教育部認可的文憑，但卻是台灣現今佛學教育的主流，對於佛學的傳播與佛教的傳承，擔負著最主要的角色。雖然在一般綜合大學中也有一些科系，如哲學系、宗教系等，會教授佛學相關課程，同時也有一些佛學的研究者，然而從比例與數量上來說，畢竟還是不多。另外，其亦多單只偏重於佛學的學術方面，因此真正佛教的傳承仍是在這些佛學院所之中。

(三) 以學術研究為主的研究所或中心

由於近年來佛教在台灣蓬勃地發展，同時亦帶動了佛教學術的研究，這種佛教學術的研究多發展於大學院所或研究中心。此外，在非教育部體制下的佛學院所中，也有不少是以研究佛教學術為重點的院所，如法光佛學院、中華佛學研究所等。

這一類的佛學院、佛學研究所或研究中心，主要以研究佛教的哲學思想、教義等為主，在招生對象上並不作特別的限定。一般來說，其在佛教思想的研究上較為專精，也較為深入。

(四) 佛學的推廣教育

另外，尚有一種佛學的推廣教育，這種推廣教育多附屬於各佛教團體或佛學院所之下，既不在教育部的規制中，也不在佛學院的正規學制，是專門提供給一般社會大眾接觸佛法、學習佛法所設定的課程。這類的佛學教育多以介紹基本佛法、佛教經典的教學、以及其他與佛學相關的課程，如書法、佛畫、插花等等，相當多樣性，也相當的生活化。雖然這種推廣教育未在學制之內，但它提供了一個開放的學習環境，同時直接對應社會各階層的人士，因此，就佛學教育的社會功能面上，它可說是最直接、基礎最廣，影響也最大的。

以上是就台灣現今佛學教育的類型，簡單的加以分類及說明。雖然看來佛教教育在台灣正以多樣化的姿態蓬勃地發展著，但就未來之前瞻性而言，仍有幾點值得注意、思考乃至努力之處。以下僅就個人疏漏的淺見，提供幾點看法：

二、未來佛學教育之前瞻

(一) 學術與僧才並重的佛教教育

現今台灣的佛教教育，或重僧才或重學術，各有其長。然未來或可二者兼而並之。僧才的培養也能強化其佛學學術的研究；而學術研究者，亦可培養其大乘佛教的精神，使宗教精神與學術研究能結合，真正發揮佛法的作用。同時亦當致力邁向學術的國際化，讓佛教思想與精神，成為世界文化中重要的一環。

(二) 提昇漢傳佛教的研究正視漢傳佛教的優越性；重新喚醒對漢傳佛教的重視

佛教雖是發源於印度，但卻大量保存於漢傳文字中，特別是大乘佛教的部份，這是南傳佛教、藏傳佛教所無法比擬的。除此之外，漢傳佛教還具備以下幾項無可替代的特性與價值，要弘揚漢傳佛教，首先應須先建立起漢傳佛教的優越性與獨特性的認知與觀念。以下簡列幾點漢傳佛教的特性：

漢傳佛教保留了最多的佛教資料

漢傳佛教融合了中華文化思想的精髓

漢傳佛教最具體系性

漢傳佛教藝術的獨一性

(三) 促進社會對佛教教育的正確認識；從而肯定佛教教育佛教不僅是宗教，更是一種深層的文化教養：

宗教信仰對一般社會大眾而言，是不可或缺的精神慰藉，雖然近來佛教有日趨興盛的態勢，但比起一般民間宗教信仰而言，佛教深刻的教義與出家主義，對一般人來說，仍不免有曲高和寡乃至排斥的心理，以致佛教難以深入民間基層，而這對佛教教育而言，無非是一種阻力。因此，在社會中重新樹立佛教教育的形象，對佛教教育的推展而言，是一個重要的先決條件。

(四) 佛教教育的制度化學制的建立、統一與認證；師資的齊一：

宗教教育在以往常被排除於正規教育之外，這是因為以往教育單位常將宗教教育純粹視為是信仰，而否定其文化意義與思想價值的一面，而今可喜的是，這種觀念已逐漸轉移過來，重新正視、肯定宗教教育的重要性與意義。現今教育部已認可宗教研修學院的設立，並可正式授與學位證書，目前已在立法階段，這是宗教界多年來辛苦努力的成果。雖然宗教的教育未必都能以學府式教育來定論，但就學制的制度化，在當今的社會中，對於佛教育的推展，實有莫大的助益。

(五) 佛教的現代化與資源的整合

當今已是一個走入電腦資訊主導的時代，雖然再高明的科技也無法取代思想與文化的意涵，但若漠視現代科技與現代社會的發展，則再高明的思想與文化也無法得以展現發用。相反地，適當地利用科技則有助於學術與文化的。佛教是一個古老的宗教，但一個宗教的存續，除了取決於它的教義、思想之外，更在於它是否能符應社會的變遷與人的需要。因此，佛教要在現代社會中發展，就必須與現代的科技及當代流行的文化思潮結合，成為一個能為現代人所用、現代人所需的宗教。

另外，台灣佛教團體、寺院林立，各自於所及之處推展佛教事業，雖有百家爭鳴之美，但相對地，資源亦分散了，在佛教整體文化發展上甚為可惜。若能組織地結合各團體，集合佛教資源以從事佛典現代化、資訊化的工作，則應會對台灣佛教教育發展乃至世界佛教的發展，產生畫時代的影響與貢獻。

三、結語

以上所列幾點意見，現在大致可說是佛教學界基本的共識，並無太多新意。然而共識的價值要在落實上展現，否則便失去其意義。因此當今最重要的課題毋寧是在如何積極推行與實踐上。期待不久的未來，佛教教育能在眾人的努力下，更加地展現它的光芒，並進而發揮其文化涵養與宗教精神的陶冶作用，使得人的生活品質與精神文化能更加優質化。



法鼓山