

鑑往知來

兩岸佛學教育研究現況與發展研討會

論文專集



中華佛學研究所印行

2002年4月





兩岸佛學教育研究現況與發展研討會

台灣學者：李志夫、杜正民、黃運喜、楊惠南、蔡耀明、鄭志明、蕭金松、藍吉富、釋恆清、釋惠敏

大陸學者：尹雪鈺、王亞榮、宣方、徐小躍、華方田、馮煥珍、楊富學、賈應逸、釋宗舜

研討會日期 二〇〇一年十一月十日、十一月十一日

研討會地點 中山北路七段 113 號 天母國際會議中心

研討主題 「兩岸佛學教育研究現況與前瞻」

- 兩岸佛學研究與教育現況
- 從宗教觀點看兩岸宗教文化的異同
- 兩岸佛學教育與學術研究未來之發展與交流

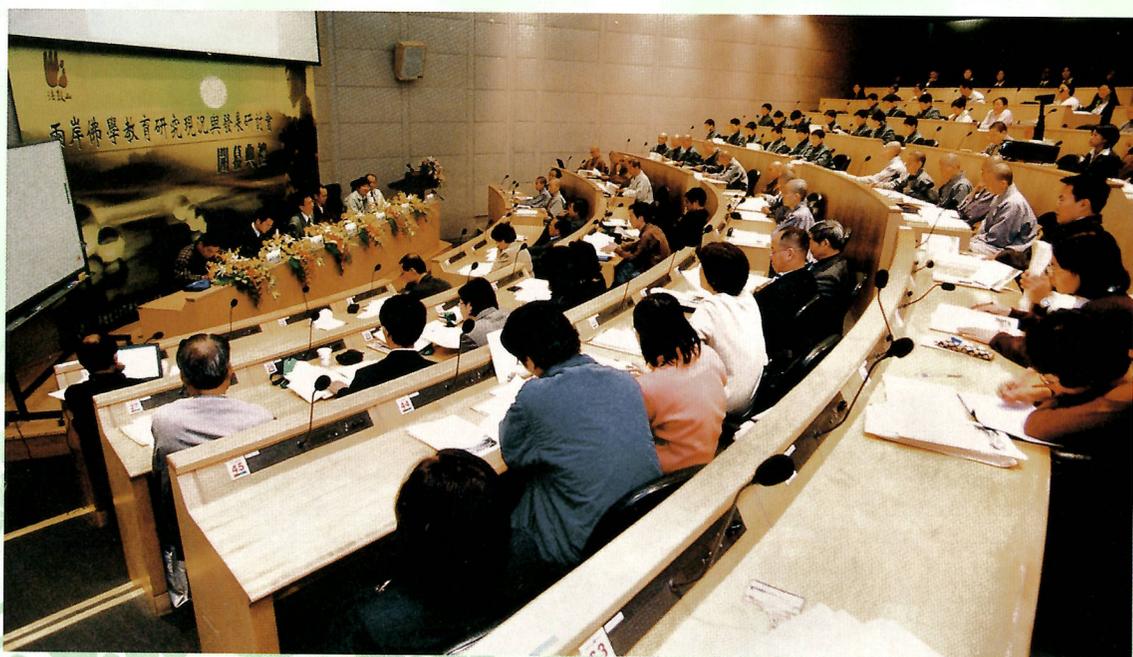
歡迎佛教學者、教育工作者、師生踴躍前來參加討論，共同為未來的佛教教育摩擦出燦爛的火花

辦單位：中華發展基金管理委員會、財團法人中華佛學研究所 協辦單位：法鼓人文社會學院、法鼓山僧伽大學佛學院、法鼓山佛教基金會、法鼓山文教基金會

活動照片



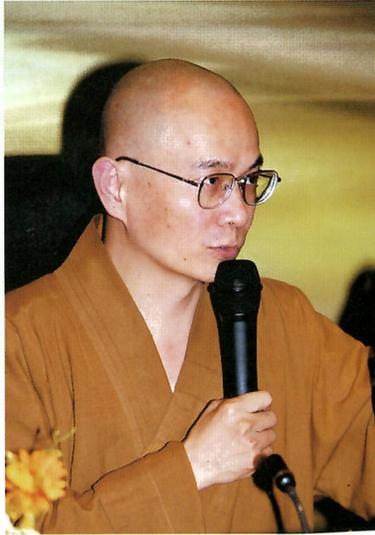
兩岸佛學教育研究現況與發展研討會開幕典禮召集人致開幕詞



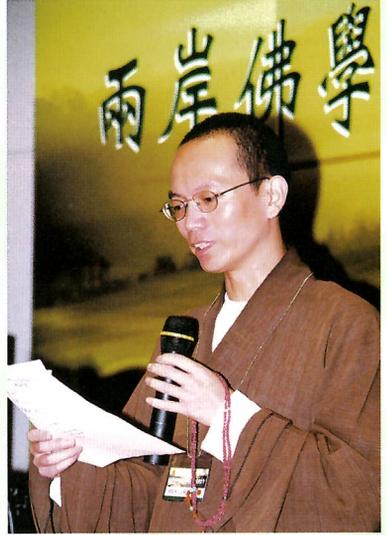
熱烈的與會情形



大會召集人：李志夫教授



大會主持人：惠敏法師



宗舜法師



王亞榮教授



尹雪鈺教授



宣方教授



徐小躍教授



華方田教授



馮煥珍老師

活動剪影



賈應逸教授



杜正民館長



黃運喜教授



蔡耀明教授



鄭志明教授



藍吉富教授



蕭金松教授



楊惠男教授



恆清法師



大會主要與會者合影



綜合討論現場



研討會場一隅

活動剪影



輕鬆的茶敘時間



中華電子佛典協會與本所網資室成果展覽



上法鼓山中華佛學研究所參觀



與法鼓山常住法師合影留念

活動剪影



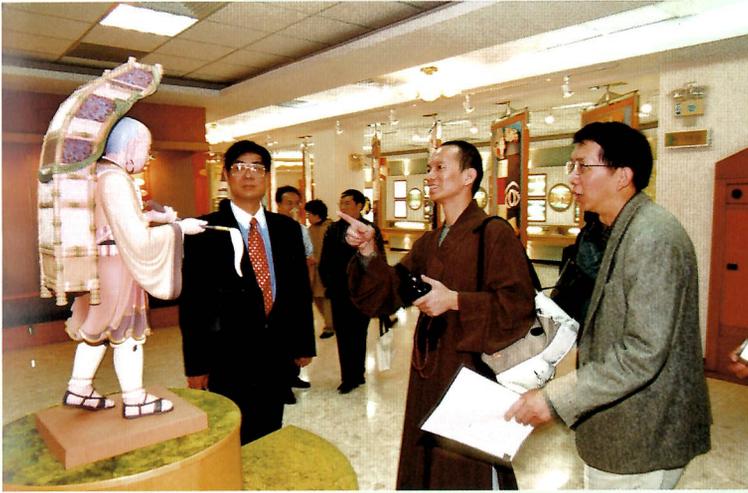
與中國人民大學洽談
學術交流合作事宜



參訪福嚴佛學院
(中立者：厚觀法師)



在福嚴佛學院進行座談



參觀玄奘大學校史館

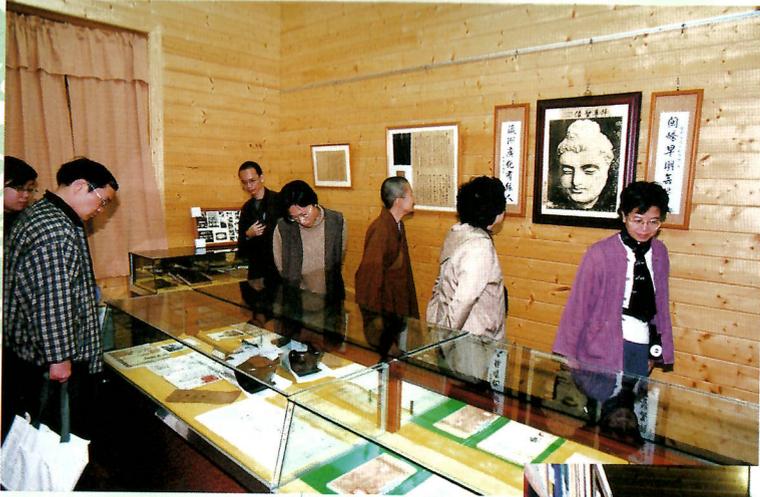


參觀玄奘大學圖書館

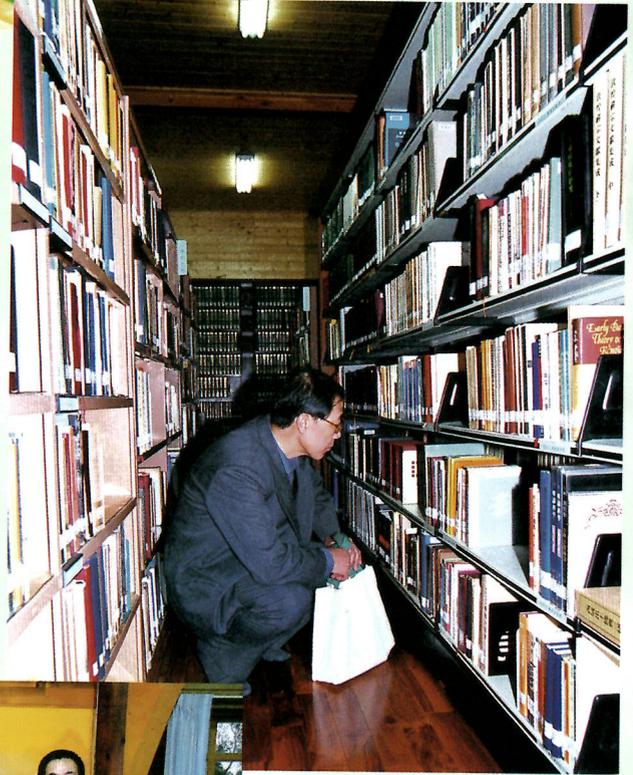


與玄奘大學宗教系所長
黃運喜教授合影

活動剪影



參觀圓光佛學研究所



圓光佛研所圖書館



與該所教務長性一法師合影留念（後排左四）



在法光佛研所進行交流座談，由蕭金松所長主持



參觀法光佛研所圖書館

活動剪影



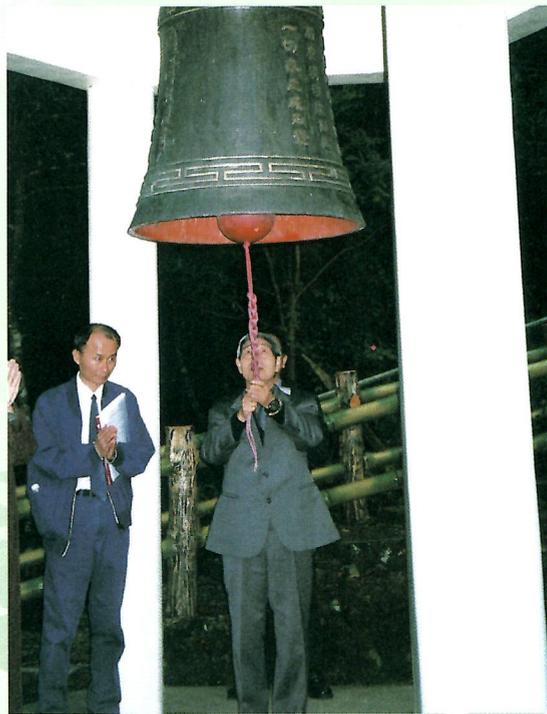
參觀華嚴專宗學院



在華嚴蓮社享受豐盛的午膳



華梵大學馬遜校長主持交流座談



參觀華梵校園並合影

活動剪影



參觀花蓮慈濟大學、慈濟醫院及靜思精舍



惜別餐會為此次的研討會暨參訪交流畫下圓滿的句點

鑑 注 知 來

兩岸佛學教育研究現況與發展研討會文集

目 次

近兩年來大陸佛教教育問題研討情況述評／宗舜法師	1
溫古知新：古代長安佛教的學術性特點對兩岸佛學研究 與教育的啓示／王亞榮	21
遠程教育技術在佛學教育中的應用現狀及展望／尹雪鈺	27
從佛典電子化探討兩岸佛學資訊的異同／杜正民	31
大陸佛教教學現況管窺／宣方	47
論羅祖宗教思想過渡性、民間特徵及其佛禪關係／徐小躍	57
二十年來大陸佛學研究現況與未來展望／華方田	65
走向平等的經學觀—現代中國佛學研究的方法論反省／馮煥珍	71
新疆佛教寺院遺址研究概述／賈應逸	97
從人文教育觀點看玄奘大學宗教學系所發展與願景／黃運喜	105
中國回鶻佛教研究的現狀與存在的問題／楊富學	113
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／蔡耀明	121
從大陸佛教現況談未來發展／鄭志明	139
兩岸佛學教育與佛學研究回顧與前瞻／藍吉富	149

近兩年來大陸佛教教育問題研究述評

宗舜

蘇州戒幢佛學研究所

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會，論文專集
(2002.04) 頁 1-19

©2002 中華佛學研究所 臺北市

頁 1

目次

- 一、佛教教育歷史的研究
- 二、佛教教育現狀的檢討
 - 1、現狀的評價
 - 2、面臨的矛盾
 - (1) 教育目的問題：“學”與“修”的矛盾
 - (2) 教育方法問題：“研究”與“信仰”的矛盾
- 三、佛教教育未來的瞻望
- 四、佛教教育思想建設
 - 1、厘清定義
 - 2、區分層次
 - 3、化解矛盾

內容提要：

2000年3月和2001年9月，由蘇州西園戒幢律寺（戒幢佛學研究所）組織，大陸佛教界聯合學術界召開了兩次佛教教育研討會。本文即根據兩次研討會的相關論文材料，從佛教教育歷史的研究、佛教教育現狀的檢討、佛教教育未來的瞻望三個方面介紹了大陸佛教教育問題研究的最新動態，並對佛教教育思想建設問題提出了一些個人構想。文後還附錄了兩次會議的論文目錄。

1992 年元月，“全國漢語系佛教教育工作座談會”在上海召開。在會上，趙朴初先生語重心長地指出：“鮮明的對比和反差，各方面工作矛盾的匯合與交織，表明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。”[\[1\]](#)

現在看來，趙朴初先生的這個論斷，是分析了大陸佛教界人才缺乏的嚴峻形勢和主要矛盾之後得出的，在今天仍然具有極強的針對性和指導性。整個 20 世紀九十年代，大陸佛教界普遍瀰漫著“沒有今天的佛教教育，就沒有未來的佛教”這樣沈重的憂患意識。經過教內外有識之士的努力，佛教界的各種環境較諸過去已經有了極大的改觀。對人才的高度重視，促使教內各種佛學院如雨後春筍般破土而出，至 2001 年，大陸已有各級佛學院所 38 所，每年都有大批畢業生走出校門，人才奇缺的現象得到一定程度的緩解。同時，對佛教教育問題的高度重視和對“佛教教育體系”的理論建構的迫切需要，促使佛教界和學術界一次又一次把關注的目光投向佛教教育問題的研究。

2000 年 3 月 6 日至 7 日，由蘇州西園戒幢律寺（戒幢佛學研究所）主辦的“佛教教育研討會”在蘇州南苑賓館召開，來自中國大陸佛教界的法師、居士及學術界的專家學者 40 余人參加了會議，大會收到論文 15 篇。

2001 年 9 月 17 日至 18 日，由中國佛教協會和越南佛教會聯合主辦，蘇州西園戒幢律寺（戒幢佛學研究所）承辦的“中越佛教教育研討會”在蘇州東山賓館召開，越南佛教代表團和中國大陸法師、居士及學術界專家學者近 40 人參加了此次會議，會議收到論文 15 篇。

從上世紀末到本世紀初的短短一年半時間裏，連續由一個地方性寺院組織召開了兩次“佛教教育研討會”，這在佛教史上是罕見的。在這兩次研討會上，大家主要就以下幾個方面的問題進行了討論：1、佛教教育歷史的研究；2、佛教教育現狀的檢討；3、佛教教育未來的瞻望。此外，越南佛教代表團還介紹了越南佛教教育情況，交流了相關經驗。現就幾個主要問題述評如下：

一、佛教教育歷史的研究

在這兩次的研討中，對佛教教育歷史的研究，既有對人物個案的分析，也有對近代教育團體的研究，還有佛教教育與儒家教育的比較。

楊笑天先生研究了永明延壽“藉教悟宗”的修證體驗以及“以自作則”和“因時制宜”的教育實踐與教育思想，認為有資于現代佛教教育的是：1、佛教教育要先樹立規矩，對佛教來說，諸宗教學是規矩，而開悟則是經歷了這些規矩的錘煉之後所達到的昇華狀態；2、佛教人生觀教育不僅僅是理論，更是行動，是道德實踐，因此教育者自行化他等以身作則的做法（如延壽本人相傳日課一百零八事），尤顯重要；3、佛教教育應順應時代，打破常規，因時制宜。（《永明延壽與僧伽教育》）

潘桂明先生既考察了宗杲的居士教育思想，也指出了士大夫居士的支援對佛教發展的意義。他認為，宗杲禪師所創立的“看話禪”以“疑”為先決條件，包含著對時下各種禪法的檢討和反思，

1. “在全國漢語系佛教教育工作座談會上的講話”，見《法音》1992年第3期，第3頁。

頁 3

“看話禪”主張“禪不應著意擺脫世俗的干擾，它可以與世事打成一片；參禪者照樣做官置地，照樣忠君愛國、憂時憂民”，這對於接引士大夫入佛促進佛教發展具有社會現實意義。宗杲對士大夫居士的佛教教育，能夠把握時代特徵，與社會實際聯繫，要求學佛者不可脫離時代的需要，如果逃避社會責任和義務，也不可能真正獲得解脫；同時對士大夫居士參禪學佛中所暴露的思想問題，進行了嚴肅批評和熱情引導，如他對有些人學佛是把寺院作為逃避政治鬥爭和世事困擾的場所這一不純動機進行了批評。宗杲的居士教育思想和實踐為以後的居士教育提供了有益的借鑒，也為後來佛教發展的方向創造了範例。（《大慧宗杲禪師的居士教育》）

李四龍先生回顧了金陵刻經處、支那內學院、武昌佛學院的辦學歷史，對佛教教育的課程設置和學制管理進行了探討，提出佛教教育的學科設置應當遵循“大小相容、八宗並包、內外圓融、修學相應”的原則。他指出，楊仁山、呂澂、太虛等人關於學科設置的設想，由於各種原因，大多沒有實現，到目前為止還只是空想。而且這些設想有的是針對大學本科水平，有的則是針對研究生水平，物件並不完全一致。設置佛教基礎課的關鍵，是要在“相容並包”的前提下確定佛教分科，比如：本科生偏重于概論課，研究生偏重于原典課。充分領會呂澂“佛學五科”（毗曇、般若、瑜伽、涅槃、戒律）以及太虛“六系”（五三共法系、小大律藏系、法相唯識系、般若中觀系、中國台賢禪淨系、印華日藏密法系）的旨趣，結合各個佛學院現有的辦學條件，按照“大小相容、八宗並包”的原則來設置佛教基礎課。並且要堅持“內

外圓融”，結合自然科學和社會科學、哲學、宗教學等學科的學習，並遵循“修學相應”的原則，把學術研究與信仰主義相結合，實現佛教所說的“轉識成智”。（《佛教教育的學科設置和學制管理》）

黃夏年先生系統地介紹了“平民教育家”王恩洋的教育思想，認為他的教育主旨是“儒佛為宗”，儒學是做人之本，佛學是認識世界之源，兩者各有所重，互相滲透。王恩洋洞見舊制度教育的弊端，由此引發的對舊教育制度的批評，有很多是合理的。例如他強調了教育的重要性，指出後天教育對人生的成長的必要性，特別是德育對培養成長的不可忽視的重要程度；提高教師生活待遇和社會地位，發展民間教育，學有所用，因材施教，普及初等教育，實行教育平等權等等。但在其民族主義思想的指導下，有一些看法現在看來也有些偏激。例如他不反對學生學習科學，但認為科學理論課在學生中不應設置太多；還認為西洋學說重利輕義，中國的積貧積弱是因為人心的喪失、教育的失敗。他對中小學外語教學採取了全面否定的態度，提出“在中學以下一切外國語文宜廢除”，認為中小學學生學習外語是“消磨人之精力才智時光”覺得外語人才只要在專門學校培養就可以了，不必每個人都要掌握。王恩洋有關取消學校教育，恢復古代的傳統書院制度，以國家考試來取仕的想法和主張，在今天看來都是行不通的。（《王恩洋教育思想初探》）

楊維中先生從禪悟何以可能的立論，詮釋了禪宗的教學體系。禪宗雖主張“頓悟成佛”，“不立文字”，“以心傳心”，但是禪法的傳授，禪悟的可能性仍然需要借助於“文字”和“言語”等構成的話語體系。惠能之自性自度原則的確立，將成佛之道歸結為個體的瞬間頓悟，“直指心源”的“見性”當然是僅屬於個體的獨有直覺體驗。這樣的體驗若欲借助於作為公共交流工具的語言文字表達出來，自然是難於盡如人意的。從這個角度看，“不立文字”的原則確實是禪宗唯一可能的選擇。南宗禪倡直指人心、不立文字，但修持方法卻是師徒之間的“以心傳心”。“心”如何表達？朦朧的“心”怎樣才能一經點撥就轉“悟”？禪法必須有所傳授，因此也必須有所表達。兩難之下，

頁 4

禪師們便在“不點破”的原則下以“機鋒語”來“暗送秋波”；也有些禪師、禪派乾脆什麼也不說，或用動作，或畫圓相。如此等等，用現代語言哲學的術語講，二者均屬於廣義的“言語”。語言是社會的產物，具有約定俗成且相對固定的形式和意義。言語則與之不同，它是個人的活動，言語的每個行為和意義都有其創造者，即按自己

意圖說話的人。唐宋時期之“分燈禪”正是著力於發掘非語言文字之外的表達手段以期達到師徒交流啟發禪悟的目的。五家參禪、教禪的門庭氣象各異，但以“語境顯性”的努力是相同的。諸家的祖師們既有理論的思考，更多的則是實踐的示範。師徒間的言行、唱和留給後人便成了“公案”而供人參究。但作為這種文本之原初發生則是另一番景象。那些禪師們在其問答交流之時，不大可能預見到會被留傳作為參究的物件。因此，鮮活的、具有特定的語境的“話語”、言說、行為，在“當場”及以後不太長的時間內，或者在當時的主賓雙方間，仍然是可以得到理解的，因而也是有意義的。這裏應該充分注意到，具有創造性、依賴於語境的言語及其活動與共同的、形質化的文字符號，在傳達意義方面固有的重大差別。宋代禪宗的失足處就在於將這些鮮活的、語境化的語錄當作公案加以參究，而近乎忘記了這些話語本來的指向和意圖。（《禪悟與佛教教育》）因此，楊先生對發生于禪師之間為領悟禪旨而進行的各種類型的“對話”這一特殊形態的禪宗教育方式進行了考索。這是禪學研究中的重要話題，將禪師們對第一義的授受方式納入佛教教育範疇，具有相當的啟發性意義。

夏金華先生從教育的目的、類別、方法等諸方面對孔子與佛陀兩人的教育觀點進行了比較，並對二者之異同及產生的原因作了較為深入的剖析。他認為，孔子與佛陀，一位傳道，一位傳教，其最高宗旨相去無幾；他們的教育觀點及成果也難分伯仲，所不同的是，孔子深入人心，備受國人注目；而佛陀僅僅成為一般人膜拜的物件，其教育思想尚有待發掘。（《孔子與佛陀的教育觀之比較》）

二、佛教教育現狀的檢討

1、現狀的評價

從 1980 年中國佛學院恢復算起，大陸佛教教育在“文革”後已經走過二十個春秋。在充分肯定成績的同時，大家也清醒地認識到種種不足。

淨因法師認為：大陸佛教教育存在“一少二小三低”的狀況。“少”，是佛教院校培養出來的學僧數量少，不能滿足社會需要；“小”，是佛教院校規模小，投入小；“低”，是生源素質普遍比較低，教學質量低，培養出來的學僧質量低。目前佛教教育尚處於起步階段，仍無法與社會普通高校教育接軌，更談不上與國際佛學研究接軌了。佛教教育體制尚待完善、佛學研究水平尚未達到國際水準是兩個致命的弱點。（《從對傳統辦學指導思想之反思談佛教教育的未來》）

聖凱法師結合自己在佛學院受教育多年的親身體驗，也認為目前大陸佛學院辦學質量不盡如人意。首先，在生源的素質上普遍比較低；其次教學質量低，由於師資的缺乏及不穩定，以至於許多課程只能視老師而定，無法按照教學大綱而進行

開課；同時，在教學方法上，仍然採取灌輸式的教學方法，不能啟迪學生進行獨立思考，無法引起學生進一步學習與研究的興趣。而在師資方面的問題非常突出，首先，在本身的專業素質上，許多任教的老師都是剛剛畢業的學生，知識還沒有經過

頁 5

消化與提高的過程，所以往往照本宣科、毫無新意；其次，在知識的廣度上缺乏，因為本身自己學習時間太短，所以造成了對佛法的整體把握與外學知識的不足，因此授課時不能觸類旁通；最後，在講課方法上普遍不規範，由於許多老師本身出自佛學院，沒有接受一些授課方法的訓練，所以講課很難生動活潑而吸引學生。從全國佛學院的體系來看，存在著嚴重各自為政的現象，並沒有按照高、中、低三級來進行辦學，以至於許多學僧無法受到系統的教育；另外，在課程設置上，各級佛學院並沒有側重，如果一位學僧到另外的佛學院深造，就必須重復地學習，這樣便會浪費學僧的時間。（《二十一世紀僧教育構想》）

面對種種問題，王雷泉先生把當今佛教教育的困境與認識誤區，放在經濟、政治、精神三方面發展不平衡的大環境下考察，認為主要問題可歸結為下述四點：

一是主體軟弱，神聖性資源流失嚴重。社會各界對佛教的無知和偏見現象依然存在，教內有相當一部分佛教徒對宗教的性質、地位和作用之認識曖昧不清，導致信仰淡化、缺乏主體意識和團隊精神，教團組織軟弱鬆散，世俗化傾向嚴重。在教不言教，實為當前佛教界的流行病。這種狀況的存在，模糊了佛教教育的根本目標。片面仿效世俗學校之學制和師生職銜待遇，造成非僧非俗之政策導向，學修一體化和寺院管理叢林化得不到制度上的保證。

二是團契精神淡漠，凝聚不起必要的教育資源。改革開放二十多年來，大陸佛教界仍擺脫不了“寧為雞頭，不為牛後”的傳統心態。在辦學形式上，各自為政、遍地開花的“小而不全”式佛學院，浪費了本已有限的人力、物力、財力資源。現有的幾十所培訓班、佛學院、研究所，絕大部分院校的師資和學生程度參差不齊，學制又互不銜接，教學設施和教學水平無法與海外同類院校相比。

三是教育範圍狹窄，學制管理失序。在教育物件上，僅限於僧人這一狹窄範圍，而忽略了居士教育與佛教團體工作人員、佛教實業從業人員的崗位培訓教育。在佛教的宗教地位尚不堅挺的現階段，這種自我封閉的教育格局，使僧教育無法保證足夠合格的生源。而在佛教界的各級崗位上，大量既未經過系統的宗教政策訓練，又未受到佛法知識熏陶的工作人員之存在，很難成為推動佛教教育的有力增上緣。

至於面向社會大眾的佛教文化教育，因受上述理論觀念的困惑，尚未走上正軌。佛教在信仰、社會、文化三層圈中的有限資源，並未得到整合和有效運用。

四是評價權威缺位，未形成吸引人才的環境和機制。中國佛教作為主體力量，對教育成果和人才培養進行考核、評價的權威體制，尚處於缺位元狀態。由於佛教主體軟弱、團契精神淡漠、學制管理失序，佛教事實上是借用政治性權威和學術性權威，對教育成果和人才進行考核、評價。這種做法，又加重了佛教世俗化的進程。缺乏信仰權威的教團，無法形成吸引人才的良性環境，佛教人才和智力成果不斷向教外和境外流動。同時，卻因害怕“滲透”而不敢大量引進海外佛學研究先進成果和教學人才以為我所用。當中國佛教最可寶貴的叢林精神這一優勢面臨衰退的時候，佛學研究和教學卻依然在低水平上徘徊，其災難性的後果，將是很快抵消掉祖先留給我們的佛教歷史文化資源。（《走出中國佛教教育困境芻議》）

2、面臨的矛盾

頁 6

大陸佛教教育面臨的矛盾雖然很多，但很多不過是表面問題，最核心的主要表現在教育目的、教育方法、教育模式三個方面：

（1）教育目的問題：“學”與“修”的矛盾

“學”與“修”的矛盾，是一直困擾佛教界的一大問題。

濟群法師指出：佛教教育的目的，是要我們凡人斷煩惱、開智慧，成佛做祖，把凡夫改造成聖賢，本質上就是一種素質教育。但清末民初以來，佛教的教育也和中國傳統的教育一樣，接受了西方學院式的教育。以傳授文化知識為主，以培養學生的學術研究能力及生存技能為目的，背離了東方傳統以做人為本的素質教育。佛教學院也和社會大學一樣，成為純粹傳授知識的場所。許多青年僧人通過佛學院的幾年學習，往往信仰淡化，道心退墮，甚至返俗，回到社會；而許多佛學院畢業的學生，在教界也口碑不佳。佛學院承擔著續佛慧命的責任，我們要培養的是宗教家，其行為足以為人天楷模。所以佛教界的當務之急，是要倡導素質教育。未來的佛教教育應該以提升人的素質為重點。他指出，理想的僧教育應該符合下面十個方面的要求：第一，有好的老師引導。第二，生活在大自然的環境裏。第三，生活條件要簡樸。第四，有適當的空閒時間，自由思考。第五，基於對社會人生問題的關懷。第六，從良好的生活習慣中養成高尚人格。第七，每天有相當的禪修時間。第八，重視人生正見的樹立。第九，參與一些弘法和慈善的活動。第十，啟發、引導而非

灌輸的教學方式。（《我理想中的僧教育》）

黃夏年先生則認為：

第一，學與修並不是互相對立的，而是互相聯繫和相輔相成，它們呈現出一體化的態勢。“學”是知識和理論，要靠“修”來驗證和檢驗，因此學離不開修。“修”是實踐與行動，要靠“學”來作指導，因此修離不開學。它們之間的正確關係是，沒有學就沒有修，沒有修也沒有學，有學必有修，有修必有學，學裏包含了修，修裏包含了學，兩者不能任意地人為割裂開來。任何理論和思想都要受到實踐的檢驗，“學”的目的最終也是要受到“修”的驗證，最後的結果將體現在“修”的當中。

第二，學與修始終處在一個不斷變化和不斷發展的動態過程。“學”是為了更好地“修”，“修”是為了更高地“學”。理論上去了，實踐的能力也會增強，因為理論指導實踐，掌握了更好的思想利器，才能更好地修行。同樣，實踐能力增強了，對“學”的理解自然會又上一個層次，因為理論來自於實踐，修行者的認識水平勢必也提高了。佛陀經常教育人們要懂得迷與悟只在剎那之間，這就是說。人的知識始終在不斷地擴展、充實，認識的理論水平也在不斷地總結和提高，實踐的能力也在不斷地增強，學和修始終是隨著人的認識水平和實踐能力而不斷深化與發展的，並不是停留在某一個水平或層次上的“修”驗證了“學”的知識，反過來“學”提高了“修”的能力，兩者之間應該呈現出正比的關係，是良性地互動，所以，“修”的越好，“學”的也越高，換句話說，“學”的越好，“修”的也越強，綜觀歷史上的佛門大德、善知識和當今的佛門高僧，他們之所以能夠得到很高的眾望，就是因為他們既有很高的修行，又有精深的學問。

第三，學與修之間有一個“度”的把握。所謂的“度”是說的適度，即在學與修兩者的關係中，把握適度的關係才是最合理的。由於學與修是始終處在一個動態的過程裏，因此不好被人們印證，也不好把握。有學無修和有修無學都是屬於“度”的失衡的具體表現。掌握“度”的原則，應該是

頁 7

取佛教的“中道”認識，既不能偏于修的一極，也不能過於執著學的一端。而且正確地把握兩者的適度發展，這是保證學修關係一體化的根本。

第四，學與修的關係要根據不同的條件，因人而異，不能一概而論。對學與修的關係與評判，不能套用一種模式和一個標準，關鍵是每個人的自己的體會，猶如飲水，冷暖自知，切忌千人一面。在佛學院裏，判別“學”，可以有一個座標系與

公共標準，因為知識的高低有差距可以明顯地看出來，但對修而言，則要看是否做到發心和如法如律的生活，做到了，就有修，否則就無修。（《當代中國佛教教育三題》）

佛教的信仰核心決定佛教教育必以堅固受教者的信仰、樹立正見為宗旨，但在具體操作過程中，卻遇到了知識授受、學術活動與修行實證之間的矛盾，這一矛盾的產生可追溯到禪宗“不立文字”、“以心傳心”的教學主張，在現代佛教教育活動中，則表現為授受知識技能與修證課目的設置及諧調問題。我們認為，學與修的衝突在理論上是可以達到統一的。中國傳統的教育理念總以“讀書明理”，學問應落實到自家身心的受用上為根本，同樣強調學問應落實到實踐。“知”與“行”的問題，一直是儒家討論的重點之一，雖然與佛教價值取向有層次上的差異，但在治學與修為的關係上，“行”是最終目的，“學”則為啟發心智的前提。佛陀的教法本身是通過言教勸化眾生入佛的，且有因根對機的不同施設，為“闡除戲論”才設立“第一義悉檀”直接契入諸法實相。《維摩詰經》說：“言說文字皆解脫相。所以者何？解脫者不內不外不在兩間，文字亦不內不外不在兩間。是故舍利弗，無離文字說解脫也。所以者何？一切諸法是解脫相。”^[2]永明延壽也說：“內證自心第一義理，住自覺地，入聖智門，以此相應，名宗通相。此是行時，非是解時。因解成行，行成解絕，則言說道斷，心行處滅。”^[3]延壽闡釋“理人”與“行人”之間的關係時，更說：“以理導行，以行圓理。又菩提者，以行人無行。以行者，緣一切善法。無行者，不得一切善法。豈可滯理虧行，執行違理？”^[4]可見，解與行，理人與行人是相輔並行的，不可固執一端，況且沒有起碼的抽象思辨能力，又怎能認知理性思辨的佛法大海？有關“學”與“修”的矛盾問題，第四部分還當討論，此不具述。

（2）教育方法問題：“研究”與“信仰”的矛盾

如何看待目前佛教教育中普遍運用的學術研究這一方法，一直是教內外爭論的焦點之一。在一般的人看來，研究佛教或者佛學，不僅不是學佛人之本分，甚至是背離佛教信仰的做法。淨因法師指出：

當今不少學者在研究佛法時確有不能解行相應之通病，正如太虛大師所指出的那樣，“吾以之哀日本人、西洋人治佛學者，喪本逐末，背內合外，愈趨愈遠，愈說愈枝，愈走愈歧，愈鑽愈晦。”佛教教育並不是要培養那種言端筆下談玄說妙、口若懸河的知解佛教徒，禪宗把這種類型研究佛教的人士稱之為口頭禪、文字禪。然而我們也不能因噎廢食，因此全盤否定佛學研究之價值。我們必

2. 見姚秦/鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷中“觀眾生品第七”，《大正藏》第14冊

第 548 頁上欄。

3. 見宋/延壽《宗鏡錄》卷三，《大正藏》第 48 冊第 428 頁中欄。

4. 見宋/延壽《萬善同歸集》卷上，《大正藏》第 48 冊第 595 頁中欄。

頁 8

須清楚地意識到佛學研究與學佛之間確有其互動關係。

他認為，首先，佛學研究是學佛不可分割的有機組成部分。佛陀把學佛歸納為聞思修三個步驟，佛學研究應為前兩個步驟——聞與思，這是每個學佛人的必由之路，不可缺少。換言之，學佛以聞思為開端，通過對佛教教義的深入研究，明瞭佛法之精要所在，然後通過實踐(修行)去印證研究的成果，最後真正體悟佛法之要旨。這種傳統研究佛法的方法多為教內學者所採用，最具代表性的如太虛大師的“解行相應”和印順導師“以佛法研究佛法”。通過各種研究方法，準確把握佛陀之本懷，博通經律論三藏，得圓滿精密之勝解，依此勝解抉擇各時域、各宗派佛法之流行，重建契理契機的中國佛學，使佛學研究為弘揚佛法於世界人類服務。

其次，佛學研究是進入佛門的方便之一。因眾生的根機不同，決定了學佛的切入點千差萬別。總的說來，引導眾生進入佛門的方便有二，其一由信而入，然後便是解、行和證；另一類眾生則由學習理解(聞、思)佛法而起信修證。由信入佛法大海直截了當，固然是好，但易迷、易退。換句話說，由信而入，入門容易持久難；由理而入，入門難，而一旦進入，迷與退的可能性相對減少，較能持久。更重要的是，即使由信而入佛法大海的修行人，緊接著還是要經歷解、行和證三個步驟。因此佛陀特強調解理，而非盲信。片面強調悟而不學，弊端百出。無論是採用聞思修還是信解行證的步驟修學佛法，學習研究佛法是學佛人必不可少的步驟。（《從對傳統辦學指導思想之反思談佛教教育的未來》）

長期以來，從事佛教研究的學者是否有修的問題，也是一個熱點話題。一般人認為，佛教本來是關於人生的學說、解脫的學說，屬於“心性”的範疇，需要修習者去認真的體悟，在實踐中將境界提升。但是自從佛教被西方學者納入學術研究範圍後，成為了一種純學術的東西，變得與物理學、文學一樣，成為一種專門供人研究的學問，和做人已經沒有關係了，佛學研究注重只在“理”字上。佛教的學術化使佛教偏離了正常的軌道。學術研究人員輕視信仰，“把佛教當成純哲學、純知識來研究，強調所謂研究的客觀公正性，沒有處理好學佛與佛學研究之間的互動關係。”淨因法師也認為：“問題關鍵主要看初發心，這是教界與學界佛學研究的分水嶺。”

學術界偏重於知識、理論、思想體系的研究，把研究重點放在佛教名相、歷史、考據等方面，把佛學研究本身看成是終極目標。這種研究佛法的目的與古德有本質的區別。古德從未把佛學研究作為終極目標，而是看作一種方便與手段，使之為修證實踐服務。換言之，古德們不僅從理論上研究佛法，而且更強調從實踐上體證佛法。正因為如此，很多學界的學者研究佛學的通病是能說不能行，對宗教經驗更是無能為力。”（《從對傳統辦學指導思想之反思談佛教教育的未來》）

對此，學術界則有不同的看法。黃夏年先生認為：

佛教雖然是宗教，但是沒有信仰的人來研究它並不是不可以，因為學者是將它作為一門學問來看待的，他們研究的目的，就是想用歷史來說明宗教，而不是用宗教來說明歷史。佛教是人類文化與文明進程中的一個重要的組成部分，它的歷史發展道路，是人類歷史上的重要一步，此已成為大家的共識。既然佛教在人類歷史有如此重要的地位，那麼對它的研究必是不可缺少的，也是必要的，更是全面的。所謂的“客觀公正”，是要以一定的歷史事實來說話，這些歷史事實，有的是依靠經典文字的材料，有的是依靠考古發現，有的是靠田野調查而獲得的，並且在這些豐富的材料基礎上，最後才能得出一個比較合理的結論來。

頁 9

任何事物都有自己的運行法則，佛教的研究也有自己的特點。按照現在的學術研究的特點，學術研究要有一定的學術標準，要有一定通行的研究方法作基礎，要有一定的判別標準，這些都是學術規範，是沒法改變的。研究佛教的目的，不僅在於揭示它的有效性和有用性，關鍵是對它進行一個全面的歷史梳理，找出它的貢獻與得失，其結果是既總結了古代的優秀文化遺產，又為今天和未來的佛教發展提供了歷史的借鑒，以史為鏡，照鑒未來，這才是佛教研究的根本任務！特別是從佛教思想的層面來分析，看看佛教裏面有哪些是合理的部分，並且仍然適用於今天的社會，哪些是所失的部分，不予再用，找出對治今天人們普遍出現的信仰迷失，人心浮燥的通病，這是歷史賦予學者研究佛教的使命。當然也是直探佛陀的心源的一種方式。不過對這一點，當今學者做的還很不夠，有待於進一步完善與深入。

學者也許理性認識帶的多一些，與教徒的感性悟解有根本的不同。但學與修是一體的，兩者不能夠截然分開，有學必有修，學與修是辯證的關係，不能說只有打坐、念佛才是修，這種看法實際上與佛的教說相違的。看經書，讀資料是“學”，再針所見到的材料進行整理，是一個“學”的過程。寫文章，作結論，就其所得到的

結果，是“修”，兩者有直接的因果關係。其實用事實來說話，也就隱含了“修”的成分，因為它是受到事實檢驗的結果，“實踐是檢驗真理的唯一標準”，“修”是目的與結果，“學”是方法和手段。如果說，僅僅把學與修定位在知解與修持兩個方面，這種定位未免有些過窄，有違了佛的初衷，也沒有做到使用不二法門的觀照方法。所以，對學者的學與修的關係，我們不能僅僅使用悟解的標準，應該更多地用不二的方法來理解與看待。（《當代中國佛教教育三題》）

我們認為，“研究”和“信仰”並沒有天然的對立關係。永明延壽說：“信而不解，增長無明。解而不信，增長邪見故。知信解相兼，得入道疾。”^[5]佛教學術研究的歷史，可以追溯到印度的論師時代，而中國義學的興盛則說明中國佛教學術研究的優良傳統。從歷代僧傳的體例來說，“義解”排在“譯經”之後，“習禪”、“明律”之前，可見學術研究在中國佛教的地位及其受重視的程度。從事佛教研究是否必然導致信仰的淡化？從現實情況來看，恐不盡然。最典型的例子是，越南現在有 140 餘位僧尼在中國、印度、法國、斯里蘭卡等國家留學，攻讀博士、碩士學位，兩年內將有 50 名博士畢業，學成後基本沒有返俗的現象，且絕大多數都回國從事佛教工作。^[6]只有正視佛教界對佛教研究人才渴求的現實，消除簡單的非此即彼的思維誤區，以信仰為前提，以研究為手段，以實證為目的，才能培養佛教自己所需要的研究人才。

（3）教育模式問題：“叢林模式”與“學院模式”的矛盾

從佛教歷史來看，佛教的教育模式主要有三種：譯場講學模式、叢林熏修模式和學院教學模式。而近代以來，學院教學模式影響最大。

濟群法師指出：

在上個世紀廟產興學的風氣下，佛教界引進了社會學院式的辦學方式，到現在整整已有一百年

5. 見高麗/知訥《真心直說》“真心正信”引，《大正藏》第 48 冊第 999 頁中欄。

6. 見中國佛教協會《會務通訊》2000 年第五期，性妙《中國佛教代表團訪問越南筭記》。

的歷史了。學院式的教育雖然為佛教也培養了不少人才，但和中國佛教界要求中的理想人才總有相當的距離。純粹走學院式的辦學方式是有問題的，因為社會學院式的辦學目的和佛教教育的目的是不一樣的。學院的辦學是以傳授知識與生存技能為

主，而佛教教育是完善人格的教育，是改造生命的教育，是解脫煩惱、解脫生死，是成佛做祖的教育。兩者的要求相差甚遠，方法也迥然不同，用這樣的一種教育方式，是不能達成佛教辦學的目的。他認為，佛教教育還得回到傳統的佛教教育中去。為此，他提出要繼承佛教的傳統教育模式，在以傳統佛教教育為根本的基礎上，吸收學院式教育的優點，以此來建構佛教的現代教育。

他認為，和世間的教育相比，佛教教育有著四點不同：一、佛教自身有著非常完整的教育體系，有著非常優秀的教育思想。二、佛教教育的目的和世間的教育目的完全不同，世間的教育追求的是知識、生存技能的培養，佛教的教育則是轉凡成聖的教育，是斷惑證真的教育，是成佛做祖的教育。三、佛教教育的目的與世間教育的目的不一樣，相應的，採用的教育方法自然也不能一樣。四、戒律的教育是以相應的律學知識為基礎，主要是通過如法的生活達到教育的效果。由如法的生活養成高尚的僧格，由如法的生活生定發慧，由如法的生活為人天樹立德行的典範。（《從戒律看原始僧團的教育制度》）

他認為，律制生活中的受戒、布薩、安居等律儀規定都是僧團教育方式的核心內容，通過如法的生活，可以達到所期望的教育效果。

聖凱法師則認為，叢林教育與學院教育，有許多交叉的地方，所以近年來佛教界提出“學修一體化，學僧生活叢林化”的口號，以叢林教育補充學院教育的不足。但是，我們必須看到二者的區別，尤其在叢林道風日下的今天，二者的差別更是明顯。應該說，一座道風優良的叢林是最好的學校，一個能夠安心見性的禪堂是最好的教室，一位三學增上的師父是最好的老師。叢林教育是師徒相授為基本，以叢林道風與大眾的攝受力，其影響與教育是無形的、深遠的。對於一名初出家者來說，對佛法信心的培養、威儀及日常行持的訓練都是不可代替的。但是，明清以來，許多禪宗祖庭大都忙於經懺佛事、旅遊服務等方面，已經失去了其教育的一方面。一些年輕人剛出家，便淹沒在“叮叮噹噹”的佛事中，根本沒有時間學習與修行，就談不上什麼培養與教育了。

學院教育本身是受西方學校教育的影響，重於知識的傳授，而中國佛教的學院教育從建立發展到今天，一直命運多蹇，缺少正常健康的發展機會。但是，學院教育的優點非常明顯，多元化的知識訓練，系統的學習，視野與心胸比較開闊，對於改善知識結構與提高素質等方面有明顯的成效。但是，學院教育本身注重知識的傳授，同學的團體生活缺少上座大德的攝受，學院式的開放生活對於一些自覺性較差的出家人來說缺乏攝受力，所以對於信仰的提升與修行的進步又會帶來一些影響。

因此，如何解決叢林教育與學院教育的矛盾，是我們新世紀發展佛教教育的

重要課題。雖然佛教界提出“學院叢林化”的口號，但是本身的可操作性比較困難，因為學院教育本身時間很短，目的性很強，不可能將叢林生活全部引入學院生活。所以，對於每一位出家人來說，至少有三年以上的叢林寺院生活經歷，接受叢林道風的熏陶，首先成為像模像樣的出家人，然後再進佛學院學習。而現在許多佛學院招生時，都是要求出家一年以上，甚至許多是剛出家沒有幾天。佛學院保持基本的叢林生活如早晚課、過堂、誦戒等，讓學生擁有更高的時間用來學習。佛學院畢業後，畢業生回

頁 11

到叢林中，將所學的知識運用于叢林生活中，這樣修學便能相得益彰。（《二十一世紀僧教育構想》）

華方田先生指出：叢林教育與學院教育是在不同的歷史條件所產生的不同的教育體制，從叢林式教育向學院式教育的轉變，是適應社會現實的需要，是大勢所趨。這兩種教育形式因為時勢的不同而具有各自顯著的特點，因此，我們決不能不顧客觀的歷史環境，簡單類比，就得出孰優孰劣的結論。但是，由於針對近些年來佛學院教育中所出現的種種問題，比如學修兩極化、戒律鬆馳、佛教學術化傾向的出現、信仰淡化等等，關於叢林教育和學院教育的反省與比較便自然而然地成為人們經常議論的話題。

實際上，對比這兩種教育體制，應當說各有利弊。傳統的師徒授受是建立在師徒間長期的、單純的、特殊的關係之上的，這種形式使師徒間容易達成默契和心靈的溝通，因為較少受到外界的干擾和影響，從而有利於戒律的奉守和禪定的修持，以及僧格的培養和正見的確立。另一方面，在社會急劇變動、資訊交流如此快捷頻繁的當今社會，在許多寺廟正奔走于重建廟堂、發展旅遊的時候，傳統的叢林顯然已不再“傳統”，很難擔負起現代佛教教育的重任。

而近現代的學院式佛教教育的產生，是社會發展的必然趨勢，它有著傳統教育所不可比擬的優勢，如批量化的人才培養，規範化的教學體制，多元化、系統化的學科設置，低、中、高循序漸進的學院建構，等等，這些優勢都是被實踐證明了的，並且已經取得了可喜的成果。當然，我們也應看到，學院教育中所出現的種種矛盾和弊端，如世俗化的傾向，對知識的偏重，修行的問題，修證次第的缺乏，正信的建立和威儀的培育等問題。必須明確的是，現代佛教教育中所出現的種種問題，並不完全是學院教育本身所造成的，其中既有受到社會大環境影響的因素，又有學

制的不完善和人為操作失誤的因素。因此，當我們痛心疾首地批評學院教育的弊病時，當我們自覺不自覺地緬懷傳統師徒教育的獨特和純正品質時，我們必須清醒地認識到，歷史的車輪不可逆轉，我們不可能乘上時間的列車回到古代，也不可能無視業已存在的現實，更不會無端地否定學院式教育的價值，問題的關鍵在於，如何能在發揮學院式教育優勢的同時，適當地保持傳統叢林的修行風格，將傳統教育和現代教育有機地結合起來，在傳統與現代之間尋找一條適合現代僧才成長的新路子。實際上，這條路也是中國佛教界一直在摸索探求的，學修一體化和學院管理叢林化口號的提出，就是一個很好的例證，這也正是佛法“中道”理念在現代僧教育中的具體體現。另外，許多有識之士呼籲和倡導的興辦佛教特色教育學院，也是培養現代僧才的一個切實可行的辦法。印順法師在《論僧才之培養》一文中，就系統地解說了建立律學中心、禪學中心和教學中心對培養現代僧才的重要性。接下來的任務是，怎樣把學修一體化和學院管理叢林化等口號或理念落實到具體的教學實踐中形成一套行之有效的操作方法，並把它制度化，規範化，這需要全社會關心佛教教育的人士集思廣益，群策群力，在不斷的實踐中總結、尋求。（《中道理念與現代佛教教育》）

除了上述的意見之外，我們還應該看到，因為受學歷起點的限制（一般佛學院為高中），目前大陸的佛學院校進行的其實是“雙補”教育：一是補文化基礎課，二是補佛學基礎課。而且，經過數年的佛學院教育，畢業生的文化素質與社會高等教育有相當的差距。從這一點來看，在佛學院傳授的基本知識技能不是多了，而是少了。院校教育不能弱化，相反需要強化。否者，會距離社會教育水平越來越遠。我們應該把學院模式看作是“共道”部分，叢林模式看作是“不共”部分，遵循一定的次第和中道原則，善巧地將二者配合起來，以期達成根本的教育目的。

頁 12

其次，叢林教育雖然有著獨特的魅力，但是卻需要諸多條件輔助和配合。過去，叢林的方丈不僅僅是管理者，同時也是實證者和教育者，肩負著用身教（實修實證）和言教（佛學素養）教化大眾的責任。大眾在叢林的這個大熔爐裏，才能得到有益的陶冶。但是，今天的明眼善知識已不可多得，能管理者不一定是實證者，而實證者更不一定是通達教育者。“文革”之後，大陸的佛教界雖然號稱建立“十方叢林”，但多數沿襲的仍然是封建家長制的管理方式，叢林早已名存實亡。片面強調叢林教育取代學院教育，是一種典型的理想主義。

三、佛教教育未來的瞻望

對於大陸佛教教育如何進一步改進的問題，大家也給予了高度的重視。宋立道先生認為，現時的僧教育，除了知識與文化的教育，除了對於經典和宗派理論的研究講習，還應該兼顧以下幾個方面：1、要注重對於學僧的世俗學問和技能的培養；2、更重要的是培養學僧的僧格。也就是注重僧人的精神境界的熏習和養育；3、僧教育應該能夠造成僧人的社會責任感、正義感，關心社會，關心現實。有是非觀，和基於是非觀的政治觀、法制觀；還應該有適應現代全球化社會的思想觀念，例如對環境保護、生命倫理、人權和尊嚴都有如法如理的清醒認識；4、佛教的僧伽教育應該特別強調對於現代社會和現代化的瞭解和適應。這包括了政治上的適應，更包含有對世界全球化發展趨勢的認識和適應。（《關於僧伽教育》）

對辦學模式問題，鄧子美先生認為，叢林模式雖然有很多優點，但事實上，恢復傳統叢林教育已不可能。主要因為其師徒制的授學方式規模太小，效率太低，無法滿足現代社會對人才的大量需求。而佛學研究所培養研究生的模式，兼有兩者的優點。研究生教育一般採用導師制，而導師制已經吸取了師徒制的優點，如啟發式教學、因材施教也只是在研究生階段能做到，由於教師精力也有限，上大課是很難兼顧許多要求的。太虛當年辦武院、閩院都有失誤，但武院與閩院培養的研究生乃其最成功之處，這點還很少論著指出並加以重點研究。可以說，在太虛當年的研究生教學中，叢林教育的主要優點皆已具在。中國佛教目前最缺乏的正是研究所能夠培養的高層次人才，研究所和導師制的做法在目前有必要推廣。（《抓龍頭、重法制——論佛教教育多樣化與規範化的關係》）

楊曾文先生對改進佛教院校佛學講授課程提出了四點建議：一是增設原始佛教基本教義和經典的課程；二是引導學僧自主地獨立地學習佛法和各種專業知識；三是進一步做好研究生培養的工作；四是創造條件，建立佛教大學。（《新世紀的佛教教育》）

在課題研究方面，淨因法師指出：結合當今教界、學界以及社會之實際需要，有如下三方面的課題急需研究。（一）編寫古今藏外佛教圖書目錄，建立最具權威性的佛教圖書館。（二）中國僧制史——建立現代化的寺院管理模式。（三）編寫適合當今社會的佛教教科書。（《從對傳統辦學指導思想之反思談佛教教育的未來》）

在師資問題方面，聖凱法師認為：應該將最優秀的學生留下來，給予專業上的繼續培養，同時還要加強教育學以及教育心理學的學習，使他真正成為一名合格的老師。同時，佛教界應該建立教師晉升制，社會學校有等級晉升制度激勵年輕的教師繼續努力，而佛教界並沒有在待遇、稱號等方

面給予相應的尊重。如果一位在家老師在佛學院任教，他有可能從講師、副教授一直升到教授，並且在待遇方面發生一些相應的變化；而出家的法師則永遠享受“法師”稱號帶給他的“殊榮”，一生為法師，其待遇則變化不大。所以，建立教師晉升制以激勵年輕法師從事教育事業，是在教師隊伍建設上的重要舉措。

在運用現代化教育手段上，陳星橋先生認為，電腦運用及其網路的建立，對於寺院管理、佛學研究、佛教文化的傳播和弘揚佛法，都具有重要意義。我們正處於資訊時代，資訊把各個國家、各種民族、社會各界以及各大宗教密切聯繫在一起，而電腦網路是最便捷有效的工具或載體。佛教院校應率先運用電腦，並建立佛教教育網路，充分開發和利用網上佛教資源，增進佛教院校間的聯繫，提高工作效率。同時積極開展網上弘法，淨化網路空間，甚至可以開辦網上佛學班、網上佛學院。（《開創 21 世紀我國佛教教育的新局面》）

王雷泉先生十年前就曾經提出“廣義佛教教育圈”這一概念，他認為，這個“佛教教育圈”的運轉可概括為“**重建主體，改善環境；收縮核心，擴展外延**”這十六個字：佛教教育塑造著佛教教團之主體，它同時又受到現存教團的信仰素質、組織規模和文化品位之內部環境的制約；佛教教育改善了社會和世俗文化的外部環境，它同時又受制于宗教信仰自由政策的落實程度、社會對佛教的理解和容忍度，以及學術界對佛教文化的研究能力和水平。主體的塑造和環境的改善，是一個互為因果，相互增上的辨證過程。收縮核心，即真正按佛教的規矩和標準辦好僧教育，並運用統一教會的權威促成四眾弟子對高僧大德的向心力。擴展外延，即按照佛教事業的需要，從信仰層圈出發，向社會層圈和文化層圈拓展，進行多層次、多角度的分流教育。將上述十六字方針展開，即在現行辦學形式和教學方法上作重大調整，可概括為四句話：開源分流，公私兼顧，因材施教，名實相符。

第一，在教育資源和教育物件上“開源分流”。開源者，疏通橫互於僧團、居士、佛教組織、佛教實業、宗教事務部門、社會各界和文化學術界之間的障礙，加強溝通和協調，向教內外、海內外發掘師資、教材、器材、生源、資金等資源。分流者，運用考核制度使教育物件按品類分流，使物暢其流、人盡其才。加強居士教育、佛協幹部崗位培訓、佛教實業從業人員的職業培訓和佛教文化事業教育，不僅為佛教事業在信仰、社會、文化三大層圈均衡發展之急需，而且直接為僧教育重塑一個良好的外緣，並提供高質量的僧源。在環境的改善中，逐漸重構佛教的主體形

象。

第二，在辦學力量和院校體制上“公私兼顧”。就現在的綜合國力言，沒有一個地方或寺院能夠辦起一所堪與海外佛教大學相媲美的佛學院，但我們可以通過調動全國的力量，逐漸做到這一點。我們設想用“公辦”和“民辦”並舉的方法，以確保重點，普及面上。所謂“公辦”，就是在現行的佛教協會體制下，集中全國佛教界的財力、物力，調動教內外、海內外的師資、教材等資源，重點辦好一所中國佛學院，一所全國性尼眾佛學院，一所全國寺院執事進修班，一所佛協幹部進修中心。所謂“民辦”，就是由各地、各寺院整合民間資源，或與世俗大學和研究機構聯合，舉辦各種形式的佛學院、研究所、培訓班。“民辦”院校不僅僅是佛教協會“公辦”院校的合理補充，很可能會在新的形勢下，以更有力的投入和更靈活的機制，成為“公辦”院校的競爭對手。隨著佛教教育的發展和普及，各種“民辦”院校有可能會在互助互利的基礎上形成股份制式的聯合。若果

頁 14

能如此，不僅會為中國佛教教育走出新的路子，也將會深刻地改變現存的教團體制。

第三，在教學內容和辦學形式上“因材施教”。佛教教育涵蓋信仰、社會、文化三個層面，生源與培養目標不同，教學內容和辦學形式當然也不能簡單劃一，只能根據整個佛教事業對人才的需要和教育物件現狀，採取靈活多樣的教育形式。現在仿照世俗教育的初中、中專、大專以上三級學制來安排佛學院的教學，事實證明並不成功。一則現在的教學水準達不到世俗學校的標準；二則即便達標也存在著以世俗學校的標準擠兌或沖淡佛教標準的危險，使“學修一體化，學員管理叢林化”的要求成為一紙具文。如果我們承認佛教教育應以信仰標準為核心的話，那只能根據戒定慧三學的程度來編定學制，適當參考世俗學校的教學形式。“行有餘力，則以學文”，在確保修行的基礎上，對一小部分品學兼優的學僧，採取自學、選修等方式，修讀一部分世俗大學的文史課程乃至攻讀研究生學位。但這僅是僧教育中的偏鋒，其目的也是為了更好地在社會、文化層圈中展開弘法活動，並為將來創辦佛教大學積聚師資力量。即便是世俗教育，也並非僅限於全日制學校一途，現代社會的發展更有重視非學歷的崗位培訓和繼續教育之趨勢。佛教教育必須突破現存模式，更多地採用學分制、選修及免修、跳級與留級、院際參學與訪問學者制度、網路教學、自學考試、業餘夜校、函授刊授、短期進修、上崗培訓、委託培養等形式。過去，佛學院因生源的文化素質偏低，所承擔的教學內容有相當部分屬於文化補習的

層次。現在，隨著生源素質的逐步提高，僧前教育和文化補習等職能，必然要從現在的佛學院轉移到居士教育、行童教育上去，並擴散到社會的佛教文化教育等層面上。

第四，在教學評估和人才使用上“名實相符”。通過全國佛教界權威機構的考核、評估，使上述開源分流、公私兼顧、因材施教的措施落實到實處。佛教教育的根本目的是培養法師、禪師、律師乃至三藏法師，這種尊號絕不是通過政治和經濟手段所能照顧安排的。教師的聘用、學生的錄取、教材的選定、重點的確立、尊號的授予，都需要有一個統一權威的標準，才能使名實相符、十方賓服。可以考慮吸取漢傳佛教“試經度僧”和藏傳佛教“辨經制度”的長處，不管有沒有上過佛學院，用考試的杠杆舉賢任能，在全國範圍內選拔優秀人才，充實到各級佛教組織和機構的領導崗位。實行考試制度的前提，必須要有最基本的課本和讀物，在這一過程中促進佛書出版和佛教刊物的繁榮。並使重視教育、重視人才在制度上落實下來。（《走出中國佛教育困境芻議》）

王雷泉先生還設想成立一個“佛教教育委員會”，承擔展開教學調查和學科評估、舉行教學研討活動、主持、評審、委託課題研究和組織教學考核與人才考評的主要工作。

值得注意的是，居士教育問題逐漸引起大家的重視。居士是佛教的在家信徒，具有作為僧團與社會之間仲介的特殊身份。由僧伽施行的居士教育，是借助于居士向社會弘宣佛教的重要前提和保證。佛教本來是四眾弟子的佛教，從教育物件來說，當然包含僧、俗兩個部分。居士教育問題在整個佛教教育體系中不容忽視。從武昌佛學院開始，即有招收居士的傳統。但現在大陸的佛學院，基本上只招收出家眾，居士教育僅僅局限於一般的聽經、聽講座，顯然不能滿足廣大居士信眾的要求。蘇州戒幢佛學研究所可謂開現代風氣之先，同時招收僧俗兩眾學員。但是也存在操作層面的實際困

頁 15

難，如居士學員畢業後的去向問題，佛學院所的畢業文憑如何與社會接軌問題等。凡此種種，均需進一步研究解決。

四、佛教教育思想建設問題

從前面的敘述中我們可以看出，對於佛教教育的一些重要問題，近兩年來的研究已經基本涉及了。而且，在很多方面較之已往取得了長足的進步，在相當的程

度達成了共識。有分歧的地方，也往往是異中有同，對於進一步加強大陸佛教教育工作，打下了堅實的基礎，其重要意義自不待言。從上述各種觀點來看，好像頭緒紛然，其實，整合起來，筆者個人認為，總結歷史經驗，結合當前實際，大陸佛教教育目前亟待解決的問題，如師資隊伍建設問題、教材大綱的編寫問題、現代化教學手段的運用問題等等雖然很多，最關鍵的還是佛教教育思想建設問題。

教育思想是整個教育活動的靈魂。教育思想主要包括教育目的、教育內容、教育過程與方法等內容。其中，最為主要的就是教育目的。只有確立明確的教育目的，才能使得教育體系的建立、師資隊伍的培養、教育成果的檢驗等工作順利進行。要建立完備的教育思想，需要從以下幾個基本工作做起：

1、厘清定義

從目前教育學對教育的定義來看，所謂教育，就是在一定的社會背景下發生的促使個體的社會化和社會的個性化的實踐活動。^[7]強調的是教育的實踐性、交互性、動力性和社會性。

然而，佛教界對於什麼是佛教教育，還沒有一個嚴格而準確的定義，這其實制約了教育目標的確立。

宋立道先生辨析了佛教教育的兩層含義：狹義上指佛教僧伽內部的教育，以僧伽為物件，培養佛教僧才；廣義上指佛教僧侶或居士（在現代社會中，還包括從事佛教研究的社會學者）向世俗社會弘揚佛教價值觀的說教活動，具有護教性質。（《關於佛教僧伽教育》）這是從佛教教育的教育物件的角度來界定的，即佛教教育包括僧伽教育，居士教育和社會教育。僅從教育物件的角度顯然不能反映佛教教育最本質的特徵。

濟群法師認為，佛教教育是完善人格的教育，是改造生命的教育，是解脫煩惱、解脫生死，是成佛做祖的教育。（《從戒律看原始僧團的教育制度》）這一定義側重於佛教教育終極目標的表述，通過與世俗教育的比較，強調了佛教教育作為宗教教育的個性，與世俗教育注重培養知識和生存技能不同。但定義強調了佛教教育對信仰者的作用，忽略了對非信仰者的作用。凸現了佛教教育與世俗教育“異”的部分，忽略了“同”的部分。

7. 見《教育學原理》第 6 頁，成有信主編，廣東高等教育出版社 1999 年 8 月第一版。

王雷泉先生把佛教教育定義為：向社會各界傳遞佛法的觀念、經驗、禮儀、制度，並使佛教教團自身得以延續的方式與方法。佛教教育屬於宗教傳播學與宗教組織制度的範疇，它是佛教與世俗教育的結合部。佛教教育的終極指向，是唯證乃知的覺悟成佛，但其在社會中的表達方式，則屬於運用言教的世俗諦範疇。（《走出中國佛教教育困境芻議》）

這一定義具有高度的概括性和理論性，內容包括：1、教育物件：社會各界而非僅局限於佛教信仰者這一層；2、教育內容：關於佛教的系統的知識體系，其中包括佛教信仰和修證經驗；3、教育目的：佛教的生存與發展，包括個人修行目標的達成（成佛）以及教團的延續；4、教育手段：世俗諦中可知的言教，而非不可言說的佛境；5、教育定位：宗教傳播學與宗教組織制度，決定佛教教育是佛教與世俗教育的關節點，既不能悖離佛教的個性，也不同于世俗教育，而是弘揚佛教和填充世俗教育空白的重要陣地，對佛教教育的探討也必考慮到佛教的週邊環境、佛教傳播的方式方法以及佛教自身的制度建設等。在教界與學界尚未對佛教教育作出更詳盡周密的界定的情況下，這一定義是比較準確和切合實際的。

2、區分層次

從社會的角度來看，教育廣狹之分。廣義的教育，是指凡是能增進人們的知識和技能，影響人們的思想品德的活動，都是教育。狹義的教育，主要是指學校教育，指教育者根據一定的社會和階級的要求，有目的有計劃有組織地對受教育者身心施加影響，把他們培養成一定社會或階級所需要的人的活動。^[8]

結合這一觀點可以看出，佛教教育也包含兩個層面。從廣義來看，佛教教育的根本目的在於轉凡成聖，斷惑證真和成佛做祖，整個佛教的義理，都需要通過教育來實現，從初發心到成佛的整個階段，都是需要佛教教育來引導。但是，從狹義的角度來看，我們現在所研究的佛教教育，其實不過是一種佛教的知識教育。根據這一思想，我們可以來確定廣義和狹義這兩種佛教教育：

廣義的佛教教育是成佛的教育，成佛是根本的教育目的，戒定慧三學是根本的教育內容，社會各界（九法界眾生）是根本的教育物件，指導行者通過聞、思進而修，是根本的教育過程，應機施教是根本的教育方法。

狹義的佛教教育，是佛學知識的教育。通過一段時間的學習，使學者掌握一定的佛教理論知識是基本教育目的，各種佛學知識是基本教育內容，特定的某類學生是基本的教育物件，側重於聞思，是基本的教育過程，運用各種傳統的、現代的教育手段達成這些教育目的，是基本的教育方法。當前的各種佛學院所進行的佛學知識教育即屬於狹義的佛教教育。

3、化解矛盾

厘清了這二者的界限，我們就可以清楚地知道，佛教教育目標最起碼包含兩個：終極目標——成佛；階段目標——掌握某些佛學知識。要實現成佛這一終極目標，按佛經的解說，需要相當長的時間（三大阿僧祇劫）。但階段目標實現，卻可能僅僅需要三至五年的時間。從二者的關係來看，廣義的佛教教育是佛教教育的根本，狹義的佛教教育則是佛教教育的基礎。如果不能分清這個差別，將廣義的佛教教育和狹義的佛教教育混為一談，生硬地將廣義佛教教育的原則方法等強加到狹

8. 同上。第 5 頁。

頁 17

義佛教教育之上，只能引起教育思想的混亂。

但是，我們現在的一些研究，往往將這兩者混淆。明明需要解決的是狹義佛教教育的問題，卻強調運用廣義佛教教育的原則，結果只能是固步自封，無所適從。從現實情況來看，佛學院所在普遍意義上，從事的是佛學基礎知識教學。學生在校學習的重點，必需是佛學基礎知識。也就是說，要在三至五年的時間裏，全面掌握佛教的基本教義、歷史、人物、經典和禪修方式等一般性的知識，作為進一步研究（學）和實踐（修）的基礎。在這個階段，不能單一地強調研究或者實踐某一個方面，只能是研究和實踐的預備。

“學修並重”其實在相當的程度上是一種理想狀態，事實上很難平衡，必須講求“次第”。佛學院所的學習時間相當有限，既要照顧上殿、過堂等基本叢林生活，又要學習十數門專業和公共課程，完成大量的作業甚至論文，還要拿出一定時間從事禪修、念佛等，結果只能是疲於奔命，每樣好象都做了一點，但沒有一樣做得好。如果不抱著求全責備的心理，將教育目標定位在階段性之上，我們就可以在短暫的佛學院所學習生活中，強調“學修並重、以學為主”。在完成了這一階段的學習計劃之後，再根據各人實際情況的不同，或側重研究，或側重修行，或側重弘法，或側重管理。同時，在招收學生的時候，強調接受一定時間（比如在叢林生活三年）的叢林道風的熏陶，培養成為基本合格的出家人之後，再進入佛學院所學習，也可以避免偏重於“學”後可能出現的問題。

多識先生介紹藏傳佛教獨具特色的教學方法之一，即“理論與實踐緊密結合的方法”，他指出：藏傳佛教反對輕視經教的盲修瞎練，同時也反對不與修行實踐相

結合的世俗學者的純學術作風。在學修結合上主要有兩種類型：一種是學修並進，一種是先學後修。

“學修並進”就是採取邊學邊修，學一點用一點，使學問和修行同步增進。“先學後修”是第一階段集中精力學習經論，提高思想認識，打下堅實的修行理論基礎，第二步轉入修行階段，把修行和弘法利生事業緊密地結合在一起進行。但學習和修行分階段進行，並不是集中學習期間沒有實修專案，恰恰相反，在集中學習期間除了有行為道德方面的嚴格要求外，還有許多規定需要完成的修行專案，還要參加寺院的各種法事活動。在集中修行階段也不是不看書學習、不研究理論，只是有重點地看而已。

一般正規學院出身的人符合先學後修的模式，非正規學院出身的人一般符合學修並進的模式，但也並非沒有例外。在宗喀巴大師的自傳中有這樣一段話：“前期廣泛求學增知識，中期思化經論為教誨，後期日夜勤修實踐行，一切為教振興作回向”。這不但是宗大師的歷程，也是藏傳佛教中流行的聞思修全面結合的循序漸進的一種學修模式。（《談藏傳佛教培養人才的模式》）

這一指導思想和方法，是值得我們借鑒的。解決了“學”與“修”的次第問題，“研究”與“信仰”、“叢林”與“學院”等等矛盾，也可以相應地得到解決。限於篇幅，茲不具述。

在確立教育思想的前提下，遵循教育原則，制訂大綱、編寫教材、培訓師資乃至建構合理的管理考核體系，都是順理成章的事情。

從兩次的研討會來看，還有一些問題值得我們在以後的研究工作中給予重視。比如，目前佛學院所多達三十餘家，但我們很少專門針對佛學院所的教育教學工作進行研究，使得我們的一些研究工作流於寬泛，不能起到指導性的作用。教育學畢竟是一門專門的學科，不是懂佛教或者研究佛教的人就一定懂佛教教育。但我們長期以來對教育專家重視不夠，研討工作局限於教內和從事佛教研究的專家學者，沒有充分聽取教育專家的意見和建議。這些，都需要我們在以後的研究中進一步加強。

頁 18

2001年10月于蘇州戒幢佛學研究所無盡燈樓

附錄：

2000年佛教教育研討會論文目錄

- 我理想中的佛教教育
蘇州戒幢佛學研究所：濟群
- 從對傳統辦學指導思想之反思談佛教教育的未來
蘇州戒幢佛學研究所：淨因
- 僧教育漫談
福建種德寺尼眾佛學院：宏律
- 確立“以人為本”思想，造就一支面向 21 世紀的中國僧才隊伍
湖北省佛教協會：正慈
- 從中國佛教在北傳佛教中的地位看當代中國的佛教教育
中國社會科學院宗教研究所：楊曾文
- 王恩洋教育思想初探
中國社會科學院宗教研究所：黃夏年
- 學習中國佛學院的辦學經驗做好西園寺的佛教教育
中國社會科學院宗教研究所：韓廷傑
- 孔子與佛陀的教育觀之比較
上海社會科學院哲學研究所：夏金華
- 佛教教育的幾點意見
蘇州大學：潘桂明
- 巍隆大道，恢弘如來家業——新時期佛教教育芻議
武漢大學 唐明邦
- 佛教教育的學科設置和學制管理
北京大學：李四龍
- 印度佛教醫學教育略論
北京大學：陳明
- 武昌佛學院的重建
武漢大學：宮哲兵
- 開創 21 世紀我國佛教教育的新局面
《法音》編輯部：陳星橋
- 關於新世紀佛教教育事業發展的思考
湖北省民族宗教事務委員會：張化平、靜 緣
- 2001 年“中越佛教教育研討會”論文目錄
- 關於二十一世紀的培養僧伽
越南：釋清叡
- 越南佛教教育的形成與發展方向
越南：釋覺全
- 越南中國部大學佛學院的教育方向
越南：釋海印
- 從戒律看原始僧團的教育制度
蘇州戒幢佛學研究所：濟群
- 新世紀的佛教教育
中國社會科學院宗教研究所：楊曾文

關於佛教僧伽教育	中國社會科學院宗教研究所：宋立道
當代中國佛教教育三題	中國社會科學院宗教研究所：黃夏年
中道理念與現代佛教教育	中國社會科學院宗教研究所：華方田
走出中國佛教育困境芻議	復旦大學：王雷泉

頁 19

大慧宗杲禪師的居士教育	蘇州大學：潘桂明
禪悟與禪宗教育	南京大學：楊維中
抓龍頭、重法制——論佛教教育多樣化與規範化的關係	江南大學：鄧子美
談藏傳佛教培養人才的模式	西北民族學院：多識·洛桑圖丹瓊排
二十一世紀僧教育構想	南京大學：聖凱
當前國際上的禪學研究與禪學教育	杭州商學院：王仲堯
永明延壽與僧伽教育	中國佛教協會：楊笑天

(完)

溫古知新：古代長安佛教的學術性特點

對兩岸佛學研究與教育的啟示

王亞榮

陝西省社會科學研究院宗教研究所

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會

論文專集（2002.04）頁 21-25

©2002 中華佛學研究所 臺北市

頁 21

自佛教傳入中國兩千多年以來，日月如梭，滄海桑田，變化之大，古今已不可同日而語。今後，隨著高科技發展、經濟一體化、資訊化等，變化的速度只會越來越快，地球變得越來越“小”。各種宗教信仰直面相對，何去何從，千姿百態。面對新的千年，兩岸佛教何去何從？兩岸佛學研究與教育如何交流、發展？筆者以為，儘管古今有異，佛教的本質是不會變的，追本溯源，溫故可以知新，借鑒歷史經驗，特別是在借鑒中瞭解古代長安佛教的發展特點，應有所啟發，不無裨益。

大致說來，以唐末五代為分界，中國佛教歷史分為前期和後期。前期一千餘年，是從佛教傳入到興盛的時期；後期一千餘年，是在前期已經基本定型的基礎上發展和衰落的時期。在前期，特別在二秦、隋唐時代，長安是這一時期的譯傳中心。長安佛教之最大貢獻就是各個宗派的建立，印度佛教完成了中國化的進程，完全融入中國社會，成為中國傳統文化的重要組成部份。中國佛教在這一千多年中，充滿了活力，充滿了生命力，若以長安佛教為例，則表現在學術性的特點上。發達的佛學研究與教育的興盛對長安佛教發揮了指導性作用，而由於長安佛教的地位與影響，進而指導與促進了全國佛教乃至北傳系統佛教的興盛。

那麼長安佛教興盛的原因何在？

一

首先，長安佛學與長安文化的關係是魚和水的關係。那麼“水”如何？源頭何

在？亦即長安佛學寄託在什麼樣的文化基礎上？

第一，長安地區有利的文化傳統與氛圍。在自然條件和地理位置的基礎上形成的關中先民的生產方式、文化風格，與其他地區以本地域傳統為核心而凝聚、昇華的齊魯、巴蜀、荊楚等不同，這裡的文化主體性不鮮明，沒有所謂的主流文化，在中原文化圈裡也不處於中心地帶。數千年以來，長安地區處於多元文化結構的狀態，各民族文化雜處，諸種成份並存，培養形成了寬容與活躍的文化性格。

第二，社會環境方面的因素。長安地區是十三個王朝的京城所在地，周秦漢唐，人文薈萃，東西交通發達，有比較集中的政治影響和文化影響以及寬鬆的文化氛圍，使印度佛教思想有利於與中國最深層的文化精神相契合。印度和中國都崇尚和平精神，佛教的大乘思想與以農立國的中國社會

頁 22

理想一致。因而儘管佛教是外來的宗教，卻得到了大多數王朝的認同與支持。

第三，隋唐時代的國家統一和對佛教的支持。隋代國家統一，給南北分張的中國佛教思想之交流帶來了恰逢其時的機遇。特別是隋代，隋文帝代周自立不合儒家傳統，更由於承北周苛政之後人心思安，以及隋文帝個人信仰的原因，支持佛教有歷史的必然性。唐代初期雖有道先釋後的國策，但仍在”竹分叢而合響，草異色而同芳”[\[1\]](#)的政治理念指導下實施。例如經典翻譯，隋唐兩代都給予極高的重視，都作為國家文化事業對待。延及社會風尚，佛教的信仰與佛學的研究得到社會各界，尤其是文化知識界的尊崇，義學僧被譽為”清流”[\[2\]](#)。總的來看，隋唐兩代對宗教的態度是比較寬容的。

誠然，長安佛教的發展並不一帆風順，遭受挫折的個案很多，”三武一宗法難”中的”三武”源于長安便是證明。但這也說明了長安佛教的活力所在，巨大的挫折並未使其消沉。每次法難維持的時間都比較短，之後佛學便有新的飛躍，佛教之品位也有質的上升。這種活力與生命力是內在的。從佛學的發展來看，”三武一宗法難”都處於佛學的低潮期。在這些時期，僧尼的數量異常龐大，每次法難都沙汰數十萬乃至數百萬出家眾。佛學發展的高潮期，人數並沒有這麼多。儘管有各種原因，學術素養欠缺導致僧伽素質不高是一個重要的因素。

二

下面，我們再來考察長安佛教的學術性及其特點。簡而言之，大略可以歸納

出下面幾條。

第一，長安佛教的學術性特點首先反映在領袖身上。綜觀長安佛教歷史，西來傳法譯經僧不必說，中土領風氣之先之僧人莫不為義學大德，從法護、道安到鳩摩羅什，從隋代“六大德”諸“眾主”到唐代諸宗師，無不一學術造詣精深，集研究於教育於一身，虛懷若谷，甘為人梯，著作累累，門下桃李成蹊，有極高的成就。這些領袖秉繼承與融會之精神，信仰堅定，學術專一，立身嚴正，禦下有方，得到了當時社會各界的尊敬，以楷模視之。

第二，研究與教育，互為表裡，圍繞義學大德形成若干學術研究性僧團發揮了巨大作用。在領袖的帶領下，發揚了集體的智慧。如道安僧團，鳩摩羅什僧團，信行僧團，玄奘僧團，不空僧團等等，各有導師率領，各自開闢新的研究領域。所謂六家七宗及三論、唯識、律、華嚴、淨土、密，甚至三階教，皆發軔於學術研究，然後廣布於師資傳授。這些派別的性质，本質上都屬於學術領域。”宗派”二字，雖有中國特點，並非完全意義上的世俗派別，主要指學術領域之分野。

第三，以出世的精神做入世的事情，務真求實，學術性及普及性相結合。包含兩個方面，在理論上的求實何實踐上有的放矢，應機而施教，普度眾生，在學習印度上，目的明確，法顯、義淨赴

1. 唐太宗《小池賦》，見《全唐文》卷4。

2. 《宋高僧傳》卷4《慧沼傳》記載：“中書侍郎崔湜，因行香至翻經院，歎曰：‘清流盡在此矣，豈應見隔。’因奏請乞同潤色新經。”（載《大正藏》第50冊第728頁）。

頁 23

印，為了求律，玄奘西行，意在瑜伽。長安譯傳印度佛學，盡可能忠實于原義。但畢竟中土與天竺不同，自然條件不同，文化背景不同。如道宣創立南山一派，作“南山五大部”之外，認為：“前代諸師所流遺記，止論文疏廢立問答要鈔，至於顯行世事方軌來蒙者，百無一本”^[3]因而又編寫《比丘戒本》、《比丘尼戒本》、《章服儀》、《歸敬儀》、《護法儀》、《正行懺悔儀》、《量處輕重儀》等知識性讀本，對下層僧眾廣泛教化。又敢於開天下風氣之先，作《關中創立戒壇圖經》，築戒壇，實踐新法。

第四，批判與創新精神。這一點最能反映長安佛教的學術性特點。長安佛教

歷來學術氣氛濃，表現在講論與著述上。長安寺院，都有講論的風氣與制度，有教授式，有辯論式，有群體討論式，形式多樣，互相批判，互相學習。羅什譯經，從羅什到大眾，逐次講論，曾與佛陀跋馱羅門下辯論不已，甚至分道揚鑣。又如隋代日嚴寺集中了眾多江南義學僧，”並海內杞梓遞互相師，每日講乘五輪方駕”^[4]。即如玄奘，門下也敢批評不宜”以凡語增加聖言量”^[5]，玄奘虛心接受。《大藏經》中真正的佛所說只占少部份，大部份可看作學術性的著作。這些著作都是在對前人學術思想批判的基礎上不斷的完善、創新。如《四分律》相部、南山、東塔各派，各述己見，互相批評，由講論而至著述，非常尖銳。發展就是在不斷地批評與創新中。

三

今天兩岸佛教，同根同源。近五十年來的發展略有不同，然殊途而同歸，所面臨的問題本質上是一致的。故此，對兩岸之佛學研究與教育作一體化之考量，亦無不妥。

和古代長安佛教相比較，今天的佛教與佛學寄託的基礎全然不同。

古今相比，客觀世界已經發生了許多變化。特別近代，世情多亂，國是日非，加上西學的衝擊，佛教與佛學都呈風雨飄搖之勢。如近代震華法師所感慨：“此值東西文化溝通之際，凡百事業，莫不步入競爭階段，新興團體，日有所起，狂風駭浪聲震憾山門，使門內人大有穩坐不得之慨。”^[6]如政教關係方面，宗教對政治的影響與古代相比已經下降了許多，政教分離被確定為原則。資本經濟已成發展潮流，且已定型，使寺院經濟來源發生重大變化。文化態勢方面，西學來勢兇猛，求

3. 道宣《四分律刪繁補缺行事鈔·序》，《大正藏》第 40 冊 1 頁。

4. 《續高僧傳》卷 14《慧顛傳》，《大正藏》第 50 冊 534 頁。

5. 《宋高僧傳》卷 4《法寶傳》載：“釋法寶，亦三藏奘師學法之神足也，性靈敏利最所先焉，奘初譯《婆沙論》畢，寶有疑情，以非想見或請益之。奘別以十六字入乎《論》中，以遮難辭。寶白奘曰：此二句四句為梵本有無？奘曰：吾以義意酌情作耳。寶曰：師豈宜以凡語增加聖言量乎？奘曰：斯言不行，我知之矣”（載《大正藏》第 50 冊第 727 頁）。

6. 震華法師《歷代僧制泛論》，載《碧岩文選》，新加坡南洋佛學書局 1977 年 3 月版第 4-5 頁。

法取經的年代早已一去不返。承擔終極追求使命的宗教理解，遭受多元化觀念的衝擊。佛教之信仰形式，各國各民族表現不一。等等。

與長安佛教文化的時代相比，雖相差千年，但仍有可比之處，仍有相同之處。

主要的相同之處首先在於佛教信仰對人類社會的重要性沒有改變。作為代表東方文化精粹的佛教，經兩千五百年積累，與其它基督教文化、伊斯蘭教文化共同成為全球人類的共同精神財富及物質財富。在可以預見到的將來，只有進一步發展不可能被替代。

從具體方面來與長安佛教的時代相比較，略而言之，有以下三點。

其一，學習的需求相同。

其二，多元化的氛圍相同。

其三，創新的現實必要性相同。

兩岸佛學研究與教育性質相同，面臨的根本問題也完全一樣。但由於歷史的原因，兩岸佛學研究與教育的現狀存在一些差別，即基礎不同，發展的水準不同，各有優長之處。除了地區性文化背景的差異外，主要原因在於 1949 年之後的數十年隔閡。

台灣佛教的獨具特色雖只有數百年的歷史，但發展極快，吸收了齋教的特點，親近了下層民眾；攝取了日本佛教的長處，與本地區的文化傳統相結合；借鑒了西學的方法，提高和拓寬了知識層面。至於佛學研究與教育，已呈百花齊放的狀態，以與世界佛學相溝通。

大陸佛教自從 1949 年之後，由於政治的原因，經歷了三十年的低潮。1980 年之後，也以較快的速度恢復。佛學研究也是如此，至 1980 年才在西安召開了首屆全大陸性的佛教專題學術會議。目前大陸的佛學研究有教內、社會科學院、高等學校和民間等四方面的力量，有效整合不夠。客觀的評價，這二十年的佛學研究帶有恢復性，表現在培養人才，搶救資料，建立聯繫，設置機構等基礎工作上。目前仍囿于文、史、哲等舊學科的設置，理念落後，方法有待提高。大陸地區地域廣袤，人口眾多，相對於極豐厚的佛教人文資源，還有許許多多的工作亟待去做。

四

以上對古代長安佛教之文化基礎與佛學特點作了簡單的回顧，又對兩岸的佛教與佛學研究現狀作了粗略的分析。兩岸佛學研究與教育，同根同源，同呼吸，同命運。針對今後的發展，似應有以下啟示。

首先，融會貫通東西之學，納東西之學於佛學之內。佛學本來就是智慧之學，

具足海納百川之雅量。在這方面，法鼓山在聖嚴法師的帶領下，優長於佛學研究與教育，在台灣獨樹一幟，很有古德之氣象，自應肩之重任，發揚光大。

其次，應機施教，理論與實踐相結合，不回避當今社會提出之任何問題。釋迦教化眾生，不分貴賤，遊行於世俗之間。長安高僧，應機施教，研究與教育並行，學術與普及不悖。

再次，勇於創新，革除流弊，與時具進。佛教的流傳本身就是一種繼承與發展的遞進關係，其中自然包含著三方面的因素：沿用、變通與革除，否則，無法創新，無法進步，也就無法流傳。那

頁 25

麼，無容諱言，佛學研究自應回答沿用什麼、變通什麼和革除什麼的責任。如太虛法師所云：“顧震旦之佛法，又隋、唐為全盛，六朝以往，發端而微；五代以降，殘廢而偏。欲復震旦佛法大全而擴充之，則又當取隋、唐諸宗師學為依止也。”^[7]太虛法師倡導“當取隋、唐諸宗師學為依止”之意，也在於隋、唐諸宗師的創新精神。如戒律制度，古代的中土與天竺在精神上雖無二致，但在實際的施行中已有了不少變化。

最後，兩岸互補，擴大交流的深度、廣度。今古相同，兩岸所面臨的是共同的問題，解決問題自然須兩岸攜手，優勢互補。兩岸交通僅有十餘年，還未脫離互相瞭解的階段，距實質性的學術交流尚有距離。例如台灣對西學的瞭解、先進的方法與手段、研究成果水準與積累、研究與教育機制等，都值得大陸借鑒；大陸對於各民族文化的考察、豐富的研究資源、新發現的資料、不同地域與階層的研究成果等，也值得台灣參考。

總之，探討兩岸佛學與教育問題是一個重大的課題，很有現實意義的緊迫性。以上只是站在學習古代長安佛教經驗的角度上談一些簡單的個人體會，拋磚引玉而已。

7. 太虛法師《整理僧伽制度論》，載《圓光叢書》之三十八，圓光寺印經會 1988年8月印行本，第3頁。

遠端教育技術在佛學教育應用中的現狀及展望

尹雪鈺^[1]

北京師範大學網路教育學院

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會

論文專集（2002.04）頁 27-30

©2002 中華佛學研究所 臺北市

頁 27

摘要：

本文簡要地介紹了遠端教育技術的基本概念和應用，介紹了遠端教育技術在佛學教育中的應用現狀，並對佛學資源的資訊化和佛學教育的資訊化進行了展望。

關鍵字：教育技術，遠端教育，遠端教育技術，佛學資源建設。

目次

- 一、遠端教育技術在教育中的應用
 - 1. 遠端教育技術簡介
 - 2. 遠端教育技術的應用
- 二、現代佛學教育的資訊化
 - 1. 現代佛學教育的時代特點
 - 2. 佛學教育及研究的資訊化
- 三、遠端教育技術在佛學教育中的應用
 - 1. 應用的意義
 - 2. 應用的現狀
 - 3. 應用的展望

1. 作者簡介：尹雪鈺，男，講師，1973 年出生於中國黑龍江省，1999 年碩士畢業

于北京師範大學資訊科學學院通信與資訊系統專業，現任北京師範大學網路教育學院技術部主任。

頁 28

一、遠端教育技術在教育中的應用

1. 遠端教育技術簡介

教育技術[2]是關於學習資源和學習過程的設計、開發、使用、管理和評價的理論和實踐。遠端教育是教育行業致力開拓的一個領域，在這個領域中，在整個學習期間學生和教師處於准永久性分離狀態；學生和學習集體也在整個學習期間處於准永久性分離狀態；技術媒體代替了常規的、口頭講授的、以集體學習為基礎的教育的人際交流；學生和教師進行雙向交流是可能的。它相當於一個工業化的教育過程。遠端教育是伴隨著現代高新科技特別是資訊技術的發展而產生的一種新型教育形式。

遠端教育的發展經歷了三個階段，第一代是函授教學；第二代是多種媒體教學，指將印刷媒體的應用和利用廣播電視、錄音錄影及部分利用電腦結合起來；第三代遠端學習引進電子通信技術，使遠端學習成為一種社會交流過程。現代遠端教育以電腦網路（以及衛星數位通訊）技術為支撐，具有時空自由、資源分享、系統開放、便於協作等優點。現代遠端教育中採用的技術主要是電腦網路技術、衛星數位通訊和多媒體技術。遠端教育技術是實現互動式教學和協作學習的重要技術基礎。

2. 遠端教育技術的應用

目前世界上利用遠端教育技術實現學歷、非學歷及培訓教育的大學、機構、組織和公司越來越多，遠端教育技術的應用範圍也越來越廣泛，通過遠端教育這種新型教育形式獲得學習機會的人也越來越多。遠端教育技術對於實現終身教育和終身學習具有獨特的優勢。通過利用遠端教育技術中的電腦技術和網路技術可以為學習者提供任何時間、任何地點、任何內容的教育資源和學習支援。多媒體技術也將為學習者提供比傳統媒體更為生動活潑、更為全面的學習內容。

遠端教育技術的交互能力隨著技術的發展逐步增強。目前通過視頻會議系統可以實現師生之間的即時交互，通過電子郵件、BBS、論壇和聊天室等電腦網路技術可以實現非即時的交互。遠端教育平臺將各種教育資源整合在一起，實現資源的共用，同時也為學習者提供多種學習方式。

遠端教育技術的應用前提是必須具備一定的網路基礎環境、資訊化的教育資源和掌握遠端教育技術的人員，其中教育資源的資訊化是關鍵環節。

2. 教育技術，也稱教學技術、電化教育等，本文採用教育技術。

頁 29

二、現代佛學教育的資訊化

1. 現代佛學教育的時代特點

佛學教育要面向世界、面向大眾，必須適應時代才能生存和發展。當前的世界是一個資訊化的世界，資訊革命給佛學教育提出了新的要求。佛學教育可以分為大眾普及和專業研究兩個方面。新時代的佛學普及教育必須適應大眾的生活方式和學習方式。佛學資源的數位化和資訊化是現代佛學教育資源建設的關鍵環節。

2. 佛學教育及研究的資訊化

佛學資源的資訊化主要包括佛學典籍的資訊化，佛學圖像、聲音、視頻的整理，佛學教育資源的積累和佛學資訊化的研究。

資源建設是一個長期積累的過程，同時也是一個耗時費力、耗資巨大的工程。資源建設中最重要技術因素是各種資源的技術標準。資源建設要面向世界佛學，既要為佛學研究者提供研究資源，同時也要為普通大眾提供學習資源。資源建設是為了使用，因此必須結合使用者的需求和技術特點綜合制訂建設方案。有組織有計劃長期地進行資源的開發和利用，必須充分調動各方面的積極性，技術專家的參與和合作是必要的。

佛學教育資源的資訊化途徑有多種，建立數位佛學圖書館是其中的重要途徑。現在國際上已經有多個組織進行佛學資源或相關資源的資訊化，制訂統一的標準或者參考相關標準，建立聯合組織，進行資源分享是下一步的主要工作。

三、遠端教育技術在佛學教育中的應用

1. 應用的意義

遠端教育技術的應用可以突破時空的限制，為學習者提供高效優質的學習服務。通過資源分享，可以降低使用資源的費用，提高資源的利用率。遠端教育是教育發展的重要方向，佛學教育必須充分認識到遠端教育的重要性才能契合時代機緣。

2. 應用的現狀

目前佛學教育中的資源積累已經有了初步的成果，漢傳佛典的數位元化工作已經基本完成。其他語系的佛典數位元化工作也在逐步進行。圖像、聲音和視頻的資源建設相比較為缺乏。可直接利用的教育資源更為缺乏，建立在遠端教育技術上的教學活動基本沒有或缺乏交互。

3. 應用的展望

未來的佛學教育必須建立在教學活動和交互行為上才有生命力。因此儘快建立相應的技術平臺和技術標準，建立超越時空限制的遠端佛學大學是各個佛學教育研究機構跟上時代步伐的必經之路。

從佛典電子化探討兩岸佛學資訊的異同 ——網路「真實虛擬」的宗教文化觀初探

杜正民=Aming Tu
中華佛學研究所圖書資訊館
aming@chibs.edu.tw

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會
論文專集（2002.04）頁 31-45
©2002 中華佛學研究所 臺北市

頁 31

目次

- 一、前言
 - 「真實虛擬」與「網路空間」
- 二、佛典電子化
 - 佛典的定義及佛典電子化的時代意義
- 三、現況
 - 1. 國際佛典電子化的發展現況
 - 2. 漢文佛典電子化現況
 - 3. 兩岸佛典電子化現況
 - 1) 大陸
 - 2) 台灣
 - 佛學數位圖書館暨博物館
 - 佛學數位博物館-玄奘西域行
 - 中華電子佛典協會
 - 4. 兩岸異同 舉例說明
 - 1) 台灣華文佛教網路資源
 - 2) 大陸華文佛教網路資源
 - 3) 海外華文佛教網路資源

四、發展

1. 未來發展：以中華佛學研究所為例
2. 佛學與資訊科學整合的課程規劃草案

五、結語

網絡宗教文化傳播的特色與優勢、危機與轉機

摘要：

隨著近年來資訊革命方興未艾，佛教舊有的傳播途徑與經典保存方式也面臨網路風潮的衝擊。本文以兩岸佛教現況為藍本，分析網絡宗教傳播的特性與今後發展之展望。期待能在「真實」與「虛擬」共構的現實世界中，透過網路科技突破時空的侷限，證成「網路淨土」的實現。

關鍵詞：佛教網站、網路文獻、佛學資料庫、電子佛典、真實虛擬、網路空間

頁 32

一、前言

「真實虛擬」與「網路空間」

從一九九四年美國政府提出「全國資訊基礎建設」(National Information Infrastructure) 計劃，日本電信委員會 (Telecommunication Council) 提議邁向 21 世紀的「智識創造社會」(Intellectual Creative Society)，法國提出「資訊高速公路」(Autoroute de l'information) 計劃；進而，於一九九五年初，七大工業國在布魯塞爾召開的高峰會議，討論轉型進入「資訊社會」(Information Society) 的特別議題起，全球即進入所謂「虛擬實境」(virtual reality) 的網路文化中，宗教文化自然也不可避免的陷於此「境」。

然而，Manuel Castells 卻認為目前討論的網路「虛擬實境」，事實上應該是虛擬了我們現實的「真實虛擬」(real virtuality)：

每一種文化表現都來到這個連結了一個巨大的、非歷史的超文本、呈現了溝通心靈之過去、現在與未來的數位式宇宙之中。它們由此建構了一個新的象徵環境，它們虛擬了我們的現實。^[1]

也就是說，他認為人類只是存在象徵的環境中，並透過此象徵環境行動。是以，發展至今的超文本 (hypertext) 多媒體電子溝通系統，以歷史特性而言，並非是「虛擬實境」，反而是建構了「真實虛擬」。因為，現實 (reality) 總是虛擬的、

現實總是透過象徵而被感知的，一切現實在感知上都是虛擬的。

這溝通心靈的數位化新象徵環境的概念，Margaret Wertheim 則從宗教與網路的關係作了更大的發揮。立足於西方文化歷史的觀點，她先以空間的演變史，解說網路空間替代瀕臨崩潰的基督教宇宙觀的可能性。並以「空間；場地；界」的概念，從但丁《神曲》說明中古時代「地獄」、「煉獄」、「天堂」基督教信仰的「靈魂空間」(soul-space)，進而探討科學家的「物理空間」(physical space)。最後，則從「物理的資料空間」轉化成「互動溝通的精神」「網路空間」(cyber space)，開展為「人類集體的精神舞台」的「場所」，這種新空間亦稱為「網路的靈魂空間」(cyber soul-space)，進而著者則以「網路烏托邦」(cyber-utopia) 的國度作為結論。

[2]

西方在人人皆可進入「網路天國」的信念下，電腦網路信徒開始在新興的數位科技中尋找「天

1. Manuel Castells, *The Rise of the Network Society: Economy, Society and Culture*, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996. 《網絡社會之崛起》，夏鑄九等譯，台北：唐山，1998，頁 382。

2. Margaret Wertheim, *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*, New York: Norton W. W. & Company, 1997. 《空間地圖：從但丁的空間到網路的空間》，薛絢譯，台北：商務，1999。

頁 33

國般的空間」，網路宗教的新文化開始興盛。東方的宗教文化在網路上也有相當的發展。因篇幅所限，本文擬以佛典電子化及佛教網路資源為標的，作一簡單的探討。

二、佛典電子化

佛典的定義及佛典電子化的時代意義

近年來，由於大眾的努力，網路上結集了不少佛教經典，及各式各樣的佛學資源與佛學資料庫，希望能透過網路傳播佛法，並利用電腦功能拓展佛典的應用範圍及閱讀方式，讓更多人同霑法益。因此，對於「佛典電子化」一詞，本文擬採廣義的解釋，亦即包含佛教藏經的電子化、所有當代佛教典籍的電子化與佛學網路資源等。

首先，簡介國際佛典電子化現況，進而約縮至兩岸漢文佛典電子化的現況及台灣未來的發展與計畫。

三、現況

1. 國際佛典電子化的發展現況

國際佛典電子化現況，當可以國際「電子佛典推進協議會」（Electronic Buddhist Text Initiative, EBTI）為代表，該會由世界各國從事佛學電子化的學術單位與佛教單位所組成，是一個不附屬於任何團體的開放性組織。其會員則是對新挑戰有興趣者，並希望藉此機會將電子科技引進人文學科領域中，以助益從事佛典電子化的工作者。

雖然 EBTI 會員所進行的各項計畫並不完全相同，但是各國的與會代表都有著相同的目標，就是運用數位化的媒介作為經文分類、搜尋、檢索的工具，以作為學者的研究及宗教團體傳播與保存經典之用。目前 EBTI 的會員中，有很多保存文獻與佛學資料建構為主的計畫，可分為下列幾大項：[\[3\]](#)

- 一、檔案資料庫（Archives）
- 二、漢文佛典（Chinese Texts）
- 三、梵文、巴利文佛典（Sanskrit, Pali Texts）

[3.](#) 相關資料請參照杜正民，〈世界電子佛教集市〉，《世界宗教文化》季刊，第 22 期/2000.2，北京：中國社會科學院世界宗教研究所，2000.06，頁 12-14。及〈電子佛典發展概況〉，《中央研究院計算中心通訊》第 15 卷第 13 期，1999.06，頁 114 -116。

頁 34

- 四、藏文佛典（Tibetan Texts）
- 五、韓文佛典（Korean Texts）
- 六、電子字辭典（Dictionary Projects）
- 七、各國電子佛典計畫（Projects）
- 八、其他（Others）

2. 漢文佛典電子化現況：

上述項目中又可細分許多子計畫。今以漢文佛典電子化為例，則有美國、歐洲、日本、韓國、大陸、香港及台灣等地在進行各項佛典電子化的作業。

漢文佛典電子化的作業，早期以韓國的「高麗藏計畫」及日本「大正新修大藏經原典資料庫」的作業為主，其他則多為美洲與歐洲學者進行的個別子計畫。[\[4\]](#)

3. 兩岸佛典電子化現況

5) 大陸

而大陸方面，則有方廣鋁於 1997 EBTI 會議，針對大陸佛教文獻電子化的現況做報告。根據他的報告，雖然大陸從 1986 年就開始成立「漢文佛教藏經」的單位，但是在早期的工作中遇到很嚴重的技術問題與缺字問題，進度較慢。已經完成有 106 卷。同時，也進行下列四大計畫：

(1) 建立一個與「觀音」有關的多媒體的文字、文物、圖像等資料庫，並且計畫在完成這個資料庫之後，就將其做成光碟。

(2) 建置一個佛教文化的資料庫，包含有繪畫、手稿與儀軌等。這個計畫已經進入輸入的階段，而且目前已完成有十二萬張的圖片。

(3) 把上面的計畫完成後置於網路上。

(4) 輸入明版的大藏經，包含圖表與索引等。同時並開始根據不同朝代輸入不同的佛教文獻，並建立詞彙等工作。[\[5\]](#)

4. 因各項子計畫良多，無法一一敘述，詳情請參照前註諸文。

5. 本段摘錄自杜正民，〈當代國際佛典電子化現況：電子佛典推進協議會（EBTI）簡介〉，《佛教圖書館館訊》第 15 期，1998.09，頁 28-39。

自 1998 年後，大陸有相當多的網頁建構，如佛學研究、中華佛典寶庫、佛教導航、中國佛教信息網、佛教電子期刊等網頁資料及樓宇烈的《維摩經疏注》光盤、河北禪雜誌 --《禪》刊 60 期全文資料庫光盤、王雷泉的《佛學論文網路》與吳言生的《禪宗典籍全文資料庫》等進行中的計畫。

頁 35

2) 台灣

佛學數位圖書館暨博物館

台灣方面，歷年來，則有早期台大釋恆清教授創建的「佛學網路資料庫」(目前更名為「佛學數位圖書館暨博物館」，由台灣大學與中華佛研所共同維護與建構) [6]參與 EBTI 各屆會議。

佛學數位博物館-玄奘西域行

此外，尚有由台灣大學、中華佛學研究所及台北藝術大學進行的「玄奘西域行」佛學數位博物館計畫，參與國際計畫如 ECAI 及 PNC 會議等。[7]

中華電子佛典協會

於藏經電子化方面，則有中華電子佛典協會自一九九八年成立後的各項成果發表。[8]如一九九八年發表大正新脩大藏經第五冊至第十冊，一九九九年及二〇〇〇年發表大正新脩大藏經第一冊至第三十二冊，二〇〇一年發表大正新脩大藏經第一冊至第五十五冊暨第八十五冊。[9]

6. 相關資料，請參照杜正民，〈「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。

7. 杜正民，〈佛學數位博物館的建構—佛學數位博物館的建構——從文獻數位化跨向文物數位化的一小步〉，《佛學研究中心學報》第 6 期，台灣大學文學院佛學研究中心，2001.07，頁 347-366。

8. 因篇幅所限，詳細資料請參照杜正民，〈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〈漢文電子大藏經的製作緣起與作業流程：以「中華電子佛典協會」為例〉，《佛學研究中心學報》第 4 期，台灣大學文學院佛學研究中心，1999.07，頁 347-369。〈中華電子佛典協會 1999 年度成果發表會——《大正藏》印度撰述部經、律、論電子佛典發行〉，《現代佛教學會會訊》第 5 期，2000.01，頁 10-13。〈漢文佛典電子化記事 -- 回顧 CBETA 1998 至 2000 年的活動與成果〉，《佛教圖書館館訊》第 24 期，2000.12，頁 60-83。

9. 上述諸計畫多次於國際會議中發表，並遵循國際電子資訊規範與標準，以達資源共享的理念。此外，台灣尚有：中華佛學研究所學術論著全文資料庫、台灣佛教文獻資料庫、瑜伽師地論國科會計畫、印順法師佛學著作集、佛光大辭典及、中華

佛教百科全書以及中華佛學研究所專輯，如法鼓全集，貝葉寫本目錄及穆克紀教授 (Dr. Mukerjee Collection) 紀念集等數位資料的發行。

頁 36

4. 兩岸異同 舉例說明

然而，由於網路科技的提昇，架站容易，操作簡單，使用者日多等因素，投入網路工作的人越來越多，以致於佛學網站的數量日益增多！

本文擬就多年來所收集與整理的資料，以使用華文建構網頁內容的「華文佛學網路資源」(含臺灣、大陸、香港、馬來西亞、新加坡、美國等使用華語為主的網址)，分台灣、大陸及海外佛教網路資源三項作報告。[\[10\]](#)

10. 請參照佛學數位圖書館暨博物館的「佛學資源」
(<http://ccbs.ntu.edu.tw/RESOURCE/res-tw.htm>)

頁 37

1) 台灣華文佛教網路資源

[人間淨土](#)

[千佛山](#)

[大乘精舍](#)

[大華嚴寺全球資訊網](#)

[大藏經之\(舌氏\)](#)

[大醒法師拜佛要訣](#)

[大寶法王個人中文網站](#)

[內觀](#)

[中山大學中諦學社](#)

[中台世界](#)

[中國止貢噶舉顯密協會](#)



[中國佛教傳佈協會](#)
[中華佛教護僧協會](#)
[中華電子佛典協會 \(CBETA\)](#)
[中華藥師山居士佛學學會](#)
[文殊講堂](#)
[文雄的首頁](#)
[天華佛學書目](#)
[心明的哄陪素雞](#)
[元亨全球資訊網](#)
[財團法人印順文教基金會](#)
[世界宗教博物館](#)



頁 38

[阿達爾瑪\(普賢\)網站](#)
[法性寶林文化協會](#)
[法鼓山](#)
[法鼓山刊物](#)
[法爾禪修中心](#)
[香光資訊網](#)
[南無阿彌陀佛](#)
[南洋網](#)
[南海海上觀音](#)
[南投靈山寺](#)
[電子佛典推進協議會](#)
[諾那華藏精舍](#)
[財團法人台北市華嚴蓮社](#)
[財團法人佛教僧伽醫護基金會](#)



[清華大學慧鐘佛學社](#)
[清淨蓮坊佛教生活網](#)
[新文豐圖書公司](#)
[佛教現代禪網站](#)
[梵網](#)
[鹿苑](#)
[淨空法師講記專集](#)
[淨業講堂](#)
[聖弟子法脈](#)
[觀自在](#)
[惠敏法師的風培基](#)
[菩提小築 —— 大專佛學社](#)
[團](#)
[菩提圖書念佛會\(1\)](#)
[菩提圖書念佛會\(2\) / 佛教](#)
[藏經閣](#)
[新雨道場](#)
[華嚴學苑](#)
[慈濟文化中心](#)
[萬佛寺](#)
[萬佛城](#)
[圓覺文教基金會](#)
[臺大佛學數位圖書館暨博](#)
[物館](#)
[臺中佛教蓮社](#)
[臺南區大專青年佛學聯誼](#)
[會](#)

頁 39

[廣老行持語錄](#)
[實踐大學晨暘佛學社](#)

[蓮花臨終關懷基金會](#)
[噶瑪噶居寺靈鷲山佛教基金會](#)

[白毫禪寺](#)
[白毫禪寺人道休息站](#)
[北市藏密蘇曼佛學會](#)
[台北市佛教觀音線](#)
[西蓮淨苑](#)
[西藏密宗白派中文網站](#)
[光德寺](#)
[安祥禪](#)
[伽耶山印儀學苑](#)
[角虎大正藏](#)
[佛光大學南華管理學院](#)
[佛光山全球資訊網](#)



[佛光山影音資訊網](#)
[佛光文化](#)
[佛光山沙彌學園](#)
[佛陀的啟示](#)
[佛陀教育基金會](#)
[佛教文件](#)
[佛教經典系列](#)
[佛教慈濟基金會](#)
[佛教禪門究竟看](#)
[佛網](#)
[佛藏山](#)
[佛教現代禪](#)
[佛法山全球資訊網](#)
[迎福寺](#)
[金剛禪世界](#)
[金色蓮花](#)



2) 大陸華文佛教網路資源

[世紀內部空間站](#)

[三學講堂](#)

[中文佛教網站導網](#)

[中華佛典寶庫](#)

[中國佛教之旅](#)

[中國佛教信息網](#)

[少林寺](#)

[北京大學禪學社](#)

[有緣人](#)

[南無阿彌陀佛 / 智慧之光](#)

[法音 / 中國佛教協會](#)

[佛文化](#)

[佛法居世間](#)

[佛法無邊\(GB 簡體碼\)](#)

[佛教文化](#)

[佛教音像資料庫](#)

[佛教資料庫](#)

[佛學之唐多括羅](#)

[紅塵悲心](#)

[華藏世界](#)

[淮陰慈雲禪寺](#)

[終南法船](#)

[常隨佛學](#)

[菩提樹](#)

[開原淨土](#)



- [大悲禪院](#)
- [肥獅子](#)
- [清淨樂土](#)
- [淨琉璃淨土](#)
- [雪域風情](#)
- [網絡中佛法作品選錄](#)
- [蘇州西園戒幢律寺](#)
- [龍泉禪寺](#)
- [歸心淨土](#)
- [藏傳格魯派多寶講寺](#)
- [人間佛教\(香港\)](#)
- [空中結緣\(香港\)](#)
- [香港大學佛學會](#)



- [香港佛教](#)
- [香港佛教聯合會](#)
- [香港佛教青年協會](#)
- [敦珠佛學會](#)
- [澳門佛教](#)
- [中国佛教协会《法音》](#)
- [河北佛教《禅》](#)
- [苏州西园戒幢律寺](#)
- [龙泉禪寺](#)
- [中华佛典宝库](#)
- [河北佛教《禅》](#)
- [吉祥经院](#)
- [上海静安寺](#)



3)海外華文佛教網路資源

[人間淨土](#)

[人乘佛教幸福文化](#)

[大日如來佛學總會](#)

[西藏佛教研究中心](#)

[西藏佛教中文網路資源](#)

[巨石工作室](#)

[佛光山紐約道場](#)

[佛教電腦資訊庫功德會](#)

[佛學加油站](#)

[妙繆廟·前衛藝術網 \(美國\)](#)

[東初禪寺\(紐約\)](#)

[威斯康辛大學麥迪遜校區](#)

[佛學社](#)

[美國佛光山山西來寺](#)

[美國佛教會](#)

[美國洛杉磯佛教正信會](#)

[法印寺](#)

[馬來西亞佛教青年總會](#)

[馬來西來佛學院](#)

[檀香基金會](#)

[理海佛教會](#)

[慈濟牧谷簡訊](#)

[萬佛城 \(美國\)](#)

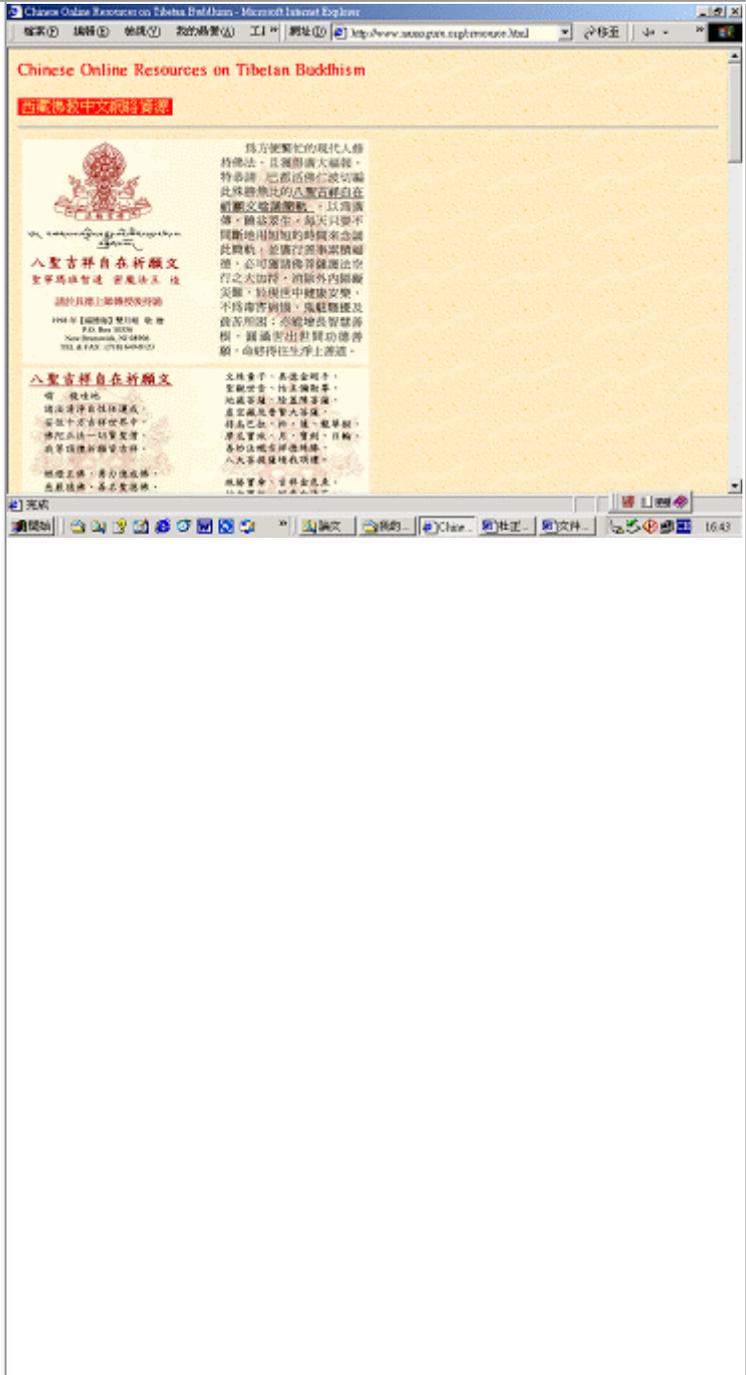
[達賴喇嘛研究中心 II](#)

[明心精舍閉關中心\(美國\)](#)

[澳洲佛光山南天寺](#)

[彌勒世界 \(美國\)](#)

[顯密圓通持修舍](#)



四、發展

1. 未來發展：以中華佛學研究所為例

為因應網際網路 (Internet) 的資訊時代的來臨，中華佛學研究所於 1998 年初成立「佛學網路資料室」(Buddhist Studies Internet Network Center, BSIN <http://www.chibs.edu.tw>)，同年 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://www.cbeta.org>)。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，進行高效率的電子檔輸入、校對、電腦缺字處理及做付加標記 (Markup) 等標準化工作，完成高品質且完整的電子版佛典，預計達一億多字，並附有全文檢索及多版本比對檢索等功能，利用網際網路及 CD 版，將漢譯及漢文電子版佛典公開提供世界使用。

此外，佛研所已接辦台大佛學中心「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九萬六千筆，建置中英文學術論文全文資料庫有 1000 篇左右，以及「台灣佛教文獻數位化資料庫」、「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)、「佛教思想教學資料庫」等。

以此「佛學網路資料室」的資源為基礎，佛研所曾經開設「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)。此外，1999 年也有研究生撰寫佛學與資訊科學整合的畢業論文《高效能的佛典研究資料管理模式---試論超文件標記語言 (HTML) 及 HTML Help 在佛典研究資料庫上的應用》。

2. 佛學與資訊科學整合的課程規劃草案

如前述，為因應網際網路的資訊時代來臨，佛研所目前已具備如此的教學資源與經驗，因此將積極籌備成立「佛學資訊組」，並且規劃「電腦與佛學研究學程」(The Computers and the Buddhist Studies Program, 略稱 CBS Program)，是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。

主修 (Major) 此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」學程的一部分作為副修 (minor)，或主修 (Major)「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)。「電腦與佛學研究學程」(CBS Program)

頁 44

以佛學資訊學研究(例如: 標記語言、程式語言等)、佛學資訊學應用(例如: 電腦與學術出版等)、佛學教學科技等三方面為課程規劃導向, 並且將三年的學程分為基本課程、基礎課程、進階課程、研究專案等。

總之, 中華佛學研究所已經具備設立有佛學研究系所的條件、經驗與資源, 並且也擁有因應資訊時代來臨, 成立「佛學資訊組」及開設「電腦與佛學研究學程」的能力。[\[11\]](#)

五、結語

網絡宗教文化傳播的特色與優勢、危機與轉機

從國際漢文佛典電子化的發展, 至兩岸的華文佛學網路資源的觀察, 可大約瞭解目前的狀況與未來的發展前景。然而如前言所述, 「發展至今的超文本 (hypertext) 多媒體電子溝通系統, 以歷史特性而言, 並非是虛擬實境, 反而是建構了真實虛擬」, 對於這種超文本多媒體電子溝通系統的「網路資訊環境」, 當應考慮其發展的優、缺點及因應之道。因此, 本文擬以此作為結語考量之。

Castells 從文化角度提出了四點社會文化模式的分析「網路資訊環境」, 於第四點他說:

最後, 是多媒體以其多樣性捕捉了它所在的場域中絕大多數的文化表現。它們終結了視聽媒體與印刷媒體、大眾文化與知性文化、娛樂與資訊, 以及教育與信仰之間的分離乃至區別。[\[12\]](#)

他認為電腦網際網路終結了視聽媒體與印刷媒體, 甚至教育與信仰之間的分離乃至區別, 而這樣的區別會開展出如何的結果?

有關網際網路發展出的「真實虛擬」與「宗教文化」, 《網絡社會之崛起》系列譯者之一黃慧琦, 於「從虛擬實境到實化虛境-談網絡社會與宗教文化的傳播與實踐」中, 進一步對宗教網路傳播的特色、優勢與危機作表說明如下:[\[13\]](#)

特色	優勢	危機
----	----	----

去中心	<ol style="list-style-type: none"> 1. 不需要有實質的廟堂 2. 權力是水平的網絡關係，而非垂直的科層分工。 3. 組織網絡化，直接在網絡世界結集成許多中心。 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 宗教世俗化，成為諸多品牌之一的消費財。標新立異
-----	--	--

11. 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。

12. 同註一，頁 381-382。

13. 黃慧琦，〈從虛擬實境到實化虛境-談網絡社會與宗教文化的傳播與實踐〉，《台灣當代佛教發展研討會研討大綱》，台北：國立台灣師範大學，2001.10.14，頁 30。

頁 45

去歷史	<ol style="list-style-type: none"> 1. 沒有一定的秩序或時間次序。 2. 新舊歷史在網絡世界平行單一呈現。 3. 多元時空同時在網絡世界發生。 	成為線上消費的追求。 <ol style="list-style-type: none"> 2. 在流動的空間中的信仰者與面對面的信眾成為迥異的兩支隊伍。
去地理	<ol style="list-style-type: none"> 1. 無空間限制，跨國家和跨組織的整合。 2. 心靈地理無限開發。 3. 私密空間和公領域疆界模糊。 	

在這樣一個沒有中心座標，也沒有歷史先後的順序，也沒有地理空間的限制下所產生的優勢與危機，則是我們目前所面臨的及應注意的。[\[14\]](#)是以，如沒處理好，可能會有強者越強、弱者恆弱的現象發生，以及宗教行為的商業化與成品的商品化，人與人際間的疏離感加深，甚至宗教本質異化等情形的發生。

而解決之道，則應如 Wertheim 所說，自古以來，新的空間一再誕生，當空間概念轉變時，我們在宇宙中的自我定位也跟著變。我們對這世界和我們的自己所形成的概念是可能改變的，既有的世界觀也要不斷進行更新改變，網路大大改變自我對「真實」的認知。她引用愛因斯坦「是我們使用的語言 -- 我們表達的概念和我們提出的問題 -- 在決定我們能看見的空間是哪一種」以證成「網路烏托邦」(cyber-utopia) 國度的可能。同理，網路淨土與網路佛國土概念的證成，亦將會是一轉機。

[15]

網路原本做為資訊快速傳輸的連結空間，如今已轉化成人與人彼此間互動溝通、精神交流的靈魂空間。網路具有開放給集體人類運用的空間特性，一旦這個空間特性和佛教「淨土」思想連結在一起，特別當「人間淨土」觀念已成為台灣佛教的主流思潮與推動的方向時，網路上所提供的開放空間，確實是一片令人雀躍期待的待種福田。

總之，二十世紀是人類科學技術發展史上最輝煌的時代，特別是資訊技術的出現與革新，不但將人類的物質文明推向前所未有的高峰，也徹底改變了人類的意識型態、價值取向。網路所建構的既然是現實的「真實虛擬」，那麼在網路這個新興的數位化空間裡，是否能夠和佛教聯繫起全新的關係，甚至將佛教「人間淨土」的觀念移植到網路空間，建立一方「網路淨土」？在網路科技逐日吸納各種文化的時代趨勢下，這是值得我們思考的有趣問題。

[14.](#) 此概念可參照 Brown, J.S., Paul Duguid, 《資訊革命了什麼？》，顧淑馨譯，台北：圓神出版社，頁 22-4，有關資訊時代的 6D 特性：

去大量化 (demassification)、去集中化 (decentralization)、去國家化 (denationalization)、去專門化 (despecialization)、去中介化 (desintermediation)、去集體化 (desaggregation)。

[15.](#) 杜正民，「網路與淨土」，發表於法鼓山淨土研討會，1999.10.16，台北：中華佛學研究所。

ss

大陸佛教學研究現狀管窺[1]

宣方
中國人民大學宗教學系

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會

論文專集（2002.04）頁 47-55

©2002 中華佛學研究所 臺北市

頁 47

目次

- 一、大陸地區佛教研究概況及主要成果
 - 1. 佛教藏經及藏外文獻的整理工作取得了較大進展
 - 2. 佛教史的研究領域有所拓展和深化
 - 3. 佛教宗派研究有所突破
 - 4. 佛教考古和佛教藝術研究取得了一些新的成果
- 二、大陸地區佛教研究中存在的問題
 - 1. 研究領域有待進一步拓展
 - 2. 研究水平有待進一步提高
 - 3. 研究方法亟須改進
 - 4. 學術視野亟須拓展

一、大陸地區佛教研究概況及主要成果

中國現代意義上的佛教學術研究，最初頗受日本的影響。如本世紀初葉蔣維喬的《中國佛教史》、黃懋華的《中國佛教史》、《佛學概論》等，主要是在對日本佛學著作進行編譯的基礎上寫成的。經過湯用彤、呂澂、胡適、陳寅恪、陳垣、任繼愈等前輩學者的努力，我國的現代佛教學術研究才真正走上自己獨立發展的道路。改革開放以來，因“文革”衝擊而一度中斷的佛學研究又重新得以恢復，大陸的佛教學術研究進入了全面發展的新時期，新的學術基地不斷產生，新的佛教學者不斷成長，新的科研成果不斷湧現，新的研究領域不斷拓展。1990 年代以來，特別

是“九五”期間，大陸佛教學術研究呈現出前所未有的加速發展趨勢。據不完全統計，僅 1996—1998 年的 3 年間，大陸各種報刊雜誌發表的關於佛教研究的文章共計 3300 餘篇，出版的各類佛教著作近 400 種，平均每年發表的研究成果相當於建國初至文革前的總和。總起來看，九十年代以來，特別是“九五”期間，大陸地區的佛學研究在以下幾個方面取得了突出的成就：

1. 本文是根據筆者參與起草的教育部人文社會科學重點研究基地——中國人民大學佛教與宗教學理論研究所項教育部提交的〈佛教與宗教學理論研究“十五”規劃調研報告〉有關內容改寫而成，同時參考了中國社會科學院世界宗教研究所的同類報告。

頁 48

1. 佛教藏經及藏外文獻的整理工作取得了較大進展

佛教經典文獻的整理工作是整個佛學研究的基礎。經過佛教學者十餘年的努力，至 1997 年，《中華大藏經》（漢文部分上編）共 106 冊已全部由中華書局出版，其電子版也已提上議事日程。由中國藏學研究中心組織校勘的《中華大藏經·藏文部分》，也已經完成“丹珠爾”部分，正在由中國藏學出版社陸續出版。《中華大藏經》是目前收羅最為宏富、校勘最為精良的一種大藏經版本，代表了大陸佛教學者在佛教文獻整理方面的最高成就。其文字版和電子版的出版發行，對未來的佛教研究將提供很大的便利，產生重要的影響。

在整理出版《中華大藏經》的同時，傳統大藏經之外的漢文佛教文獻的收集、發掘、整理工作也正在逐步展開，由方廣錫主編的《藏外佛教文獻》[\[2\]](#)已出版七輯，收集、整理了大量寶貴的藏外文獻。在敦煌遺書佛教文獻的整理工作中，大陸學者除在國內摸清家底以外，還積極參加了國外藏品的編目和研究，獲取了大量有價值的原始資料，取得了一定的研究成果[\[3\]](#)。此外，梵、巴、藏文佛教典籍的漢譯工作和漢文佛教經典的整理、注釋工作也取得了一定的進展。

2. 佛教史的研究領域有所拓展和深化

在我國佛學界，佛教史的研究一直是整個佛教研究的重點。老一輩佛教學者湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》、《隋唐佛教史稿》，呂澂的《印度佛學源流略講》、《中國佛學源流略講》，任繼愈主編的《中國佛教史》（1—3 卷）以及郭朋的多部佛教史著作，均是我國佛學研究的重要成果，對深化我國佛教史的研究起到了積極的推動作用。但是，以往的佛教史研究，主要局限在中國佛教領域，而在

中國佛教史的研究中又以隋唐以前的佛教史研究為主，在隋唐以前佛教史研究中又以漢傳佛教特別是以顯教為主。近 10 年來，特別是“九五”以來，上述的研究格局開始被打破，佛教史研究的領域有所拓展和深化，主要表現在以下幾個方面：

(1) 就歷史時段而言，大陸佛教學術界除對隋唐之前的佛教史繼續加強研究外，也開始重視對宋、元、明、清以至於近現代佛教的研究，特別是在近現代佛教史的研究上取得了一系列重要成果，如鄧子美的《傳統佛教與中國近代化》[\[4\]](#)、何建明的《佛法觀念的現代調適》[\[5\]](#)、徐蓀銘的《世紀佛緣》[\[6\]](#)、潘桂明的《中國居士佛教史》[\[7\]](#)、陳兵與鄧子美的《二十世紀中國佛教》[\[8\]](#)、

[2.](#) 宗教文化出版社，自 1995 年 12 月至 1999 年 6 月，已出版 7 輯。

[3.](#) 方廣錫《敦煌佛教經錄輯校》，江蘇古籍出版社，1997 年，2 冊。

[4.](#) 華東師範大學出版社，199 年。

[5.](#) 廣東人民出版社，1998 年。

[6.](#) 中國社會科學出版社，1998 年。

[7.](#) 中國社會科學出版社，2000 年，2 冊。

[8.](#) 民族出版社，2000 年。

頁 49

郭朋的《太虛思想研究》[\[9\]](#)、《印順佛學思想研究》[\[10\]](#)以及王雷泉的一系列頗有見地的相關論文。此外，對兩宋、西夏佛教的研究也方興未艾，取得了一些初步成果。

(2) 在藏傳佛教史和密教史的研究上取得了一些新的成果，主要有呂建福的《中國密教史》[\[11\]](#)、索南才讓的《西藏密教史》[\[12\]](#)、班班多傑的《藏傳佛教思想史綱》[\[13\]](#)、吳立民與韓金科的《法門寺地宮唐密曼陀羅之研究》[\[14\]](#)等，與此相關聯的藏傳佛教和唐密的研究正日益引起學術界的普遍關注。

(3) 地域性佛教史的研究日益活躍，以此為專題的學術研討會頻頻不斷，新的論著不斷湧現，如：《杭州佛教史》[\[15\]](#)、《近代杭州佛教史》[\[16\]](#)、《福建佛教史》[\[17\]](#)、《江西佛教史》[\[18\]](#)、《回鶻之佛教》[\[19\]](#)、《澳門佛教》[\[20\]](#)、《五臺山佛教史》[\[21\]](#)、《江南佛教史》[\[22\]](#)等等；此外，對雲南地區的上座部佛教也有一些初步的研究。這些研究豐富、細化了中國佛教史的研究內容。

(4) 僧官制度史、佛寺文化史等專題性佛教史的研究取得了一定的成果，主要有謝

重光、白文固合著的《中國僧官制度史》[\[23\]](#)，張弓的《漢唐佛寺文化史》[\[24\]](#)等。此外，對歷史上僧團社會生活狀況的研究也取得了可喜的突破，代表作有郝春文的《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生

-
9. 中國社會科學出版社，1997年。
 10. 中國社會科學出版社，1991年。
 11. 中國社會科學出版社，1995年。
 12. 中國社會科學出版社，1998年。
 13. 上海三聯書店，1992年。
 14. 香港，中國佛教文化出版有限公司，1998年。
 15. 冷曉著，杭州市佛教協會，1993年。
 16. 冷曉著，杭州市佛教協會，1995年。
 17. 王榮國著，廈門大學出版社，1997年。
 18. 韓溥著，光明日報出版社，1995年。
 19. 楊富學著，新疆人民出版社，1998年。
 20. 何建明著，宗教文化出版社，1999年。
 21. 崔正森著，山西人民出版社，2000年，2冊。
 22. 嚴耀中著，上海人民出版社，2000年。
 23. 青海人民出版社，1990年。
 24. 中國社會科學出版社，1997年，2冊。

頁 50

活》[\[25\]](#)。

(5) 近年來，大陸的佛教史研究不僅在中國佛教史領域有所拓展和深化，而且還擴大到對印度佛教史、日本佛教史和朝鮮佛教史的研究領域，如黃心川的《印度哲學史》[\[26\]](#)、楊曾文的《日本佛教史》[\[27\]](#)、楊曾文主編的《日本近現代佛教史》[\[28\]](#)、何勁松的《韓國佛教史》[\[29\]](#)、陳景富的《中韓佛教關係一千年》[\[30\]](#)等等，都是這方面研究的重要成果；杜繼文主編的《佛教史》[\[31\]](#)，則是大陸第一部對全世界佛教的發展歷程作綜合性研究的專著。這些研究成果大大拓寬了佛教史的研究領域和研究視野。

3. 佛教宗派研究有所突破

以天臺宗、三論宗、法相唯識宗、華嚴宗、禪宗、淨土宗等為代表的佛教宗派是中國佛教的核心內容。除法相唯識學研究在 20 世紀上半葉曾風靡一時外，我們以往的佛學研究多集中在禪宗研究上，對其他諸宗較少系統化、專門化的研究。近年來，這一狀況有了很大的改觀，對禪宗之外的其他各個宗派的歷史和思想，均有學者從事專門的研究，出現了一系列引人注目的新成果，如江蘇古籍出版社組織出版了魏道儒的《中國華嚴宗通史》[\[32\]](#)、楊永泉的《三論宗源流考》[\[33\]](#)、陳揚炯《中國淨土宗通史》[\[34\]](#)，《天臺宗通史》、《唯識宗通史》也正在組織撰寫中。此外，對天臺宗創始人智顛、三論人創始人吉藏、法相唯識宗創始人玄奘、華嚴宗創始人法藏、淨土宗創始人道綽的專題研究也正在全面展開，出版了相關的“評傳”系列[\[35\]](#)及一批有分量的學術論文。

[25.](#) 中國社會科學出版社，1998 年。

[26.](#) 商務印書館，1989 年。

[27.](#) 浙江人民出版社，1995 年。

[28.](#) 浙江人民出版社，1996 年。

[29.](#) 宗教文化出版社，1997—1999 年，2 冊。

[30.](#) 宗教文化出版社，1999 年。

[31.](#) 中國社會科學出版社，1991 年。

[32.](#) 國家社科基金青年專案，江蘇古籍出版社，1998 年。

[33.](#) 江蘇古籍出版社，1998 年。

[34.](#) 江蘇古籍出版社，2000 年。

[35.](#) 除南京大學出版社組織出版的“中國思想家評傳叢書”中收有潘桂明的《智顛評傳》外，方立天教授還主編了“佛門大師評傳叢書”，先後由北京京華出版社和宗教文化出版社出版，現已出版 10 種，包括《智顛評傳》、《吉藏評傳》、《玄奘評傳》、《法藏評傳》、《道綽評傳》等。

頁 51

在佛教宗派研究中，成果最為豐碩的仍為禪宗研究。楊曾文《敦煌新本六祖壇經》[\[36\]](#)、周紹良《敦煌寫本壇經原本》[\[37\]](#)、李申合校、方廣錫簡注的《敦煌壇經合校簡注》[\[38\]](#)以及發表在《藏外佛教文獻》中的禪宗典籍，均為禪宗典籍整理方面較為突出的成果。在禪宗史方面，較為重要的研究著作有杜繼文、魏道儒合

撰的《中國禪宗通史》[39]、楊曾文的《唐五代禪宗史》[40]、吳立民、徐蓀銘等撰寫的《禪宗宗派源流》[41]、潘桂明的《中國禪宗思想歷程》[42]、邢東風的《禪悟之道：南宗禪學研究》[43]、洪修平的《禪宗思想的形成與發展》[44]、葛兆光的《中國禪學思想史》[45]、麻天祥的《中國禪宗思想發展史》[46]等。此外，諸如《印度禪》[47]、《如來禪》[48]、《祖師禪》[49]、《日本禪》[50]、《東山法門與禪宗》[51]、《石頭希遷與曹洞宗》[52]、《石濂大汕與澳門禪史：清初嶺南禪學史研究初編》[53]等論著，對禪宗前史及其發展的各個階段或派別都作了認真的探討，而《禪學與玄學》[54]、《禪與老莊》[55]、《禪宗與中國文學》[56]、《佛道詩禪》[57]、《禪與中國藝術精神的嬗變》[58]、《禪與中國園

-
36. 上海古籍出版社，1993年。
 37. 文物出版社，1997年。
 38. 山西古籍出版社，1999年。
 39. 江蘇古籍出版社，1993年。
 40. 國家社科基金專案，中國社會科學出版社，1999年。
 41. 國家社科基金專案，中國社會科學出版社，1998年。
 42. 今日中國出版社，1992年。
 43. 中國人民大學出版社，1992年。
 44. 江蘇古籍出版社，1992年。
 45. 北京大學出版社，1998年。
 46. 湖南教育出版社，1997年。
 47. 方廣錫著，浙江人民出版社，1998年。
 48. 洪修平、孫亦平著，浙江人民出版社，1997年。
 49. 董群著，浙江人民出版社，1997年。
 50. 梁曉虹著，浙江人民出版社，1997年。
 51. 蕭箏父、黃釗主編，武漢出版社，1996年。
 52. 王興國、徐蓀銘主編，岳麓書社，1997年。
 53. 姜伯勤著，學林出版社，1999年。
 54. 洪修平、吳永和著，浙江人民出版社，1992年。
 55. 徐小躍著，浙江人民出版社，1992年。
 56. 謝思煒著，中國社會科學出版社，1993年。
 57. 賴永海著，中國青年出版社，1990年。

58. 黃河濤著，商務印書館，1994年。

頁 52

林》[59]、《禪與東方文化》[60]、《禪思與詩情》[61]等論著，則從不同視點探討了禪宗與中國文化的關係，在更廣泛的領域裏將禪宗研究引向深入。

總起來看，在佛教宗派研究中，學術界關注的最大熱點仍在禪宗研究上，這方面的研究人員最多，研究成果也最為豐富；而對天臺、三論、唯識、華嚴、淨土等宗派的研究則方興未艾，有望在不久的將來取得重大突破。

4. 佛教考古和佛教藝術研究取得了一些新的成果

我國現代意義上的佛教考古和佛教藝術研究是與 20 世紀初敦煌學的興起同步開始的。49 年以後特別是近年來，大陸的佛教考古和佛教藝術研究已不僅僅局限于敦煌學領域，而是有了較為全面的發展。在對敦煌石窟繼續進行更為全面深入研究的同時，近年來對陝西西安法門寺、新疆克孜爾石窟、江蘇連雲港摩崖龕像等佛教遺存的研究也取得了很大進展。除大型系列圖集《中國石窟》、《中國美術全集》、《中國壁畫全集》、《中國佛教建築藝術大系》等較為全面地展現了大陸佛教考古和佛教藝術研究的成果外，近年來還出版了《中國石窟寺研究》、《中國石窟寺藝術總論》、《藏傳佛教寺院考古》、《龜茲佛教文化論集》、《新疆石窟藝術》、《北庭高昌回鶻佛寺遺址》、《回鶻之佛教》、《佛教東傳與中國佛教藝術》、《中國石窟與文化藝術》、《法門寺地宮唐密曼荼羅之研究》等相關著作，另有大量的相關考古報告和研究文章發表在《敦煌研究》、《考古學報》、《文物》等相關學術刊物上。

此外，還有一些學者從語言學、文學藝術等角度對佛教進行研究，取得了一定的成果。

值得注意的是，在大陸新時期佛學研究的發展中，高校系統佛教學術研究的地位日益加強和凸顯。上世紀九十年代以來，北京大學、中國人民大學、武漢大學、南京大學、復旦大學等高校相繼成立了宗教學系[62]，2000 年教育部又在中國人民大學設立了佛教與宗教學理論研究的國家重點研究基地。這些教學科研機構的建立，為大陸高校佛教學術研究的系統化、專業化奠定了基礎。在佛教研究人才的培養上，高校更佔有舉足輕重、不可或缺的地位。除北京大學在八十年代即建有宗教學本科專業以外，在“九五”期間，中國人民大學和復旦大學等高校也相繼增設了宗教學本科專業，北京大學、中國人民大學等高校在宗教學科已形成從本科到碩士、博士、

博士後的完整的人才培養序列，宗教學學科體系的進一步完善，為高校培養訓練有素的高層次的佛教研究專業人才提供

59. 任曉紅著，商務印書館，1994年。

60. 季羨林等著，商務印書館，1996年。

61. 孫昌武著，中華書局，1997年。

62. 近聞中央民族大學也已經創設宗教學系，南開大學、中山大學也在積極籌辦中。

頁 53

了組織保障。據不完全統計，近十餘年來，大陸高校系統培養的從事佛教研究的碩士生和博士生畢業者已過百人，目前在讀的佛學專業的碩士生和博士生在 50 人之上，通過答辯的碩士論文和博士論文已超過 200 篇，選題涵蓋了中國漢傳佛教、藏傳佛教、印度佛教、南傳佛教等各大領域，其中即包括佛教經典研究、佛教宗派研究、佛教人物研究、佛教制度研究、佛教思想史研究，又包括佛教藝術研究、敦煌文獻研究等不同的專題，這些研究成果現已陸續出版[63]，從而更加清晰地顯示出高校系統在大陸佛教學術研究中的重要地位。

二、大陸地區佛教研究中存在的問題

綜觀近年來包括高校系統在內的大陸佛教學術研究，儘管有了突飛猛進的發展，取得了前所未有的成績，但是在許多方面仍然存在著明顯的薄弱環節和不足之處。這些問題主要表現在以下幾個方面：

1. 研究領域有待進一步拓展

大陸近年來佛學研究的領域雖有所拓展和深化，但是在各研究領域的研究發展狀況很不平衡：

(1) 對作為中國佛教源頭的印度佛教的研究還相當薄弱，迄今為止還沒有撰寫出一部完整系統的印度佛教通史，對印度佛教發展史上的原始佛教、部派佛教、大乘佛教諸流派的歷史、教義和制度的專題研究也不是很多。

(2) 對南傳上座部巴利語系佛教的研究尚未得到應有的重視，據統計，在 1996—1998 年間，大陸各種報刊雜誌發表的佛學研究論文共 3300 餘篇，出版的佛學研究著作 400 餘種，其中只有 1 部譯著、2 篇論文與南傳上座部佛教有關。近年來在運用南傳巴利語系佛教資料進行研究的論著，只有郭良鑿的《佛陀和原始佛教思想》

[64]較有分量，這與巴利語系佛教在整個佛教中所占的重要地位及海外的相關研究發展是極不相稱的。

(3) 在中國佛教的研究方面，我們對漢語系佛教研究投入的力量較大，取得的成果也較多，但是對在大陸佛教中佔有重要地位的藏語系佛教和雲南地區的巴利語系佛教的研究則相對薄弱。

(4) 漢語系佛教的研究領域雖有所拓寬，研究成果也相對較多，但對隋唐以前的佛教研究較多、對宋元以後的佛教研究較少，對禪宗研究較多、對其他宗派研究較少的局面仍未得到根本的

63. 其中最完整的出版專案是佛光文教基金會出版的《法藏文庫》之“大陸博碩士論文”系列，它計劃將 49 年以來大陸地區的博碩士論文完整出版，現已出版四輯 124 冊。此外巴蜀書社出版的“儒釋道三教研究博士論文”系列、宗教文化出版社出版的“宗教學博士文庫”系列均有數量不等的佛教學博士論文納入其中，近來中華書局亦在策劃出版宗教類博士文庫。

64. 中國社會科學出版社，1997 年。

頁 54

改觀。

2. 研究水平有待進一步提高

近年來大陸的佛學研究雖然有了較大的發展，但是就研究水平而言，尚沒有在整體上獲得質的突破：

(1) 對中國佛教史和印度佛教史的研究，還停留在對湯用彤、呂澂、印順、任繼愈等前輩學者研究成果的修補補上，沒有突破前輩學者的研究框架和研究水準。

(2) 佛教史研究水平的停滯不前，從某種意義上來說，在於大陸目前的佛學研究多還停留在一般性的歷史敘述上，甚至是對前人研究成果的重復敘述，對佛教教義、教理的研究尚不夠深入、系統，帶有問題意識的專題性研究尚不多見，而缺乏相應的專題研究和微觀研究，宏觀研究也就不可能深入下去。

(3) 對佛教原典的研究尚不夠深入、細緻，佛教基本經典的整理、注釋、研究工作進展緩慢，未引起足夠的重視。

3. 研究方法亟須改進

與國際佛教學術界相比，目前大陸的佛教學術研究在研究方法上還相對落後

和單一，這在很大程度上制約了大陸佛學研究領域的開拓和研究水平的提高。方法的落後主要表現在以下幾個方面：

- (1) 目前的佛學研究主要沿用傳統的文獻學方法、歷史描述方法和哲學解釋方法，而較少自覺地將文化學、人類學、社會學、心理學、民俗學、民族學、比較宗教學等多種研究方法引入到佛教學術研究上來。
- (2) 僅就較常使用的文獻學方法、歷史描述方法和哲學解釋方法而言，發展得也很不充分。如文獻學方法的使用，與日本佛學界相比還有很大的差距；歷史描述則存在著厚古薄今的傾向，在歷史的重復敘述上投入了過多的精力；哲學解釋則缺乏時代氣息，較少運用現代的哲學解釋學方法，與現代哲學思潮發展的潮流還有相當的距離。
- (3) 既缺乏帶有問題意識的深入的專題研究，又缺乏跨學科、跨文化、跨宗教的綜合性研究和對話式研究，致使我們的研究論著多為“教科書式”的。
- (4) 現代化技術手段運用不夠。目前大陸的佛教研究領域，還沒有建立起人可共用、方便快捷、較為完備的專業資料資訊庫、專業資料檢索系統和相關的資訊交流渠道，國際互聯網等現代化的技術手段為解決這些問題提供了極大的便利，但是仍有相當一批學者未對這一問題給予充分的重視，沒有利用現代技術改進自己的研究手段。

頁 55

4. 學術視野亟須拓展

近年來大陸佛教學術界雖然加強了與海內外相關學術界的交往與聯繫，但是學術視野仍不夠開闊：

- (1) 由於缺乏相關人才和學術意識，海外的相關研究動態、研究成果和研究方法未能及時譯介過來，致使我們的研究未能充分吸收海外的相關研究成果，未能及時借鑒海外的研究方法。
- (2) 現代學術規範尚未建立起來，增加了國際學術交往的困難和障礙。
- (3) 佛教學術界不同研究領域的學者未能建立起互相尊重、取長補短的密切的學術交流與合作關係，致使許多研究成果“互不相知”。例如，以大學宗教學系、哲學系和國家宗教專門研究機構為主體的佛教研究者大多對語言學界、考古學界、美術界、文學藝術界、民族與民俗學界、人類文化學界的相關研究成果知之甚少，因而未能將這些研究成果充分吸收到自己的佛學研究中來。

綜上所述，大陸佛教學研究近年來取得了顯著的進步，但仍然存在很多不如

人意之處。要想在國際佛教學界樹立與人文古國相稱的形象，大陸佛教學研究依然任重道遠。

論羅祖宗教思想過渡性、民間性特徵及其與佛禪 的關係

徐小躍

南京大學哲學系、宗教學系

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會

論文專集（2002.04）頁 57-63

©2002 中華佛學研究所 臺北市

頁 57

羅祖宗教思想是建立在佛教禪學基礎之上的，並在各個方面揭示著這一思想本質。然而，羅祖的宗教思想又不能完全歸入正統佛教發展統系。事實上，它是介乎正統佛教和民間宗教兩者之間的一種新型宗教思想體系，由此決定了羅祖宗教思想具有了某種過渡性的特點。

所謂過渡性即表現在一種思想體系由一個統系逐漸向另一個統系轉變而形成的特殊性。它的功用在於架起了兩種思想貫通的橋梁。由此也決定了它既要保留前一時期的思想，又要在此基礎上開拓另一時期的思想。由於中國佛教禪學的發展是從內外兩方面進行的，具體的說，一是佛教禪學內部思想的融會，一是佛教禪學向其他思想領域的滲透，所以，它的發展歷程就呈現非單一化的趨勢。我們所討論的羅祖宗教思想過渡性，當然的是指佛教禪學向其他思想領域滲透一途所呈現的情形。因此，這種過渡性不但體現在時間性上，而且還體現在空間性上。而羅祖宗教思想也正是在時空兩方面反映出與佛教禪學的承前繼後的特殊關係。

中國佛教禪學思想由於得到像羅祖這樣人物的宣揚而得以在正統佛教發展範圍之外繼續發生著影響。應該說，在中國民間宗教中，羅祖的思想最具理論色彩，它以其自己獨創的概念來闡揚禪學之理。換句話說，羅祖所運用的概念已不像禪宗那樣抽象而顯得不夠平實。

例如，羅祖在論述佛教禪學無二無分之空理過程中，他採用了“本現成”、“本來現成”、“自家現成”、“透玲瓏”、“老真空”、“無極圓身”等等概念。通過這樣的

轉換，使得佛理直接明瞭了許多，避免了要通過一些其他概念和說法才能體認的晦澀性。

羅祖在說明佛教禪學的即心（性、人）即佛（空），本來面目的無相之旨以及無修無證的修行論過程中，他則通過淺顯和民眾熟習易懂的名詞和直接的表述形式來轉化佛教的名相和法理，或者說，他是將主詞儘量採用通俗語，然後借助系表結構來表達他所要闡述的禪理。比如“當人就是真空法性”、“認得自己是天堂、西方”、“我是真空。娘是我，我是娘”、“本性就是諸佛法身”、“無礙是西方”、“離了四相原是我，照徹十方原是我”、“自己是西方”、“自己原是真淨土”、“大道原是本來面，西方就是本來人。淨土就是本來面，家鄉就是本來人”、“自己就是古人田地”、“自己真戒是西方”、“人性就是真之寶”、“無修無證主人公”、“無修無證是天堂”、“無修無證菩薩路”、“天堂地獄是虛境”、“信者就是西方路”、“笑人修行是呆癡”、“這便是我行的，巍巍不動，這便是我行的，太山不動，這便是我踏的，實地不動”（《巍巍不動泰山深根結果寶卷·行的巍巍不動深根品第十六》）、“這點光就便是西方淨土。這點光就便是極樂安養。這點光就便是華嚴世界。這點光便就是古佛家鄉。這點光便就是極樂天宮。這點光便就是化樂天堂”、“本來面目真西方，是家鄉……真佛堂……是安養”、“自己光是家鄉……自己光是真佛，是西方，真佛境”如此等等。

看羅祖之論，絕沒有像讀佛經禪語那麼費勁難懂，相反，他將佛教禪學那深奧玄虛之理一轉成

頁 58

為平易、簡練、易懂的道理。具體來說，羅祖所論，並不像佛經和禪宗盡用些空空色色，有形無形，如如無二，自性自如、湛然常寂、即心即佛、無心是道等等抽象的語言，也沒有那種有正說，有反說，有莊說，有諧說，有橫說，有豎說，有顯說，有密說的“公案”、“機鋒”和答非所問的“禪語”，更沒有對古時禪宗“公案”注釋式的“評唱”、“擊節”等玄虛的痕迹。

寄寓羅祖宗教思想的《五部六冊》是一部通俗性“寶卷”。我們曾指出，“寶卷”系唐、五代俗講“講唱經文”及演佛經故事的變文，中經宋代的“說經”，並受到爾後各代鼓子詞、諸宮調、散曲、戲文、雜劇等形式的影響而形成的。它是我國古代民間文學的重要形式之一。其特徵在於韻散結合。

《五部六冊》除了分品外，其主要構成的部分為韻文與散文兩類，在比例上

大部分為韻文，只有少部分為散文。韻文是《五部六冊》的重心。韻文的形式分為四言、五言、六言、七言與十言等五類。以七言與十言為主，其中十言韻文是《五部六冊》宣講教義的主體，其固定的句型是三、三、四。如《苦功悟道卷·歎世無常品第一》雲：“歎人身，不長遠，心中煩惱，父母亡，一去了，撇下單身。……想父母，不見了，煩煩惱惱，想生死，輪回苦，歎殺人心。忽然間，亡故了，生身父母，又不知，我死後，何處托生。”又如同卷《撥草尋蹤品第五》雲“檢科儀，整看了，三年光景，參不透，不得惺，眼淚紛紛。飯不飯，茶不茶，憂愁不住，怕生死，在呼吸，膽戰心驚。這一遭，出不得，生死苦海，剎那間，失落了，再不相逢。這一遭，來托化，人身難得，卻便是，須彌山，滾芥投針。將科儀，且不看，再進一步，行一步，掃一步，無處投奔。”這樣的句式，有停頓有轉折，非常便利說話者的講述，若加上動作及表情，旋律自在其中，與押韻的效果相同。形式的通俗化，是為了更明瞭地表達一定思想內容。羅祖創立羅教經典，是為了讓那些識字不多，或根本不識字的下層民眾能夠看懂和聽懂經文。這樣也才能使其宗教思想流傳廣布和深入人心。包括羅教在內的中國所有民間宗教無一不是憑藉“寶卷”這一形式做到這一點的。另外，羅祖為了使自己的教義能被更多的人所接受，他充分考慮到下層民眾的知識水平的低下，對那些艱澀難懂的佛道之理不易理解的實際狀況，在通俗化的寶卷形式中再通過一定的方式去儘量削解這種矛盾，這就是他所採取的排比、重疊和重復幾種特殊形式。

正是通過上述各種形式的運用，艱澀的佛理和煩瑣的名相推演被羅祖大大地消解了。他接引信徒的方式與重頓超得妙，功行綿密的瀋仰宗，重峻峭機鋒，解黏去縛的臨濟宗，重穩順綿密，判斷修證的曹洞宗，重斬斷葛藤，截斷轉機的雲門宗，重對病施藥，相身裁縫的法眼宗都有所不同，而是直以正面說理，循循善誘、現身說法、曉以利害來規勸誘掖民眾信佛參道。如他說：

此法不是真實語，當時身化血光願。此法若要誑哄你，當時身化血光願。問你本性何處出？著你歸家不信心。只為不信弘願發，發願普度出苦輪。信者就是西方路，不信地獄不翻身。信心諸佛來保佑，不信惡鬼緊隨跟。（《破邪顯證鑰匙卷破稱讚妙法品第十七》）不信佛難出世，毀正法永沈淪，不信就是譏謗……受苦鬼，一念心，脫離苦海，況今生，不信佛，永墮沈淪（《正信除疑無修證寶卷·往生淨土品第三》）我等欲報佛恩者，當於此世，勇猛精進，捍勞忍苦，不惜身命，建立三寶，弘通大乘，廣化眾生，同入正覺，才能報恩。（同上卷《報恩品第十五》）

在這裏你看不見名相解析的玄思，體味不到機鋒冷語、呵罵打招、推拿棒喝、與奪斬截的玄機，但這並不表明羅祖的思想有違禪理，恰恰相反，他是通過另一種更加明瞭的形式表達了欲表達的禪旨。

正是在形式上行到了重大突破，方使一直在上層社會人士中流行的佛教禪學有可能在下層社會流行和傳播。值得注意的是，在羅祖這裏基本上是較嚴格地從理論上去創建其教義的，他以一位宗教思想家的氣魄在全方位上對佛教禪學及其中國傳統思想實施了改造。較成功地利用了民間文學的形式——寶卷以及適合下層民眾的說理方式，將佛理“移植”到一個新的領域——民間宗教之中。而佛教正是借助這一新型的宗教擴大了自己的存在空間和影響力。所有這些目標的達到，必須解決一個仲介和橋梁問題，如此，也才能實現兩種領域的自然過渡。當然，佛教向民間宗教的方向發展，只是它以圖存在和發展的多種形式的一種，而不是唯一的出路。中國佛教的發展歷史也證明瞭這一點。但是，中國民間宗教則一定要憑藉既已架設好的橋梁繼續朝著民間這一方向發展，因為它的生命力只在民間。

羅祖宗教思想的另一特質在於它的民間性。在正面論述羅祖宗教思想的民間性特質以前，有必要對所謂“民間宗教”的名稱問題給予交待。由羅祖創立的羅教被納入中國民間宗教範疇是海內外學界的共識，但對如何稱謂民間宗教則存在不同的看法，尚無一致的結論。歸納起來主要有以下幾種名稱：一是稱為民間宗教，一是稱為民間秘密宗教，一是稱為秘密教門，一是稱為新興民間宗教，一是稱為白蓮教，一是稱為下層宗教。而以上所有名稱，在明清二代上層統治者那裏又被統稱為“邪教”、“佐道”。我們認為，除了封建統治者出於其政治目的而將流行於下層社會的宗教思想厚誣為“邪教”、“佐道”是應該徹底否定的以外，上列其他諸名稱皆有成立的理由。因為它們是從各自不同的方面及其所具有的不同性質而概括出的特定含義。

我們在論述羅祖的宗教思想時，已採用了“民間宗教”一說。然而，我們的立論與其說是基於它是一種有別於為上層所接受和信奉的正統、貴族宗教（佛教、道教）而流行於下層民間社會的宗教組織，毋寧說是基於它是一種更能迎合下層民間社會人士心理需要的宗教教義和信仰。換言之，我們所謂的民間宗教不僅就其傳播流行的物件和範圍而言的，而且更重要的是就其教義信仰更具有為下層民間社會人士所接受和信奉的功用而言的。與此相關，我們在探討羅祖宗教思想的民間性特點時，同樣是遵循著這一原則。

實際上，羅祖在處理儒道佛三教關係中而形成的圓融性特點，以及在對佛教禪學所實施的通俗化、世俗化的過程中而形成的過渡性特點，都已經包含和預示了

其思想的旨歸及其發展的最終趨勢即在它的民間性。羅祖創教的初衷和終的都是根據下層民眾的普遍習俗和信仰的文化傳統去構建他的宗教思想體系的。他所運用的概念，所宣揚的內容，所採取的形式，無一不是為了實現這一點而服務的。就其宗教思想內容而言，主要在以下兩個方面體現了民間性特點。

第一，對家鄉觀念的重視和對家族團圓的追求。羅祖宗教思想體系的最高範疇是真空，這本也是一切佛教宗派思想體系的最高範疇。僅就此當然無法區別它們的不同。進而言之，在羅祖用“無相之旨”，“無為之法”，“本來面目”等等說法去規定和闡明他的“真空”思想時，同樣不能跳出佛教的範式，因為在佛教那裏又何嘗不是以此作為與“真空”同等程度的範疇來釋論其虛空論

頁 60

的。然而，當羅祖將“家鄉”範疇與“真空”範疇對舉時，情況即刻發生了變化。他充分利用了中國百姓強烈的家庭、家族、家鄉意識，來積極轉化佛教的虛空觀念，讓人們借助固有的傳統心理意識去接受和契會佛教之理。羅祖以家鄉與真空互釋的做法，更加通俗、具體和明瞭地指出了人們悟道明心的目的和歸縮。佛教那種契空悟道的玄奧之境，統統在羅祖的“家鄉”觀念中歸於平近和親切。羅祖又將既已被世俗化且深入中國百姓心理的佛教有關觀念，諸如，西方、淨土、西方淨土、安養、極樂安養、極樂國、極樂天宮、化樂天堂、自在天堂、佛國土、真佛、真佛境、大道、古佛堂、真佛堂、華嚴世界、諸佛聚會、不壞金身、靈山寶塔、金剛寶座、自在法王、靈山教主、法中王等等，一併總歸入“家鄉”觀念之中。由此，一個新的境界——家鄉就這樣在羅祖那裏宣告建立。

羅祖深契佛教禪學的真空思想伴隨著家鄉觀念的建立已深深烙上了中國化和民間化的記印，同時也在心理結構上深深與中國百姓相契互合，從而使其宗教思想具有了強烈的民間性特點。這一特點的形成又是根植於中國傳統社會的土壤之中的。我們說，每一種宗教都必須在特定的社會土壤上求得生存和發展，外來的宗教、本土的傳統宗教以及新生的宗教，概莫能外。但又必須指出的是，儘管每個宗教受制於共同的社會基礎而產生了某些相同的特點，但是，應該承認它們是存在程度高低、深淺的差別。以羅祖的所創的新興民間宗教而言，在其民間性特點中體現出來的家鄉的觀念和情愫，就遠比佛教、道教要強烈得多。這也就表明這一特點的形成是真正在深層結構上反映了中國傳統社會的現實基礎。

那麼，中國傳統社會的現實基礎是怎樣的呢？大家知道，中國在進入階級社

會時，保留了氏族制的殘餘。統治者利用國家政權的強制力量，利用宗法血緣的生理和心理基礎，將氏族制發展為宗法奴隸制，而後又演化為宗法封建制。就中國古代社會政治結構而言，是一種以宗法制為基礎，以宗族倫理為本位，以君權至上為核心的宗法專制結構。中國封建社會的基本經濟結構，從秦漢以後，其主要形式是個體小農業和家庭手工業的結合。按照周繼旨先生的說法，在秦漢後的中國封建社會中，一個個的小農戶既是實現物質生活資料再生產的基本單位，又擔負著人本身的再生產和執行著傳遞知識文化、創造積累經驗的精神生產的任務，即把社會有機體的三種再生產都統一於一個以血緣倫理為基礎和紐帶的社會組織形式——家庭之內，彼此緊密結合，相互制約。^[1]由此可見，在宗法血緣基礎上而組成的家庭就成為中國傳統社會的細胞，因而受到社會每個成員的高度重視。穩定家庭，留戀家鄉，安土重遷，家族團圓，遂成為下層民眾的傳統觀念和追求目標。所有這些並作羅祖發出的呼喚：

有智慧，參大道，歸家去了；到家鄉，永不散，永無輪回。到家鄉，無量壽，長生不死。永團圓，無生死，快樂無邊。（《歎世無為卷·慈悲水懺品第三》）
參大道，明真性，西方去了。到西方，佛國土，好處安身。（《破邪顯證鑰匙卷破四生受苦品第二》）
有智慧，參大道，歸家去了。到家鄉，永不散，永得團圓。在家鄉，永團圓，無量壽限。到家鄉，同聚會，快樂無邊。本來面，到臨危，十方普覆。有緣人，到家鄉，永

1. 參見周繼旨《論中國古代社會與傳統哲學》，人民出版社，1994年版，第21頁

頁 61

得團圓。勝境界，遍十方，難描難畫。無邊景，受快樂，永得團圓。（《正信除疑無修證自在寶卷·佈施品第十三》）

也就是說，在作為“勝境界”、“無邊景”的“家鄉”那裏“永得團圓”是下層民眾的最後精神歸縮。

由此可見，羅祖一方面把中國傳統的宗法思想和家鄉觀念深深地嵌入到了其宗教教義和信仰之中，從而使得前者具有了宗教意味；另一方面將其宗教教義和信仰建立在中國傳統的宗法思想和家鄉觀念之上，從而使得前者具有了民間意味。二者的有機組合，形成了羅祖宗教思想的獨特性。

們已經指出，地獄說和四生六道輪回說，原是印度佛教的思想，由於它比較適合中國人，尤其是中國下層社會百姓的傳統習俗和道德善惡觀念，所以，很快被中國傳統文化所攝取，並以其獨特的方式影響著中國人的生活。沒有多少文化的平民百姓，不會對那玄思抽象的佛理產生多大的興趣，只有那些契合民間文化的佛教思想才能引起他們的重視。中國社會下層平民百姓正是從中國化了的“地獄說”、“輪回報應說”去理解和接受佛教的。而羅祖恰恰是充分利用下層社會廣大平民群眾篤信與中國傳統迷信思想已相結合的佛教思想的習俗和宗教情感來自顯其教，自重其教，此舉為拓展中國民間宗教的地盤確實起到了積極作用。

儘管“地獄輪回報應說”是佛教的一個基本教義，且在中國民間產生了廣泛的影響，但是應該承認，在六朝以後，它畢竟沒有成為中國正統佛教各宗各派宣揚的重點，這在佛教禪學思想中表現的尤為明顯。我們從羅祖最崇奉的幾部佛教經典以及慧能禪宗、後期禪宗的言論中可以體察到這一點。

羅祖曾全面肯定四部佛經，認為“大乘卷是寶卷才是正道，圓覺經是正道都要明心。金剛經是正道能掃萬法，說心經是一本都得明心。”除大乘金剛寶卷究竟指的什麼書，今已無法考查外，可以對其他三部經典的主要內容及本旨進行了簡單的概括：

《圓覺經》的內容，是佛為文殊、普賢等十二位菩薩宣說如來圓覺的妙理和觀行方法。由於此經所說“圓覺流出一切清淨真如、菩提、涅槃、及波羅蜜”、“如法界性究竟圓滿遍十方故”，此合乎華嚴宗圓攝一切諸法，下顯本來成佛的圓教旨趣。因此，唐宗密禪師認為此經“切同華嚴圓教”，後世學人都列之於華嚴部類。又此經顯示的修行方便，多處與禪法相合，如經中所說：“遠離一切幻化虛妄，……心如幻者亦復遠離，遠離為幻亦復遠離；離遠離幻亦復遠離，……知幻即離不作方便，離幻即覺亦無漸次”，“無取無證，于實相中實無菩薩及與眾生”，乃至遠離作、止、任、滅四種禪病，這些教旨都適用於禪門修學，因而此經在叢林中也較盛行。

《金剛經》旨在宣揚大乘般若“性空幻有”的佛理。全經以佛和須菩提問答的形式展開卷末四句偈文：“一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。”乃是此經的思想精髓，即主張“凡所有相，皆是虛妄。”在萬法皆空的思想基礎上，此經又提出“心無所住”的解脫修行方法。《金剛經》是佛經在中國流傳最廣、影響極大的一部，它是中國佛教禪宗藉以弘法的主要經典，同時亦為中國佛教其他宗派如天台宗、三論宗等宗所崇奉。

《心經》文字簡約，全文僅 260 字，但蘊含《般若經》之精義，向被認為是《般若經》類的提要。旨在宣揚諸法皆空，斷諸法執之理。

遍閱三部佛經，論及輪回、劫變觀念僅有幾則。具體言之，《心經》和《金剛經》全文不曾有此觀念，只是《圓覺經》幾處提到了此觀念：

一切眾生於無生中，妄見生滅，是故說名輪轉生死。善男子，如來因地修圓覺者，知是空華，即無輪轉。（卷一）念念相續，循環往復，種種取捨，皆是輪回。……以輪回心生輪回見，入於如來大寂滅海，終不能至。是故我說一切菩薩及末世眾生，先斷無始輪回根本。（卷四）欲遊如來大寂滅海，雲何當斷輪回根本？……一切眾生，從無始際，由有種種恩愛貪欲，故有輪回。若諸世界一切種姓，卵生、胎生、濕生、化生，皆因淫欲而正性命，當知輪回愛為根本……造種種業，是故復生地獄餓鬼……是故眾生欲脫生死，免諸輪回，先斷貪欲及除愛渴……若諸末世一切眾生，能舍諸欲及除憎愛，永斷輪回。（卷五）

由此可見，《圓覺經》中的永斷輪回思想重點是在強調斷滅一切取捨，除舍一切貪愛淫欲，認為這樣才能脫生死，免輪回，不生不滅始是解脫。這是與此經遠離作、止、任、滅的本旨相一致的，而與三世輪回報應的思想，其側重點是有區別的。

作為中國化了的禪宗思想體系，更少涉及輪回報應觀念。慧能曾提到了輪回一詞，他說：“悟人頓修，自識本心，自見本性，悟即元無差別，不悟即長劫輪回。”（敦煌本《壇經》第十六節）在後期禪宗那裏這一觀念更少被提及。

上述情況表明，正統佛教禪學並未將輪回報應說作為其思想的重點，更未想通過對它的宣傳來擴大自身的影響。中國佛教禪學有其自身發展的途徑及其宗門之要。然而，這一已深契中國傳統文化，並幾乎支配中國下層民眾意識的因果輪回報應思想必然要引起那些恰是以下層社會民眾為宣教物件的宗教的重視。羅祖所創羅教正是適時抓住了這一點，將這一觀念作為自己宗教思想體系的一個組成部分。佛教的輪回報應思想正是借助了民間宗教一途而得到進一步的發展，而民間宗教又通過佛教輪回報應思想的宣傳增強了其教義的民間性特色。

應該指出的是，在中國民間宗教的歷史發展過程中，能較好處理流行於中國上層社會的正統佛教思想和傳播於中國下層社會的佛教思想與中國民間宗教思想的融合及轉化的關係問題，並通過這一融合及轉化建立起既不違佛教本旨，又具自身特色的民間宗教思想體系，當推由羅祖開創的羅教。

我們說，羅祖宗教思想所體現出的圓融性、過渡性、民間性這三大特質，充分顯示出其在中國民間宗教思想發展史上的獨特地位。無論就其深契佛禪之緣起性空的無相之法，即心即佛的本來面目，明心見性的無修無證，任性逍遙的縱橫自在諸論，還是就其富有特色的真空家鄉，無極聖祖，宇宙觀和本體論，永斷輪回諸見，都不是以後中國民間宗教任何一教一派所能與之比肩的。換句話說，羅祖宗教思想體系所體現出來的那種完整性、一致性以及理論性，遠遠高出於羅祖以後的所有中國民間宗教各宗各派。當你讀完並準確領會羅祖下面一段帶有總結其思想性質的論述後，是否能夠同意我們的評價呢？

頁 63

無來無去亦無形，出入錯認定盤心。好個自在真空法，返本還源舊家風。這個羅漢最高強，手把寶塔鎮西方。大地魔軍無一個，獨佔須彌做法王。未曾初分是一體，未曾初分一體空。今日還源元是一，西天東土獨為尊。自在縱橫無凡聖，人法雙忘得縱橫。萬法總無無一物，十方照徹獨為尊。但是心外求法，臨危不得安身立命。無有是處。色即是空，空即是色。無始無明幻色迷，夢魂生死幾千面。一條直路得自在，但念自己歸去來。自為色相迷了你，撲了頑空墮輪回。我今認得真實相，永無生死放光明。食齋不免輪回苦，受戒不免苦輪回。念佛不免輪回苦，燒香不免輪回苦，拜佛不免輪回苦，坐禪難免苦輪回，禪定不免輪回苦，解脫難免苦輪回，念經不免輪回苦，念咒難免苦輪回，出陽不免輪回苦，成仙難免苦輪回，成佛不免輪回苦，修成神通苦輪回，出家不免輪回苦，在家不免苦輪回，修行不免輪回苦，細行難免苦輪回，佈施不免輪回苦，求福難免苦輪回，修寺不免輪回苦，建塔難免苦輪回，一切都是心外法，生死輪回苦無窮。透徹金剛不壞身，生死輪回總除根。尋著無名一個身，永無輪重播光明。我今亦得安身命，臨危之時顯金身。（《破邪顯證鑰匙卷·破出陽有?法定時刻回品第十四》）

二十年來中國大陸佛學研究現況與未來展望

華方田

中國社會科學院世界宗教研究所

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會

論文專集（2002.04）頁 65-69

©2002 中華佛學研究所 臺北市

頁 65

目次

- 一、二十世紀佛學研究的歷史回顧
- 二、取得的成就
- 三、階段性特性
- 四、問題與展望

一、二十世紀佛學研究的歷史回顧

自兩漢之際佛教初傳中土到現在，中國佛學已經走過了兩千個年頭。兩千年來，中國佛學研究經歷了漫長曲折的發展過程，取得了輝煌的成就。但是，若談到真正現代意義上的學術性的佛學研究，大概應該從二十世紀初算起。

二十世紀以來，中國佛學研究逐漸擺脫了以護教、闡教為中心的信仰主義研究形態，開始走上了現代意義的佛學研究之路。回顧一百年來中國佛學研究的發展過程，可以大分為幾個階段：從二十世紀初到 1949 年，為第一階段；從 1950 年到 1978 年十一屆三中全會召開，為第二階段；從 1978 年十一屆三中全會之後到現在為第三階段。在第一階段中，特別是二十世紀二、三十年代，中國佛學研究取得了突破性的進展，造就了二十世紀佛學研究的第一個繁榮期。這一繁榮局面的形成，有多方面的原因。就外部環境來說，西風東漸引發了國人對傳統文化的反思，面對民族危亡，一些仁人志士試圖從佛學中尋求救國救民之道。就內部原因來說，可以舉出下面幾個：一是文獻方面，中國亡佚已久的許多佛教典籍從日本傳回，激發了業已衰微的佛教義學的復興，敦煌佛教文獻的發現，為佛學研究提供了很多寶貴的

資料，特別是《壇經》等禪宗文獻的發現，使清理傳統舊說及回答禪宗史上的一些爭論的問題成為可能。二是方法方面，隨著西方和日本等近代科學的研究方法的傳入，中國佛教研究逐漸擺脫了單純的信仰主義的“教內言教”的研究狀況，開始吸收並採用以文獻學和歷史學為主要的研究方法進行佛學研究，從外部觀察和分析、評價佛教的“教外言教”的研究成為佛學研究的主流。三是研究者的職業化和學院化，使他們既能系統地學習掌握新知識與新方法，又能在研究中保持價值中立，他們並不需要承擔任何宣傳或批判的實用性責任。這一時期在佛學研究上卓有成就的，有僧伽界的釋太虛、釋印順等，有居士界的歐陽竟無、呂澂、唐大圓、王恩洋等，有學術界的梁啟超、胡適、陳寅恪、湯用彤、黃懺華等。這一階段佛學研究的主要研究方法，是在繼承傳統的考據學方法的基礎上，結合文獻學與歷史學的方法，對佛教史的方方面面進行系統地研

頁 66

究。1949年中國大陸的社會性質發生了巨大的變化，這種變化對學術研究特別是對包括佛學研究在內的宗教學研究影響深刻。實際上，在第二個大階段中，又可以細分為文革前與文革後兩個時期。據統計，文革前從1949年到1966年的十七年間，中國大陸共發表佛學文章1003篇；而文革後，從1967年到1974年，整個中國大陸沒有發表一篇宗教文章，這一階段的佛學研究基本上處於停滯狀態。在研究方法上，雖然在二十世紀上半葉被普遍運用的文獻學與歷史學的研究方法，仍然在一些學者那裏被延續下來，但是從整體上看，這一時期的佛學研究基本上局限在意識形態的影響之下，表現為佛學研究被放置於哲學的研究中，唯物與唯心的二元對立以及馬克思主義的歷史唯物論成為評價或批判佛教的唯一標準，階級鬥爭史觀在對宗教社會作用的評價中居主導地位。

改革開放以後，中國大陸的佛學研究在相對寬鬆和自由的環境下取得了實質性的進展。這一進展是全方位的、迅猛的，很難用較短的時間和篇幅作全面的總結和評判，本文僅對這一階段的佛學研究，就個人的所見所想，談談自己的一孔之見。

二、取得的成就

二十世紀最後的二十年，中國大陸的佛學研究事業在停滯了數十年之後，從廢墟中站立起來，並呈現出迅猛發展的態勢。這種變化的發生，主要歸因於整體政治與社會環境的改善，端正了對馬列主義宗教觀的全面理解，克服了佛教研究工作中“左”的干擾和影響，加強了對宗教研究工作的宏觀指導和協調。1979年“全國宗

教學研究規劃會議”之後，宗教學成為單列的規劃學科，並首次成立了中國宗教學會，陸續召開了一系列地區性的規劃會議，就學科建設問題作出規劃，提出了一批有代表性的研究課題，從而極大地推進了宗教研究。在這樣的形勢下，作為宗教學之下的二級分支學科的佛學，因其研究基礎堅實，研究熱度高，涉及範圍寬，從而取得了遠較其他宗教分支學科更大的發展，佛學研究的成果甚至超過了宗教其餘各分支學科的總和。這一階段佛學研究的進展主要表現在下面幾個方面：

第一，科研隊伍擴大，研究人材輩出。目前大陸的佛學研究隊伍基本上分屬四個系統：一是社會科學院系統，如中國社會科學院世界宗教研究所，亞太研究所（前南亞研究所），上海、陝西、新疆、西藏等地方社科院等。以中國社會科學院世界宗教研究所為例，該所成立於 1964 年 8 月，是中國唯一的國家級宗教學術研究機構。目前工作人員有近 100 人，其中高級研究人員 45 人。在佛學研究方面，設有佛教研究室和佛教文化藝術研究室，當代宗教研究室和《世界宗教研究》、《世界宗教文化》編輯部也有部分佛學專業的研究人員。全所共有佛學科研人員 20 人，約占全所科研人員的三分之一。近年來很多地方社科院都不同程度地提高了對佛學研究的重視，如新疆、甘肅、寧夏、雲南、河南、陝西等省的社科院均設立了宗教研究所，在這些宗教研究所中，佛學研究大都是最重要的部分。二是高校系統，如北京大學、中國人民大學、南京大學、復旦大學、中山大學、武漢大學、中央民族大學等老牌大學，在原有的基礎上加強了佛學學科教學與科研的力量，許多大學紛紛成立了宗教系或宗教研究所，如北京大學哲學系在 1992 年即開始設立宗教學專業並面向全國招生，中國人民大學于 1991 年成立了“宗教研究所”，設立宗教專業，開始招收宗教學本科生，

頁 67

1999 年正式成立宗教學系，並於去年組建了“中國人民大學佛教與宗教學理論研究所”。高校系統佛學研究的特點是科研與教學相結合，佛學專業的碩、博士點多，有利於佛學研究後繼人材的培養和佛學的普及與傳播。以上兩個系統成為近年來中國大陸佛學研究的主要力量，

三是政府的宗教管理部門的研究機構，如國務院宗教事物管理局宗教研究中心，主要側重於中外宗教現狀、宗教政策、法規和宗教事務管理。

四是各級佛教協會及其下屬的佛教研究所和佛學院。目前中國大陸有初、中、高各級佛學院約三十八所，著名的有中國佛學院、閩南佛學院、四川尼眾佛學院等，

還有中國佛教文化研究所、戒幢佛學研究所、河北禪學研究所等多所教內研究機構。

從傳統上說，社科院系統的佛學研究力量，無論從人員配備、研究規模，還是成果水平等方面看，都是最強的，被稱為“國家隊”。但近年來，隨著老一輩學者的去世或離退，人材斷層比較嚴重，加之社科系統科研體制所存在的諸多問題一時得不到解決，無法充分調動科研人員的積極性，造成人材流失和人材浪費等問題。令人欣慰的是，近年來伴隨著高校改革的不斷深入，高校的佛學研究呈異軍突起之勢，湧現出大批具有高等學位、受過系統學術訓練的中青年佛學才俊，為佛學研究事業注入了新的活力。

第二，科研成果增多，研究範圍擴大，學術交流頻繁。二十年來，大陸佛學研究所取得的成果是有目共睹的，發表了數以萬計的佛學著作和文章，範圍涉及經典文獻，佛教歷史、宗派、義理、人物、佛教哲學、區域佛教、佛教經濟、文化、藝術等各個方面，其中佛教史的研究尤為突出，有通史、簡史、斷代史、地方史，又有文化史、思想史、宗派史等。在學術交流方面，在八十年代以前，大陸學術界幾乎沒有舉行過佛學討論會，學術交流渠道不暢。1980年9月由剛成立的中國宗教學會、中國南亞學會、陝西省社會科學院及西北大學在西安聯合召開了建國以來的第一次全國性的佛教學術會議，出席會議的有老、中、青學者 32 人，提交論文 26 篇。會議期間，日本著名佛教學者中村元教授率領東洋思想學術交流團一行八人與中國代表團舉行了學術座談會。這次會議的舉行標誌著中國佛學研究進入了一個新的時期，在中國佛學研究史上具有極其重要的開拓意義。從此以後，全國每年都要舉辦多次各種議題的國內或國際佛學研討會，據不全完統計，從 1980 年到 1995 年，全國共召開各種佛學研討會四十餘次，1996 年到現在的五年間，共召開佛學會議約五十次。這些佛學會議的舉行促進了大陸佛學的繁榮，加強了國內外學者間的交流與合作。

第三，研究方法多元化。傳統的歷史學的研究方法和佛教哲學的研究方法依然有著很強的生命力，佛教文獻學和考古學的研究方法也越來越受到重視，文化學的研究在八十年代末及九十年代初盛極一時，比較宗教學、宗教社會學、民俗學等的研究方法也漸漸為人們所瞭解，一些學者已開始採用這些方法從事某一專題的研究。

三、階段性特性

二十年來大陸的佛學研究是二十世紀最繁榮的時期之一（另一個時期是二三十年代），回顧這一階段的佛學研究歷程，就我個人的簡單理解，我認為至少表現出如下兩方面的階段性特徵。

第一，對佛教（佛學）的評價，經歷了從全面的否定到部分的適度的肯定的轉變。佛學的復蘇和發展是與改革開放的政治環境和思想環境分不開的，八十年代初期，越來越多的學者擺脫了對馬克思主義宗教觀的片面和教條的理解，那種宗教是迷信是反動的極左論調得到不同程度的批判和糾正，學術界逐步開始實事求是地研究宗教，全面地評價宗教的社會作用。在這樣的大環境下，在馬克思主義理論指導下的佛學研究，逐步得到恢復和開展。但是，宗教與社會主義社會的關係問題，宗教在社會主義社會如何定位的問題，一直到八十年代末也沒有得出明確的結論。九十年代初，政府在充分吸取學術界討論意見的基礎上，提出了“積極引導宗教與社會主義社會相適應”的理論，為宗教在社會主義社會的存在與發展提供了一個合理的定位，這一理論也成為評價和衡量現時期大陸宗教各個方面的指標。學術研究雖然具有前瞻性和相對的獨立性，但是，毋庸置疑，政治制度和意識形態對學術的影響是巨大且深刻的。因此，經過十餘年的醞釀和討論，到九十年代後，大陸的佛學研究事業開始走上全面發展的軌道。

第二，佛學研究呈現出文化研究的特點。受到八十年代遍及全國的“文化熱”的影響，以及國外傳入的文化人類學、宗教社會學、比較宗教學、宗教心理學等新學科的刺激，佛學研究也出現了注重佛教文化研究的傾向，這些研究熱心於佛教與傳統文化的關係，以及佛教文學、佛教藝術、佛教禮儀等方面，出版了大批的著作、論文和期刊，並以佛教文化為題召開了許多次學術研討會，一時間談佛教必談文化，佛教文化成為熱門話題。佛教和佛學的文化性特點，還凸出表現在佛教界的認同和提倡。趙樸初在《佛教與中國文化》等文章中，多次談到了佛教文化與社會主義物質文明及精神文明的關係，認為佛教文化是傳統文化的重要組成部分，在當今建設有中國特色的社會主義，特別是社會主義精神文明建設中，仍然具有旺盛的生命力和特殊的積極作用。

“宗教是文化”、佛教文化是傳統文化的重要內容等說法，雖然不是新的創見，但是，在特定的社會環境下，這種觀點突破了以往視宗教為反動迷信的片面僵化的格局，有助於人們從更廣闊的角度去看待和評價佛教，對推動佛學研究的繁榮和發展，提高對佛學研究重要性的認識，有著非常巨大的積極作用。同時，這一觀點還大大拓寬了佛學研究的領域，為佛學研究增加了新的視角。學術界對這一現象的評價，多數是持肯定意見的，但也有人是在肯定的同時，又提出了自己的更深層的反思。

葛兆光認為，八十年代以來文化史的研究雖然出現過一些很不錯的著作，但是那種總是從外緣切入的視角和過分關心中國現實的心情又遭到了很多批評，因為這種研究要說明的不是宗教而是文化，關心的焦點不是宗教而是現實。他們探討的目的性過於強烈，總是試圖說明中國人的集體心理及其對古代歷史與現代社會的影響，因此在資料選擇上、評價上都有極其濃烈的主觀色彩。何光滬在《中國社會科學院院報》上撰文指出，宗教雖然從有形方面看構成了文化形式之一，但從無形方面看則構成了文化的內在精神而非文化本身。

頁 69

四、問題與展望

今天，我們已經踏入了新世紀的門檻，佛學研究事業呈現著興旺繁榮的景象，但是我們也應看到，目前大陸的佛學研究仍然存在許多不足和問題，亟待社會各界包括學者們共同努力。

第一， 科研體制亟待改革，人才培養仍需加強，科研經費嚴重不足。以社科院系統為代表的科研體制，由於缺乏內部競爭機制和明確的獎懲制度，難以發揮科研人員的積極性，不利於人材的成長、培養和合理流動。佛學專業人才短缺，研究人員年齡結構不合理，呈“倒金字塔”形狀，青年科研人才嚴重不足，加上資金的短缺和編制的限制，好不容易培養出來的佛學碩士生和博士生不能（或不願）得到充分發揮自己專長的職位，造成人材的浪費。

第二， 研究領域和研究成果分配不均衡，造成熱的越熱、冷的越冷的情況。如持續多年的禪學熱、史學熱，而對佛教的禮儀、戒律等方面著力較少，對佛教現狀的社會調查和現實應用理論研究，更顯蒼白，形成“厚古薄今”的局面，漢傳佛教研究投入較多，而藏傳、南傳和外國佛教研究則相對薄弱。

第三， 現行教學體制在對佛學專業這樣的特殊學科的課程設置上，缺乏針對性，缺少佛學研究中非常需要的佛教語言訓練，如梵文、巴利文、藏文、古漢語及現代的日、英、德、法語等（哪怕只精一門），及佛教文獻學等基本知識和語言工具的教學，影響了佛學後備人才的培養。

第四， 在研究工作中缺少必要的分工合作，資訊交流還需加強。佛學博大精深，佛教典籍浩若煙海，古今中外佛教學者的研究成果更是汗牛充棟，以每個人有限的精力不可能窮盡，只能根據自己的興趣、能力與志向，選取其中的某一個或幾個領域，狠下功夫，才可能有所成就。這就需要各有所專、各有所長的研究者合理

分工，加強合作，取長補短，互通資訊，相互尊重。

我們說近二十年來我國的佛學研究，是二十世紀最繁榮的時期之一，但這種說法是相對於前三十年的蕭條和停滯而言的。如果就目前大陸佛學研究的真實狀況而言，我們的佛學研究僅僅處在恢復和起步階段；如果同我們的鄰國日本和我們的同胞臺灣相比，則我們的研究應該說還有不小的差距。承認這種差距，並不是妄自菲薄，而是要迎頭趕上。有人預言，在政經改革和文化重建的過程中，佛教將是二十一世紀的第一顯教。不管這一預言能在多大程度上變成現實，但有一點是毋庸置疑的，那就是只要社會各界特別是佛學界佛教界攜手努力，佛學研究事業將會迎來一個更加明媚的春天。

走向平等的經學觀----現代中國佛學研究的方法論

反省

馮煥珍

中山大學哲學系講師

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會
論文專集（2002.04）頁 71-95

©2002 中華佛學研究所 臺北市

頁 71

目次

- 一、引言
- 二、佛教、佛學與佛學研究
- 三、知識論立場的研究：
 - 文獻學、歷史學、思想史、哲學
 - （一）文獻學的研究
 - （二）歷史學的研究
 - （三）思想史的研究
 - （四）哲學式的研究
- 四、生命論的立場研究：還原主義與包容主義
 - （一）內學院的“還原主義”立場
 - （二）印順法師的包容主義立場
- 五、結語：走向平等的經學觀

一、引言

如果以梁啟超的《佛學研究十八篇》、沈曾植的《海日樓筭叢》與羅振玉的《宋元釋藏刊本考》等著作將現代學術理念以及文獻學和歷史學的方法援用於佛學研究視為現代佛學研究的開端，現代中國佛學研究已經歷近百年歷程了，[\[1\]](#)且已

形成了新的佛學研究傳統。這種佛學研究的成就有目共睹，但是其有限性也非常昭然。對其得失，有人已開始從方法論上加以反省，[\[2\]](#)香港浸會大學的

1. 關於此問題的論述，請參閱葛兆光：《論晚清佛學復興》，《學人》第十輯，南京：江蘇文藝出版社 1996 年版；何建明先生的《佛法觀念的近代調適》（尤其是第二章第一節、第四章第三節）亦間接論及此問題，廣州：廣東人民出版社 1998 年版。

2. 呂澂先生于 1926 年已出版（由商務印書館出版）《佛學研究法》（1933 年再版時更名為《佛教研究法》）的專書，但該書不是對當代佛學研究方法的反省，而是內學院研究方法的闡明，且重在研究文獻的開列和簡介，故此略過不論。

頁 72

吳汝鈞先生曾撰《佛教研究方法論》全面檢視現代佛學研究的各種方法，最後歸本於德奧學派所持文獻與思想相結合的方法；[\[3\]](#)華南師範大學的龔雋先生亦以《近代中國佛學研究方法及其批判》和《作為思想史的禪學寫作》兩文分別反省了中國近代以來的佛學研究，尤其是禪學研究，提倡以思想史的方法研究佛學。[\[4\]](#)雖然研究方法的反省並不能取代真正的問題研究，但這樣的思考無疑對我們佛學研究者省察其自身的有限性，乃至對我們拓寬佛學研究的視野、深化佛學研究的水準都深有啟發，因為我們的任何研究都必須在適當的方法指導下進行。

本文的論題同樣是方法論的檢討，但所持立場與上述兩位稍顯異趣，我的立場是傳統佛學的經學立場。因此，我的立論將從我對佛學的性質和內涵之理解入手。具體說，本文試圖分這樣幾個問題來討論：什麼是佛學？如何理解現代人的各種佛學研究方法？哪一種研究方法能更好地實現對佛學的理解和詮釋？必須首先申明的是，對各種研究方法的理解和評價都是在我所把握的佛學的基礎上進行的詮釋學意義上的論評，意在獻出一管之見，並無入主出奴之意。

二、佛教、佛學與佛學研究

佛教、佛學與佛學研究是相互關聯的三個概念，佛教是指佛（佛教創立者）、法（此指佛及其弟子所傳一切教法）與僧（依佛法修行的僧團）這佛教徒所謂“三寶”的統一體，佛學是指其中的“法”這一部分，[\[5\]](#)佛學研究則是指對“法”中所蘊涵的學理的探究。

依佛教經典記載，佛教創立者釋迦牟尼（約前 565——約前 485）是徹證宇宙萬法實相的正等正覺者，其所現證的空性與涅槃，從法（此指一切宇宙現象）的視角說，它是“非智（分別智）所測、唯證相應”的一切諸法的空性（又稱為法性、實際、實相、真如等等）；從人的視角說，它是人斷盡煩惱、獲得究竟解脫的涅槃（又稱為菩提、法身、佛性等等）。此亦為方便之說，究極而言，空性與涅槃皆不可說，如《本事經》所說：

究竟清淨，無戲論體，不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，惟

3. 吳汝鈞：《佛教研究方法論》（上、下冊），臺北：學生書局 1983 年版。

4. 龔雋：〈近代中國佛學研究方法及其批判〉，《二十一世紀》總第四十三期，香港：香港中文大學 1997 年 10 月版；《作為思想史的禪學寫作》，《佛學研究中心學報》第 5 期，臺北：臺灣大學 2000 出版。

5. 印順法師即雲：“佛學只是佛法之學，佛教之學。”（釋印順：〈談入世與佛學〉，《妙雲集》下編之七：〈無諍之辯〉，第 205 頁，臺北：正聞出版社 1995 年修訂版。）黃懺華先生亦雲：“佛學者，佛之學理，或佛之學說；而其所述者，宇宙之實相，人生之真義也。”（黃懺華：《佛學概論》第 13 頁，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社 1992 年版。

頁 73

可說為不可施設究竟涅槃。[\[6\]](#)

這就是說，佛陀所證具有強烈的實踐性，它始終主要體現為一種生活方式和在這種生活方式中體證到的境界。不過，如果佛陀唯止於不可說的真如境，也就談不上佛教和佛學了。據說佛陀確曾一度萌生不說法之心，因為在他看來，他所得法不唯深奧難解，更難為眾生依照奉行：

我所得法，甚深微妙，難解難見，寂寞無為，智者所知，非愚所及。眾生樂著三界窟宅，集此諸業，何緣能悟十二因緣甚深微妙難見之法！又復息一切行，截斷諸流，盡恩愛，無餘涅槃，益復甚難！徒自疲勞，唐自枯苦。[\[7\]](#)

由於深深悲憫眾生的愚迷和痛苦，佛才起而說法傳教：

諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！雲何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之

知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。是為諸佛以一大事因緣故出現於世。[\[8\]](#)

佛傳出佛法後，便不斷有人依佛及其所傳教法修行而形成僧團組織，由是才有了佛教。

佛所傳教法又稱為原始佛學，其內容即“三法印”（諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜）、“四聖諦”（苦、集、滅、道）、“八正道”（正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）、“十二因緣（無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六入、六入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死、老死緣無明……）與“三十七道品”（四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道）。[\[9\]](#)原始佛學的核心教理是釋迦牟尼所說的“三法印”——“諸行無常”，謂一切有為法（宇宙間一切有生有滅的現象）念念生滅，無有常住性；“諸法無我”，謂一切法（包括涅槃這樣的無為法）皆無自性；“涅槃寂靜”，謂生死苦惱令人煩亂不安，眾生證入涅槃則滅盡一切生死苦惱、不再受生死苦惱之侵擾，因而稱為寂靜。三法印所論無非緣起法，緣

[6.](#) 《本事經》卷三，《大正藏》第 17 冊，第 678 頁上。

[7.](#) 《彌沙塞部和醯五分律》卷十五，《大正藏》第 22 冊，第 103 頁下。

[8.](#) 《妙法蓮花經》卷一，《大正藏》第 9 冊，第 7 頁上-中。

[9.](#) 參見釋印順：《印度佛教思想史》第一章，臺北：正聞出版社 1988 年版；楊郁文：《阿含要略》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司 1997 年版；（英）渥德爾著，王世安譯：《印度佛教史》第三、四章，北京：商務印書館 1987 年版；（日）木村泰賢著，歐陽瀚存譯：《原始佛教思想論》第二、四篇，臺北：商務印書館 1968 年版；（英）Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, 1998.

頁 74

起法包括四層含義：1、作為諸法實相的緣起法（空性或涅槃）。此實相一方面“離四句、絕百非”，同時它又具有“不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出”之特性，[\[10\]](#)且此特性為佛陀親身所證，故真實不虛：“緣起法者，非我所作，亦非餘人作”。[\[11\]](#)“若佛出世，若不出世，是緣起法住法界”。[\[12\]](#)此即所謂“涅槃寂靜”。2、如實描述實相的緣起法，即佛教教理意義上的緣起法則。此一法則，亦

在《雜阿含經》中得到經典闡述：“如來說法，此有故彼有，此起故彼起。”^[13]意謂宇宙間的一切現象都是因為各種條件的和合才得以產生和存在的，從時間上看是前後相續而“起”的緣起之流，從空間上看是同時相依而“有”的緣起之網。反過來，則是“此無故彼無，此滅故彼滅”，即宇宙間的一切現象亦因各種條件的離散而消亡，從時間上看是新陳代謝之流，從空間上看是此起彼伏之網。諸法既是緣起緣滅的現象，就沒有恒定不變的自性（本質、本體），此即所謂“諸行無常，諸法無我”。3、作為眾生流轉生死的緣起法。眾生不能了達緣起實相，執著諸法有自性，便是無明，由此無明造業感苦，在“惑”、“業”、“苦”中流轉，即“謂無明緣行，行緣識，……生緣老死，發生愁歎苦憂擾惱，如是便集純大苦蘊”。^[14]這是生死染法的緣起。4、作為眾生還滅解脫的緣起法。眾生既忍苦受，便要尋找離苦得樂的方法，佛即以此因緣教他們徹底滅苦得樂的佛法：

若於所取法隨順無常觀，住生滅觀，無欲觀，滅觀，厭觀，心不顧念，無所縛著，識則不驅弛追逐名色，則名色滅，名色滅則六入處滅，六入處滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死憂悲苦惱滅，如是如是則純大苦聚滅。^[15]

這就是佛教淨法的緣起。因為緣起理法來自緣起實相，它就不僅是一種理論，更是眾生解脫的必由之路，故可以說“見（緣起）法即見佛”。但佛還是擔心眾生僅僅視之為不切實際的理論（名言），為要他們奉行而常常說：“如來所說法，皆不可取，不可說，非法，非非法。”^[16]

此後，一代代佛弟子依佛所傳教法修行，成道之後再依自己之經驗和理解闡揚佛教，儘管闡揚方式有所不同，但無不在教理和意趣的統一中立論，由此便形成了既契理（佛教宗趣）又契機（適合不同眾生）的源遠流長的佛學。^[17]

10. 龍樹：《中論》卷一，《大正藏》第32冊，第1頁中。

11. 《雜阿含經》卷十二，《大正藏》第2冊，第85頁中。

12. 《阿毗達磨法蘊足論》卷十一，《大正藏》第22冊，第505頁上。

13. 《雜阿含經》卷十二，《大正藏》第2冊，第86頁上-中。

14. 《阿毗達磨法蘊足論》卷十一，《大正藏》第22冊，第505頁上。

15. 《雜阿含經》卷十二，《大正藏》第2冊，第79頁下。

16. 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第8冊，第749頁中。

17. 判定某一理論是否佛學，根本判准就是看它是否與前述“三法印”相應，相應則為佛學，反之則非佛學：“佛法印有三種，一者一切有為法念念生滅，皆無常；二

者一切法無我；三者寂滅涅槃。”（龍樹：《大智度論》卷二十二，《大正藏》第25冊，第222頁上-中。）大乘佛學興起後，經師論師們抉發“三法印”之深義為“一實相印”（這裏已有詮釋問題出現），便以此理論為判決某種理論是否大乘佛學的判准：“摩訶衍中說諸法不生不滅，一相，所謂無相。”（龍樹：《大智度論》卷二十二，《大正藏》第25冊，第222頁中。）

頁 75

這樣的佛學有些什麼樣的特點呢？我以為至少有如下特點：1、指向解脫的宗教性。這是說，任何一個佛學體系或思想都是以追求眾生的解脫為歸宿的，所謂“十方薄伽梵，一路涅槃門”即指此而言。2、側重理論闡明的智慧性。佛學論宇宙實相，不依靠第一因，也不停留於單純直觀，而是借重理性論道來開顯；佛學討論人對此實相的迷與悟，同樣是借重理性而從價值的進路來予以系統檢討。（佛學具備發達的邏輯理論——因明學，其來有自。）所以，佛學在面貌上又有類似哲學的一面。3、適應眾生的隨緣性。佛教的唯一目的（一大事因緣）就是要接引眾生悟入佛之知見，獲得解脫，解脫無二，眾生心性不一，接受教化的角度不同，能接受教化的水平亦深淺各異，為使所有眾生都能得度（普度眾生），就必須隨緣設教，這樣，佛學也就體現出不同的系統來（所謂“八萬四千法門”）。4、相對於不同宗門對佛法究竟涅槃的不同理解而來的（教理上的）深淺、偏圓和權實性。流傳於不同時空中的佛學系統，對當機眾生而言都是究竟的解脫之道，但信受奉行任一系統的眾生都存在著對其他系統在整個佛學世界中的地位的理解和評價問題，於是便出現了基於某一佛學系統進行的“判教”活動，使佛學由之在演進過程中體現出深淺、偏圓和權實的特性，如天臺和賢首均稱自宗為最契佛陀本懷的圓實教，其他宗則是深淺有差的偏權教。5、相對於時空的歷史性。在不同時空中演進的佛學系統，還有文字、社會文化背景的差異性，這就是佛學的歷史性。[\[18\]](#)

這樣的佛學，古代佛學家曾從不同角度加以歸納。如從實際修行的次第講，則是聞（教）、思（理）、修（行）、證（果）或信（教）、解（理）、行、證（果）的“四階”，或戒（持守戒律）、定（進修禪定）、慧（顯發智慧）的“三學”；如從教法的義理結構講，則為教（能詮的三藏文獻）、宗（三藏文獻所詮義理）、趣（義理的最後歸宿）的“三分”（三個組成部分）或將教再分為三藏文獻及其所存在的時空（歷史），則成為史、教、宗、趣“四分”。[\[19\]](#)

我以為，所謂的佛學研究，首先就應當將佛學看成一個由史、教、宗、趣四

部分互相關連而構成的縱貫的整體，而不能視為一堆可以任由宰割的毫無關聯的現象。也許正是在這一意義上，歐陽

18. 此論乃從近現代重要佛學家的思想中綜合得出。尤其參見釋太虛：〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師選集》（下），臺北：正聞出版社 1993 年三版；釋印順：〈談入世與佛學〉（前揭本），《以佛法研究佛法》（《妙雲集》下編之三：《以佛法研究佛法》，臺北：正聞出版社 1992 年修訂一版。），《印度佛教思想史》第一章（前揭本）；歐陽竟無：〈今日之佛法研究〉，石峻等主編：《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊，北京：中華書局 1990 年版。

19. 華嚴宗三祖法藏說：“語之所表曰宗，宗之所歸曰趣。”（法藏：《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》第 35 冊，第 120 頁。

頁 76

竟無先生才說“佛法非宗教非哲學”^[20]。以此為基礎，我們才可以通過適當的方法將佛學之獨特理趣詮釋出來。

如果我們將研究方法論視為由研究者與研究對象的根本關係（體現為研究的根本立場）、研究者的真理觀以及如何實現其真理觀三個層面之內涵構成的整體，那麼現代中國的佛學研究可分為在兩種立場支配下的研究，這就是知識論立場與生命論立場的研究。所謂知識論立場，指研究者與佛學之間保持的是一種知識上的關係，研究者之價值選擇與佛學所標舉之價值了不相涉；生命論立場則不然，它指研究者與佛學之間不僅存在著知識上的相關，而且保持著價值上的冥契，即研究者或同情或認同佛學所宣說之價值。這兩種立場體現在真理觀和具體方法的運用上，又各有種種複雜情況。下面我就分別對之進行初步反省，藉以彰顯什麼樣的方法才能更好地實現我的預期目的。

三、知識論立場的研究：文獻學、歷史學、思想史、哲學

以史學方法研究佛學一流之理念是將佛學視為可以從某側面進行知性觀察、分析和批判的知識，只要將歷史中存在的佛學史實排比出來、貫通起來，就可以獲得對於佛學的理解。因此，這種研究在方法上唯重文獻、考古與田野考察意義上的經驗證據，其目的是求得一種實證意義上的真實。這種研究方法的性質和特點，日本佛學研究者櫻部建有過獨具手眼的論述，他在論及“近代佛教學”與“傳統佛教學”的差異時說：

所謂資料的差異，是指過去的佛學研究，幾乎只憑從印度翻譯的漢譯佛典和根據漢譯佛典撰述的日本著作，把這些書當做佛教研究對象，而近代佛教研究則在此之外，還加上梵文、巴利文原典和藏文譯本等等對日本人來說極新的文獻；所謂方法的差別，是說過去的佛教學問，是以闡明各宗祖師的“宗義”為目的的，各宗各派立場不一，而近代佛教學則採取西方傳來的學術觀念，擺脫宗派性的制約，自由地採取批評立場，以歷史學、文獻學、或宗教哲學的方法進行研究；所謂意圖的差別，是說過去的佛教學是從內在的、宗教的層面求信仰，追求普遍的真理，而近代佛教學則是從學術的、客觀的角度追求真實。[\[21\]](#)

這裏的關鍵不在於具體方法的運用和文獻的拓展，因為這是任何一種立場的研究都可以靈活運用來為其目的服務的；其關鍵在於與傳統佛學研究相較，這種從歐洲傳入的佛學研究是“從學術的、客觀的角度追求真實”，正是這一特徵使現代的佛學研究得以與傳統佛學研究區別開，櫻部建亦因此稱之為，“近代佛教學”。

在現代中國佛學研究中，這種立場指導下的研究有文獻學、歷史學、思想史、佛教人類學、佛

[20.](#) 參見歐陽竟無：《佛法非宗教非哲學》，石峻等主編：《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊，第 289-301 頁。

[21.](#) (日)南條文雄：《懷舊錄》附錄，東洋文庫本，東京：平凡社 1979 年版。轉引自葛兆光前揭文。

頁 77

教社會學、佛教心理學等支流，但是，由於這些研究的基本精神都是一致的，且以佛教文獻學、佛教歷史學和佛教思想史的研究成果最為豐碩，故我有理由僅就此幾門簡要討論其有效性和限度。

(一) 文獻學的研究

所謂文獻學的研究，就是以佛學文獻為核心而展開的佛學研究。據吳汝鈞先生所論，文獻學研究的“一般工作專案是校訂整理資料的原典，把它出版。將原典與其他的譯本作一文字上的比較研究。據原典或譯本將之翻譯成現代語文。又加上詳盡的注釋，這注釋的內容，可以是多方面的，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等等無不可包括在內。又可造一原典語文與譯本語文的字彙對照。最後則是造一索引，俾便查考”。[\[22\]](#)就研究對象而言，中國經學研究中的小學研究與此類似，

都以文獻的版本對勘、字義考訓為核心。這種研究抱持的一個理念是：本文的含義只能從文字中求，文獻的版本源流、異同與文獻的字義的原初義及其流變弄清楚了，文獻所傳達的意義也就一目了然了。於是，解讀文獻、尤其是佛教原始語言的文獻，追求原典語言的原初含義和這種含義的嬗變就成了主要甚至唯一的任務。

應當說，這種佛學研究對研究者素質的要求是極高的，它要求研究者通曉多種語言，包括巴利語、梵語這類既古老又極難通曉的佛典原始語言，其研究成果對人們增加佛學知識也有重要價值：一般人無法得見和閱讀的原始文獻（梵文和巴利文三藏，對西方人而言當然還有漢文三藏），經過他們的發掘、整理、翻譯和注釋而易於接觸和理解；佛學中的名相，經過他們訓詁和考釋，其源流因而顯豁；佛典版本的校勘亦使佛學典籍愈加精審；對文獻成立時間、地點的研判，更使佛教三藏的一大問題逐漸走向解決。

不過，據我對佛學系統的理解，這種研究主要面對第二個層面（文獻）解決問題，對三、四兩個層面如無體察，往往就會墮入極端文獻主義。極端文獻主義無視或否認在佛學語言文字之外、之上還存在一個意義世界（“理”）和此“理”的最後歸趨（“趣”），佛教中人稱之為“名相之學”。“名相之學”在傳統佛學中就不絕如縷，禪宗二祖慧可就曾痛心地說，禪宗藉以印心的《楞伽經》“四世之後變成名相，亦何可悲”？^[23]晚明藕益大師（1599—1655）亦非議窺基大師（632—682）有偏於名相之嫌。^[24]雖如此，傳統佛學中的名相之學始終是末流，其原因乃是佛學家們理解、研究和判決一切經典的終極依據——“四依止”，即“依法不依人，依義不依語，依智不依識，依

22. 吳汝均：《佛教研究方法論》（上冊），第 97 頁。

23. 釋道宣：《續高僧傳》卷十六《釋僧可傳》，《高僧傳合集》第 232 頁中，上海古籍出版社 1991 年影印宋蹟砂藏本。

24. 藕益大師說：“唐玄奘法師遍遊天竺，學唯識宗於戒賢法師，盡其所知，旁搜其所未知，廣大精微。真彌勒、天親之子，釋迦文佛之遠孫也。慈恩基師，雖實繼之，然觀所撰《法華贊玄》（原文如此，今本名為《法華玄贊》——引者），靈山道法，恐未全知。無怪乎《唯識》（指《成唯識論》——引者）一書，本是破二執神劍，反流為名相之學，亦可悲矣。”（藕益：《儒釋宗傳竊議》，《靈峰宗論》卷五之三，金陵刻經處本。）藕益大師判窺基大師之《成唯識論述記》為“名相之學”的論斷是否得當固可討論，但他道出了佛學中的確有此一流。

了義經不依不了義經”，[25]它促使絕大多數佛學家們在理解、詮釋經典時始終懷抱一種指向解脫的超越追求。[26]

如今正相反，文獻學的研究在佛學研究中蔚為大宗。這種研究由歐美的 Max Muller 和 Rys Davids 等印度佛學專家首開風氣，經南條文雄、高南順次郎等人於 19 世紀末傳入日本，在日本形成了強大的佛教文獻學研究傳統，最近又漸漸深入中國佛學界。由於現代佛教文獻學研究者刻意忽視佛學之理趣，所以更容易走向極端文獻主義。日本相當部分佛學研究者就認為，“讀佛學而不懂梵文，會一無是處”。[27]這樣的觀念顯然是無法讓人接受的。設若此，中國、朝鮮和日本古代許多不通梵文而靠漢語佛典成就（這種成就中很重要的一部分即對佛學的研探和豐富）的大德，豈不都是在行歪門邪道？相反，由於文獻學研究難以深達佛學的宗（教理）與趣（解脫），即便是在文獻學層面厘清了佛學的字、詞、句等各種問題，也很難在佛學的意義世界中呈顯其內涵及其與其他問題的關係，因為這需要研究者與其研究對象的意義世界的相互感通。熊十力先生曾說：“通梵語者，雖能誦梵本佛書，要於學理，不必能通。”[28]這對極端文獻主義者倒不失為一劑醒腦藥。

（二）歷史學的研究

歷史學的研究實際上是文獻學研究的擴展，只不過這種研究不以文獻為中心而以廣泛的史事為對象，目的在於探明各種史事之間事實上的時空關係。由此，歷史學發展出了一整套完整的方法。這套方法梁啟超先生（1873——1929）在論及清代“樸學”學風時曾作過概括。他在討論清代史學時說，清代史學“正統派之學風”，其特色可指者略如下：

一、凡立一義，必憑證據。無證據而以臆度者，在所必擯。二、選擇證據，以古為尚，以漢、唐證據難宋、明，不以宋、明證據難漢、唐。據漢、魏可以難唐，據漢可以難魏晉，據先秦、西漢可以難東漢。……三、孤證不為定說。其無反證者姑存之，得有續證則漸信之，遇有力之反證則棄之。四、隱匿證據或曲解證據皆認為不德。五、最喜羅列事項之同類者，為比較的研究，而求得其公則。六、凡採用舊說，必明引之；剿說認為大不德。七、所見不合，則相辨詰，雖弟子駁難本師，亦所不避；受之者從不以為忤。八、辨詰以本問題為範圍，詞旨務篤實溫厚，雖不肯枉自己意見，同時仍尊重別人意見；有盛氣凌轢，或支離牽涉或影射譏笑者，認為不德。九、喜專治一業，為‘窄而深’的研究。十、文體貴樸實簡潔，最忌“言有枝葉”。[29]

-
25. 《大般涅槃經》卷六，《大正藏》第 8 冊，第 404 頁中。
26. 這與傳統儒學的演化很不相同，傳統儒學中作為名相之學的漢代古文經學和清代乾嘉朴學都一度位居主流，淡化甚至消解了儒學的價值追求。
27. 吳汝鈞：《佛教研究方法論》（上冊），第 164 頁。他還在同處說：“這種執著原典語文的重要性的心理，在日本佛學研究界，實在普遍得很。”
28. 熊十力：《佛家名相通釋》，第 5 頁，北京：中國大百科全書出版社 1985 年版。
29. 梁啟超：《清代學術概論》，《梁啟超史學論著三種》，第 222-223 頁，香港：三聯書店（香港）有限公司 1980 年版。

頁 79

此雖為論清代“樸學”學風，而實乃梁氏所倡“新史學”的方法的夫子自道，他的《佛學研究十八篇》就是以此為方法做出來的。^[30]這種方法的要義是“無征不信”、“孤證不立”，亦即胡適先生（1891——1962）“十字真言”所謂“大膽的假設，小心的求證”。

佛學的歷史學研究具有非常重要的價值。佛教作為一種追求解脫的宗教，它始終視文字教門為方便，故凡有立說，皆注重佛法大義的彰顯和闡揚，而不注重其歷史；佛教大乘的無我利他精神，更使許多典籍連作者名都不署。^[31]這無疑為我們瞭解佛學的來龍去脈帶來了極大的障礙。歷史學的研究能逐步揭開這些謎底，確實功德無量。以早期中國禪宗史言，在胡適之前，人們只能從《續高僧傳》、《寶林傳》、《祖堂集》、《古尊宿語錄》等僧人集錄的史傳或語錄中去瞭解，而這些典籍的記載要麼過分簡略，要麼就根本不關心歷史的真實性，故得到的都是一些似是而非、全按不得實的看法。胡適利用新發現的敦煌唐以前佛教文獻，於 20 世紀二三十年代寫出了《菩提達磨考》、《論禪宗史的綱領》、《禪學古史考》、《〈楞伽師資記〉序》、《中國禪學的發展》、《楞伽宗考》等論文，考出了早期中國禪宗史的大致歷史面貌，使這段撲朔迷離的歷史開始變成較為可靠的歷史，這不能不歸功於其“大膽假設，小心求證”的歷史研究方法。

但胡適先生對自己所使用的方法的有效性極為自信，對其限度則毫無覺察，甚至始終持守著一種“歷史還原主義”的立場，他以為只有“通過訓詁學的研究，吾人才能擺脫古人主觀註疏的成見，而真正能瞭解古代典籍的原義。”^[32]他更自信佛教史就是佛學研究的全部，除了歷史的真實之外，其他一切都是謊話，直到 20

世紀 50 年代，他依舊說：“從敦煌所保留的語錄看來，才曉得真正呵佛罵祖的時代，才知道以後的禪宗語錄百分之九十九是假的。”^[33]這表明，他對佛學所趣“一落言詮，皆成糞土”的“離言真如”始終沒有興趣，也沒有能力契會。^[34]像胡適之類以佛教史事為佛學全部的研究者亦不在少數。

通達的史家並不會陷入這種“歷史理性的傲慢”之中，他們深知在佛學的“史”與“教”之外尚有更深奧的意蘊不能在史事與文字中求，並對之懷有真誠的敬畏之心和同情的默應之感。湯用彤先生（1893——1964）就說：

中國佛教史難言也。佛法，亦宗教，亦哲學。宗教情緒，深入人心。往往以莫須有之史實為象徵，發揮神妙之作用。故如僅憑陳述之彙討，而無同情之默應，必不能得其真。哲學精微，

³⁰. 梁啟超先生用哲學方法撰寫了與佛學相關的《近世第一大哲康得之學說》（《飲冰室文集》之十三，《飲冰室合集》第二冊，第 47-66 頁，中華書局 1989 年版），但這並非他的主要成就所在。

³¹. 許多在今人看來是作偽者，實際上正是佛教徒的這種利他精神的體現。知人論世之難，於此可見一斑。

³². 唐德剛譯注：《胡適口述自傳》，第 127 頁，上海：華東師範大學出版社 1993 年版。

³³. 胡適：《禪宗史的一個新看法》，董義華主編：《胡適學術文集·中國佛學史》第 151 頁，中華書局 1997 年版。

³⁴. 關於這個問題，可參看龔雋前揭文：《作為思想史的禪學寫作》。

頁 80

悟入實相。古哲慧發天真，慎思明辨，往往言約旨遠，取譬雖近，而見道深弘。故如徒於文字考證上尋求，而乏心性之體會，則所獲者其糟粕而已。^[35]

他自己雖寫出了《漢魏兩晉南北朝佛教史》這樣的佛教史經典著作，但仍然謙遜地承認：“自知於佛法默應體會，有志未逮。”^[36]陳寅恪先生（1890——1969）對此亦有清醒的意識，他在論及“天臺五時判教”時說：

就吾人今日佛教智識論，則五時判教之說，絕無歷史事實之根據。其不可信，豈待詳辨？然自中國哲學史方面論，凡南北朝五時四宗之說，皆中國人思想整理之一表現，亦此土自創佛教成績之一，殆未可厚非也。嘗謂世間往往有一類學說，以歷

史語言學論，固為謬妄，而以哲學思想論，未始非進步者。”[\[37\]](#)

他們於歷史、哲學、宗教之間界限的深切領悟，對史學研究在佛學整體世界中的限度的明確認識，反過來又成就了他們那通達、高明的史識，使他們在從事歷史表達時不停留於“羅列事象之同類者”，而努力洞察“事象”所指向的思想意趣和生活世界。可以說，他們的研究堪稱以“教”（文獻）與“史”（事象）為中心的佛學研究。與之相較，胡適之類的研究只算得上以佛教為題材的歷史研究。

（三）思想史的研究

思想史的研究是指用知識論的立場來處理佛學中的各種思想素材的研究，它致力於在佛學的意義世界中理解與詮釋個別思想觀念或通過個別觀念理解與詮釋佛學的意義世界，主要運用邏輯分析方法對對象展開邏輯關聯性和合理性考察。在理解活動中，思想史研究者可依其對研究對象及其所屬本文整體性的一致性的理解提出有助於理解和詮釋此對象的“理想類型”，還可以站在“價值中立”的立場對價值物件展開“價值關聯”的描述。[\[38\]](#)就這種研究強調“理想類型”而言，它似乎應當屬於我所謂哲學式的研究，其實不然。馬克斯·韋伯（Max Weber, 1864—1920）這樣論述“理想類型”的產生：

通過簡單的“描述性的解析”而將那些概念分解為它們的成分這種做法是不存在的，或僅

[35.](#) 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史·跋》，上海：上海書店 1991 年版。

[36.](#) 同上。

[37.](#) 陳寅恪：《〈大乘義章〉書後》，《金明館叢稿》二編，第 164-165 頁，上海：上海古籍出版社 1980 年版。

[38.](#) 這是德國社會學家馬克斯·韋伯提出的社會科學方法理論，在人文社會科學中已得到廣泛應用，並且極有成效。韋伯集中討論其方法理論的著作是《社會科學方法論》一書，該書已有幾個漢譯本。漢語世界對這一理論的研究，首推張志林、陳少明的《反本質主義與知識問題》（廣州：廣東人民出版社 1995 年版。）

僅是表面的，因此關鍵的問題在於，這些成分的哪一些應當被看作根本的。如果我們應該嘗試對概念內容做發生學的定義，那麼剩下的唯一形式就是其意義在上面規定過的理想類型。[\[39\]](#)

因此，所謂“理想類型在本質上僅僅是有關聯繫的抽象概念，這些概念由我們設想為事件之流中的不變者，作為發展賴以實現的歷史個體”。^[40]由於研究者對對象“根本成分”的理解各不相同，理想類型在理論上也就可以多種多樣，但無論如何它們都是從“事件之流”的“有關聯繫”中抽象出來幫助理解和詮釋物件的理論結構，也可以說這些理想類型都是屬於“事件的有關聯繫”的意義世界的。這與哲學式研究的理想類型大異其趣，儘管兩者都應該在詮釋學的立場上得到理解。

如果對佛學的致思理路、教理系統和根本義趣有所契應的話，這種研究是能很好地在佛學的意義世界中理解其個別思想觀念的。反之，如果對佛學的致思理路、教理系統和根本義趣少有默契，則此類研究就更容易墮入枝葉的討尋和隔山隔水的推論。箇中缺憾，不必舉中國佛學研究的例子，只要稍一瀏覽日本和歐美的相關研究，便不難了知。日本佛學界的思想史研究遍及佛學各領域，大到整個佛學思想史，小到一個單一的思想觀念，皆無不涉獵。然而，如吳汝鈞先生所言，這些研究“除了少部分例外，都有一個共同點，即是太注意史的發展，而忽略了對意理的闡釋”，像忽滑骨快天的《禪學思想史》，“就內容的祥盡與所收資料的豐富來說，目前恐仍無同類書能出其右。但此書亦有不少缺點，煩瑣而外，更有不少敘述，是不相干的，……作者對禪的本質、方法，及其思想演變，都未予以一概念的處理。”^[41]像美國 Sallie B. King 教授的《如來藏思想是地道的佛教思想》一文則未免於後一過失。King 教授寫作該文是為回應日本松本史朗和袴穀憲昭兩位教授對如來藏系佛學的責難，^[42]她以世親的《佛性論》為依據對如來藏思想給予了有力辨護，認為如來藏思想是佛教。但是，在回應松本和袴穀所謂“如來藏思想導致人們漠視社會不平等”之說時，她卻說：“我們對佛性思想的提倡者的社會背景一無所知，但他們不大可能像某些貴格會教徒（Quakers）那樣因自己的宗教觀被毒打、監禁和絞死。他們為什麼應當慮及必須在其著作中強調批判權威的重要性

^{39.}（德）馬克斯·韋伯著，韓水法、莫茜譯：《社會科學方法論》，第 43 頁，北京：中央編譯出版社 1999 年版。

^{40.} 前揭書，第 50 頁。

^{41.} 吳汝鈞：《佛教研究方法論》（上冊），第 124 頁。

^{42.} 松本史朗和袴穀憲昭都是日本駒澤大學教授，十多年前他們提出了“如來藏思想不是佛教”的論點，並著書立說以資證明，形成了一股影響頗大的“批判佛教”思潮。關於這一主題，松本史朗的代表作有：《緣起與空——如來藏思想批判》，東京：大藏出版株式會社 1989 年版；《禪思想的批判研究》，東京：大藏出版株式會社

1994 年版。袴穀憲昭的代表作則有：《本覺思想批判》，東京：大藏出版株式會社 1989 年版；《批判佛教》，東京：大藏出版株式會社 1990 年版。對這一思潮的簡要而準確的評介，見 Paul L.Swanson，Why They Say Zen Is Not Buddhism:Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature,in Pruning the Bodhi Tree，Edited by Jamie Hubbard and Paul L.Swanson，University of Hawaii Press，1997。

頁 82

呢？”^[43] King 教授不知，松本和袴穀的上述責難對佛教（無論原始佛教還是大乘中觀、唯識和如來藏）而言是不著邊際的。佛教作為一種以解脫為最後歸趣的宗教，其戒律學（倫理學）由順世間的戒律（止惡修善）和順解脫的戒律（從有漏善到無漏善或從相對的善到絕對的善）兩部分構成。就重要性而言，它是以順解脫的戒律為主的，至於順世間的部分，它更多取隨歷史時空的不同而靈活適應的態度。因此，它改善人類不平等的方式主要並不是去進行道德甚至意識形態批判，而是從深觀緣起的空智中發出慈、悲、喜、舍四無量心（慈悲心）來拔眾生苦、與眾生樂。這只是救度方式的不同，根本不能說佛教漠視社會不公。King 教授對此亦無契會，於是才提出了這種與佛學精神風馬牛不相及的解釋。這差不多走向了思想史研究的反面，它對佛學性格的遮蔽遠遠甚於前兩種理路的研究。類似這種情況，在此類研究中不勝枚舉。

（四）哲學的研究

哲學式的佛學研究即將佛學視為一種哲學思想來研究，其出發點是研究者對宇宙人生之理的把握（這與前述思想史的研究從研究對象中提取“理想類型”頗異其趣），其所致力者為佛學理論（理）的理性根據以及其中具體思想之間的邏輯一貫性。由於這種研究實際上是研究者基於其哲學立常對佛學義理系統的重構，故其對佛學思想的分析與評價都深深受制於哲學立場的選擇。

現代中國佛學研究中，哲學式的研究一直是不大不小的一流。細查其史，又可分為三支：一支是以康得、柏格森等西方哲學解佛學者，此支前有梁啟超、章太炎（1869——1936）、梁漱溟（1893——1988）等人，後有牟宗三（1909——1995）。梁啟超在《近世第一大哲康得之學說》一文中處處以佛學解康得（反過來即是以康得解佛學），明確說：“以康得比諸東方古哲，則其言空理也近釋迦。”^[44]章太炎、梁漱溟與牟宗三可歸為同聚，但他們與梁氏有所不同，他們都深明兩者的本質差異，^[45]章、牟二人更持佛學勝於康得等哲學之論，章太炎說：

“取魏譯《楞伽》、《瑜伽》及《密嚴》誦之，參以近代康得、蕭賓訶爾之書，益信玄理無過《楞伽》、《瑜伽》者”。[46]牟宗三

43. *ibid.*, P.191.

44. 梁啟超：《飲冰室合集·文集》之十三。

45. 梁漱溟先生一方面說：“柏格森之所成就的”，“與唯識學頗相密合”，“假使無柏格森開其先，或者唯識學還不好講”；另一方面他反對將柏格森的直覺等同於佛學的現量：“有人以為他的直覺即佛家現量，這是胡說亂猜。”（梁漱溟：《唯識述義》，《梁漱溟全集》第一卷，第 279 頁，濟南：山東人民出版社 1989 年版。）

46. 章太炎：《自述學術次第》，劉夢溪主編、陳平原編校：《中國現代學術經典·章太炎卷》第 643 頁，河北教育出版社 1996 年版。太炎先生所謂《楞伽》、《瑜伽》玄理之“無過”者當即他於另一處所說“佛法的高妙處，一方在理論極成，一方在聖智內證”，乃是“哲學之實證者”。（章太炎：《論佛法與宗教、哲學以及現實之關係》，《中國哲學》第 6 輯，第 300 頁，北京：三聯書店 1981 年版。）這與此後種種僅視佛學為從某一邏預設開始演繹的哲理系統而不見其體證之維者又迥然不同。

頁 83

先生在《現象與物自身》一書中闡發了天臺圓教“無執的存有論”後更明斷：

這就是天臺宗的“本體界的存有論”，無執的存有論。同一三千法，執即是現象界的存有論，不執就是本體界的存有論。執與不執是約迷悟說，故本體界的存有論可能，智的直覺亦可能，而‘在其自己’之實相法亦可朗現也。“在其自己”之實相法底存有根本是在心寂三昧色寂三昧的智如不二下呈現。若脫離了此智如不二的三昧而仍說物自身，則物自身之存在仍是冥在，而冥在無在，物自身亦不可得而寶也。康得說物自身系屬於上帝，又說實踐理性可以近之，此即開一“非冥在”之門。唯不能朗現之，則對於人而言，它仍是冥在。故此，吾人須以中國哲學智慧為準而融攝康得。康德非究竟也。[47]

就成就而言，無疑以牟宗三先生的《佛性與般若》最為繁博與精深。第二支是以唯物主義解佛學者，這一支大多成立於 1949 年之後，而以任繼愈先生主編的多卷本《中國哲學史》（隋唐）以及方立天先生的《佛教哲學》、賴永海先生的《中國佛性論》等著作為代表。第三支是以儒解佛者，其中首屈一指者當為熊十力

(1885——1968)的《新唯識論》。

哲學式的佛學研究直探佛理，往往能做出有系統、有層次、有深度、有廣度的成就來，但就理解佛學而言，這類研究可能因為研究者立場的差異而走向“宰割以求通”的“非常可怪”之論。這裏不妨以熊十力先生的《新唯識論》為例加以討論。

熊十力先生是當代新儒家的開山祖師，他的思想一本于大易，建構的是即體即用的“體用不二”哲學。有趣的是，他的代表作命名為《新唯識論》，並主要是以佛學資源證成其系統的。這就存在一個對佛學的理解問題。由於熊先生對佛學文獻的理解和取捨主要採取一種為我所用的態度，所以《新唯識論》1932年面世後，他就不斷遭到中國佛教學者的詬病，呂澂（1896——1989）先生甚至“視《新唯識論》如無物”。[\[48\]](#)呂先生的批評已有人做過專門研究，[\[49\]](#)這裏僅圍繞我的論題就印順法師對熊十力先生的批評予以簡要討論，以見此類型研究的限度。

1948年，印順法師（1905——）寫了《評熊十力的〈新唯識論〉》一文，該文第三年刊於香港，後收編於其所著《妙雲集》下編之七《無諍之辯》一書中。印順法師在文中首先肯定熊先生的著作“發揮即寂即仁的體用無礙說。誘尋學者反求自證，識自本心。在玄學的領域裏，自有他的

[47.](#) 牟宗三：《現象與物自身》第415頁，臺北：臺灣學生書局1996年版。

[48.](#) 熊十力先生一九四三年四月十八日致函呂澂先生說：“足下前兩函，吾覺甚奇怪。……又何故於吾《新論》菲薄乃爾？今得此函，似已略識足下用心所在。……此乃足下之所極不滿，宜其視《新論》如無物也。”（《辨佛學根本問題》，《中國哲學》第11輯，第190頁，人民出版社1984年版）呂先生當月二十二日回函道：“尊函所謂視《新論》如無物，誠是也。”（同上書，第173頁）

[49.](#) 作者所見有：江燦騰：《呂澂與熊十力論學函稿評議》，《明清民國佛教思想史論》（江氏自著）第311-362頁，北京：中國社會科學出版社1996年版；王守常：《二十世紀儒佛之爭——熊十力與呂澂的爭論》，《學人》第11輯，第289-310頁，南京：江蘇文藝出版社1997年版。

頁 84

獨到處”，然後分“佛法與玄學”、“入世與出世”、“融會與附會”、“空宗與有宗”、“性相與體用”、“心與物”和“相似證與顛倒說”幾個專題辨佛學與《新唯識論》之異以及《新唯識論》對佛學問題理解之非。結論是：《新論》“掠取佛教皮毛，作為

自家的創見，附會到儒家的古典裏”，構成“玄學的唯心論”，著者所謂“《新論》實從佛學演變出來，如謂吾為新的佛家，亦無不可耳”的論斷是佛家“萬難同意的。

[50]

或許熊十力先生未能得見印順法師的批評而沒有回應，或許是我未能得閱熊先生回應之文，故難知他的直接回答，[51]但從他對呂澂先生的回應我們亦可略知消息。當呂先生批評熊先生的立論根

50. 印順法師說，“《新論》以‘即用顯體’為宗，以為‘萬變不窮的宇宙，自有他的本體’”，而“佛法的中心問題，不是本體論，而是因果相關的緣起論。不僅世間的因果如此，就是無為涅槃，也是從依彼而有必依彼而無的法則，指出‘此無故彼無，此滅故彼滅’的”，因此兩者在理論性質上就不一樣；“佛法說涅槃，說空寂，不是以此為本體，以滿足玄學者的求知欲，是深入緣起本性而自證的”，但《新論》卻“離開了因果緣起，說本體，說勢用，說轉變，說生滅，以為‘不可以常途的因果觀念應用於玄學中’”。如果這還只是宣明雙方各自的立場，下面的專題就屬於真正的學術批評了。關於“入世與出世”問題，《新唯識論》說：“佛學原期斷盡一切情見，然彼於無意中，始終有一情見存在，即出世的觀念。”印順批評這種根深蒂固的謬見，指出“在如實的自證中，世間與出世，都是閒話。在一般的心境，安於現實世間，不滿現實的出世，都是情見。愛著世間是‘有愛’，厭毀世間是‘無有愛’。佛家從出世的情見——涅槃見中，開發出‘空相應緣起’的智見。真能有所契合，應該不但是出世，而更是入世——不是戀世的。佛學說‘緣起’、‘緣生’，並不是歌頌生生不息的至德，生與滅是平等觀的。”論及空宗，《新唯識論》以為空宗的精神“一言以蔽之曰：破相顯性”，但印順法師卻截然說：“‘破相顯性’，不是空宗的空，決非《般若經》與龍樹的空義；反而是空宗的敵者-有宗。”空宗也不像《新論》所說的“要遮撥一切法”、“遮撥現象”，“依空宗說：空，不但不破一切法，反而是成立一切，這是空宗獨到的深義。”《新論》對有宗有所瞭解，“但從根本體系上去說，《新論》的批評，並不正確”，因“唯識宗是緣起論的”，“唯識宗是緣起論的，是以因果來成立一切的”，但《新論》卻從玄學本體論的立場指責有宗之種子與現行說犯了“兩重世界”的過失，顯示其對唯識真義茫然不解。《新論》視佛教的性相為與其所論體用同樣根本的範疇，並宣稱佛教的“泯相證性”就是“離用言體”，實“不知性相的對立說明——以相為現象，以性為本體，在佛教經驗中，不是一般的，惟有在‘能所證知’——認識論中，才有‘以相知性’、‘泯相證性’的相對意義”，“佛法的‘泯相證性’，決非‘離用言體’”。論到“心與物”，《新論》說“中國哲學思想，要不外儒

佛兩大流，而兩派又同是唯心論”，印順法師指出這是對佛教所倡“‘名色緣識，識緣名色’，心色平等的緣起論”的曲解，“純正的佛家，即萬難同意”。此外，印順法師還一一評破了熊先生對佛教“禪定”、“剎那”以及唯識所立“功能”、“種子”、“無漏種現”等法義的錯誤理解。（詳見釋印順：《評熊十力的〈新唯識論〉》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》第 1-56 頁，臺北：正聞出版社 1995 年修訂版。）

51. 武漢大學哲學系郭齊勇教授告訴筆者，熊先生于 20 世紀 50 年代專門寫了《摧惑顯宗記》來回應印順法師。此文已收入《熊十力全集》，將由湖北人民出版社出版。

頁 85

據全屬偽經偽論時，他就簡單地取消這個問題：“此等考據問題，力且不欲深論。”^[52]而當呂先生指責熊先生所理解的佛學義理有魯魚亥豕之謬時，他亦不是（或不能？）像印順法師一樣根據佛教經典從佛學義理的整體性和佛學設教的多樣性來講明道理、反斥其偏狹的宗門之見（詳後），卻轉而求助於自心所見所信：“你讀書誠多於我，但吾於此理，自有真見處，豈無以自信者耶？”^[53]這便很難從學術研究的意義上補自己之短，其不能有效地應付發自學術立場的批評，自不待言。印順法師的批評是否毫無可商之處，這是另一個問題，我的用意在於說明，即便是熊十力先生這樣極具創造性與穿透力的思想家，在援用思想資源時也應當瞭解與尊重其所屬本文的歷史真實性和意義整體性。

之所以如此，我以為關鍵在於古代理論與現代理論之不同。加達默爾（1900——）在論及此一問題時曾說：“古代理論不僅觀察現存的秩序，而且理論的含義還超出這種活動而指加入到秩序整體中去。”^[54]金岳霖先生（1895——1984）談到中國哲學特徵時亦說，中國哲學中有人在，甚至可以說中國的哲學家就是其哲學的踐履者。^[55]這意味著古代理論不僅僅是人的一種理性活動和結果，更是其生活方式的一種表達。毫無疑問，佛學也是這樣的理論。那麼今天的理論呢？除少數例外，幾乎都是在所謂“價值中立”立場上成立起來而與人的生命價值取向沒有關聯的邏輯認知活動及其結果。如果以掌握現代理論的方式去理解古代理論，就會遇到庫恩所謂“範式”間的不可通約性問題。理論的不同範式之間本身是不可通約的，此即所謂“道不能弘人”。要真正成功地理解古代理論，就要求我們轉換範式。人人具有的來自傳統的前理解結構使人可以實現範式轉換，達到對於不同於自身所屬範式的理解，並從這種理解中轉出新知，此即所謂“人能弘道”。庫恩本人就坦言，

他在接觸亞裏士多德的物理學時，起初很不理解如此偉大的智者卻提出了在今人看來明顯錯謬的物理學理論：“他那特有的才能為什麼一用到運動問題上就一敗塗地呢？他怎麼會對運動發表那末多明明白白的謬論呢？”後來他才恍然大悟：“可以一開始就一貫採取另一種方式閱讀那些我一直與之糾纏的原著”，“領會了這種新讀法，牽強附會的隱喻就成了自然主義的記錄，許多明顯的謬論也不見了。”^[56]庫恩的“採取另一種方式閱讀”就是範式的轉換，即放棄現代人固有的“知性傲慢”，以同情的態度進入古人的精神世界，按照他們的價值觀和世界觀思考他們的理論問。

對佛學研究而言，如果要更好地理解佛學的問題，研究者就有必要實現這樣的範式轉換——從“價值中立”的立場轉向“價值同情”的立場。

^{52.} 《辨佛學根本問題》，同前揭書，第 183 頁。

^{53.} 《辨佛學根本問題》，同前揭書，第 195 頁。

^{54.} 加達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》（下冊），第 581 頁，上海：上海譯文出版社 1999 年版。

^{55.} 參見金嶽霖：《中國哲學》，《哲學研究》1985 年第 9 期。

^{56.} （美）托馬斯·S·庫恩著，紀樹立、範岱年、羅慧生等譯：《必要的張力·序言》，第 III、IV 頁，福州：福建人民出版社 1981 年版。

頁 86

四、生命論立場的研究：還原主義與包容主義

佛學中的生命論立場的研究，實際上體現為一種經學研究，但這裏的“經學研究”特指同情或信仰佛學價值觀的佛教義理學研究，不包括那些喪失了價值取向的“名相之學”。

佛學中的經學研究是與佛教的產生同樣久遠的，可以說，凡是佛陀本人所傳教理之外的一切經、律、論無非都是這種研究的結晶，整部佛學史也可以看成是一部釋經學的歷史。^[57]印順法師以“經驗與知識相結合”的模式，將釋迦牟尼之後的佛學分為“重知識”與“重經驗”兩型。^[58]以阿毗達磨論師為代表的是“重知識”型佛學，它側重於對佛教法義的論究；而以中觀、唯識、如來藏、天臺、華嚴等家之創立者為代表的則是“重經驗”型佛學，它側重於從宗教實踐中契入佛陀本懷，契合之後再開展為教理系統。^[59]這兩型的佛學側重點有不同，尤其重經驗型的佛學以修

行者的實踐經驗為本，更顯出各具特色的教說來，表現出佛學方便契機的特點，但同時它們都是佛學價值立場的持守者，它們都在佛陀教義自身的根本原理（緣起原理）和理論系統內來詮釋和開展佛教教理，故又都是佛學之所以是佛學的傳承者。就現代而言，經學研究以歐陽竟無（1871——1943）、呂澂師徒和印順法師為兩大重鎮，印順法師亦說，支那內學院和他自己的佛學都屬於“重知識”型的佛學，這實際上是以“重經驗”的佛學作為研究對象的佛學（當然，後起的“重知識”的佛學研究家也可以將此前同類的佛學作為研究對象）。[60]

經學研究在研究方法上走的是“見性必由依經”、“解經必由解字”的理解之路。[61]他們都堅信經典是用來載道的，要明道就必須通曉經典（“通經”）；而經典是以文字的形式保存下來的，因此，要通曉經典必有賴於文字的考訓（“訓詁”）。“經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸”。[62]戴震（1724——1777）此語道盡了經學的奧義，它既宣示了經學研究的目的，又清晰地說明瞭這是一個次第漸進的過程。這是儒、道、佛

57. 印順法師已有這種思想，他說：“佛法在流傳中，一直不斷的集成聖典，一切都是適應眾生的佛法。”（釋印順：《原始佛教聖典之集成·序》，臺北：正聞出版社1994年修訂本三版。

58. 印順法師說：“從這佛學的特性去看時，始終存有重知識的，重經驗的不同類型。”（釋印順：《談入世與佛學》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第210頁。）

59. 參見印順法師前揭文，同上書，第215、225頁。

60. 參見印順法師前揭文。

61. 《大般涅槃經·壽命品》之三，摩訶迦葉問佛陀曰：“雲何諸菩薩，能見難見性？雲何解滿字，及與半字義？”慧遠釋曰：“下問所依。所依有二：一、明見性必由依經；二、明解經必由解字。”（《〈大般涅槃經〉義記》卷二，《大正藏》第37冊，第654頁下。）

62. 戴震：《與是仲明論學書》，《戴東原集》卷九，北京：中華書局四部備要本。

頁 87

三家經學研究的共法。歐陽竟無先生“自謂由文字歷史求節節近真，不史不實，不真不至”；[63]印順法師亦謂“用考證方法研究佛法這種治學方法，是不應該反對

的”，[64]又謂“史的研究考證，以探求真實為標的”，[65]“求真實，不只希望瞭解各時代、各區域、各宗派……種種事理的真相，而是說：研究者要有探求佛法真實意趣的信念；將這種信念，融貫入研究之中”。[66]這都是經學立場的明確表達。

雖如此，印順法師說他與內學院又有不同，他認為支那內學院的佛學是“宗派的佛學，”[67]而他自己的佛學則是“不拘一家一派的佛學”。這是說“重知識”型佛教經學中有“還原主義”和“包容主義”兩派，所謂“宗派的佛學”即類似於“還原主義”的佛學，而“不拘一家一派的佛學”則類似於“包容主義”的佛學。佛學經學研究中的“還原主義”立場是指確信只有一種佛學系統才能正確地表顯佛教真理（緣起性空原理）並化導眾生走向解脫，此外的系統則不能完全正確地或根本不能正確地詮釋佛教真理，真正的解脫更談不上。“包容主義”立場亦確信佛學所詮為緣起法、其歸趣在接引眾生獲得解脫，但卻反對只有某一教門能實現這一目的，因為緣起本身即無任何恒定本質的宇宙實相（此實相亦不可以對象性的方式獲得），對實相來說，任何詮表系統都不過是一種方便顯示，而對求解脫的眾生來說，只要法當其機（適合於某一部分眾生），便無不是究竟的解脫之道。同時，它堅持在眾多佛學系統中有一種是最圓滿的，其他系統都可以被統攝於該系統之下。

兩者的差異不在於佛學所詮之理與所歸之趣，而在於能詮之教。但由於所詮之理與所歸之趣因能詮之教而得開顯，這一差異使得兩家雖同屬經學研究，又在研究的方法、研究的重點以及對待不同宗派教理系統的態度等方面都體現出很大差異來。

（一）內學院的“還原主義”觀念

內學院所持守的立場的確具有濃厚的還原主義色彩。歐陽竟無說，佛教只有從反面說“一切俱非而顯法性”的空宗和“從旁面說”“二空所顯”“真如”的有宗，[68]如果在“《般若》、《瑜伽》之上別立一宗”，則“理不可通，教其無據，是謂波旬，象恭滔天”。[69]這已將豐富多彩的佛學收

63. 呂澂：《親教師歐陽先生事略》，原載《歐陽竟無大師紀念特刊》，此處引自石峻等主編：《中國佛教思想 資料選編》第三卷第四冊，第 356 頁，北京：中華書局 1990 年版。

64. 釋印順：《大乘起信論講記》，第 6 頁，臺北：正聞出版社 1992 年修訂版。

65. 釋印順：《談入世與佛學》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》第 248 頁，245-246 頁。

66. 同上。

67. 同上，第 215 頁。

68. 歐陽竟無：《今日之佛法研究》，王雷泉編選：《歐陽漸文選》，第 106 頁，上海：上海遠東出版社 1996 版。

69. 歐陽竟無：《辨二諦三性》，前揭書，第 90 頁。

頁 88

縮為兩門。而在空有兩門之間，他又主張“兩宗既立，各極其至，不可以相譏，法法不相知；不可以相淆，法法不相到”。^[70]從論究各自系統義理結構、所立名相在各自系統中的含義等等方面來說，空有兩宗確有不容混濫之處，但說兩宗“法法不相知”、“法法不相到”，就更執有（唯識）不化了。試問：如後般若而起的唯識與般若“法法不相知”、“法法不相到”的話，唯識學從哪里開展出來？這不明顯違背“此有故彼有”、“此生故彼生”的緣起法了嗎？由此再走一步，必然獨尊己宗。這一還原主義佛學觀在他們的具體研究中體現得淋漓盡致。

他們的研究首先便是辟異端。呂澂先生曾說：“吾儕學佛，不可不先辟異端，以其訛傳有損人天眼目之危險也。”^[71]他們眼裏的異端之尤其是《大乘起信論》。《大乘起信論》是出現于梁陳之際的一部經典，對中國、朝鮮和日本的佛教思想的開展具有深遠的影響，中國的華嚴宗、禪宗義根於它，天臺宗於它亦深有所資。但是，自唐以來就有人懷疑此論非印度原典，而為中國人所造。近代以來，隨著科學主義大盛，疑古之風遍及人文社會科學領域。《起信論》的歷史真實性問題再度成為佛學界討論的焦點。研究此一問題者，有的是進行純粹學術探求（如梁啟超），有的是否定中國佛教（如日本的許多研究者就是這樣），有的則為排拒他宗。歐陽與呂澂師徒屬於第三類。他們先考證《起信論》為中國人所作，屬於偽論，^[72]再以自己信守之教理判定其立論之妄。^[73]自然，“義根《起信》”的天臺、賢首也不過“反竊於外魔”之說。^[74]不唯如此，在他們看來，“中觀家說二諦，誤落到對待上”，亦“實是大錯”^[75]。更有甚者，一代翻經大德法尊法師（1902——1980）因慮及漢傳佛教典籍中沒有慈氏（彌勒）五論之一的《辨法法性論》，便將它從藏文譯本翻為漢文。歐陽竟無對之極為不滿，連篇累牘地大張撻伐，指《辨法法性論》非彌勒學，^[76]理由是：“一、論宗不合”；“二、五論未決”；“三、無梵可核”；“四、譯名有違”。其中最吃緊的是“論宗不合”和“譯名有違”，關於前者，他說：

明分取義，則知《中邊》所說虛妄分別，有無並舉，始能盡概，義不傾動。《辨

70. 同上。

71. 呂澂：《禪學述原》，《呂澂佛學著作選集》第一卷，第 408 頁，濟南：齊魯書社 1991 年版。

72. 參見呂澂：《大乘起信論考證》，《呂澂佛學著作選集》第一卷。

73. 歐陽竟無謂：“蓋《起信》之謬在立真如門而不立正智門，違二轉依；《般若》說與生滅合者為菩提，不與生滅合者為涅槃，而《起信》說不生不滅與生滅合者為阿梨耶識；《瑜珈》熏習是識用邊事，非寂滅邊，而《起信》說無明、真如互相熏習。”（歐陽竟無：《楊仁山居士傳》，劉夢溪主編：《中國現代學術經典·楊文會、歐陽竟無、呂澂卷》，第 450 頁，石家莊：河北教育出版社 1996 年版。）呂澂在此基礎上又補了一判《起信論》為偽妄的義理根據：《起信論》倡心性本覺，但佛法中只說心信本寂，“如從本覺著力，猶之磨磚作鏡”，故“本覺絕不能立”。（呂澂：《禪學述原》，呂澂前揭書，第 408、409 頁。）

74. 歐陽竟無：《楊仁山居士傳》，歐陽竟無前揭書，第 450 頁。

75. 呂澂：《佛法與世間》，呂澂前揭書，第 441 頁。

76. 歐陽竟無在《法相辭典·敘》、《辨虛妄分別》、《辨二諦三性》等文中都力斥法尊所譯《辦法法性論》。

頁 89

非有無並舉，烏乎可立？[\[77\]](#)

論及後者，他更宣稱：

舊譯名詞，精嚴未逮，自奘師刊定而後，百世譯宗，無可改轍。……今譯虛妄分別義，於總說分別之處，而以別說計度義譯之，是則以別詮總，既異舊譯之以總詮別，復異新譯之以總詮總、以別詮別。新舊諸譯皆無其例，顛倒解生，斷乎不可，又何涉於學說之異同哉？[\[78\]](#)

法尊法師的翻譯水準固可討論，但歐陽竟無以譯文義理不合玄奘傳彌勒學、以譯文概念與奘譯有異而大破《辦法法性論》及其譯者，就是還原主義思想的流露，這樣的駁難自不能服人，宜乎法尊法師回敬道：

說法之方便不同，立論之量式有異，則能詮所詮自別，此論有此論之勝義，彼論有彼論之妙理，何必強同？又慈尊於餘經論所說勝義，其不同《中邊》者多矣，若

皆曰非彌勒學，凝不笑煞人耶？[79]

法尊法師以為，要是按照歐陽竟無的邏輯，整個佛教就只剩奘傳唯識學了。熊十力先生曾對梁漱溟先生說：“竟師之學，所得是法相唯識，其後談《般若》與《涅槃》，時亦張孔，只是一種趨向耳，骨子裏恐未甚越過有宗見地。”[80]此誠為的論。不唯歐陽，呂澂亦如此。

熊先生所謂“竟師之學，所得是法相唯識”指以歐陽竟無和呂澂為代表的內學院對本宗奧義的窮究，這與他們辟異端是一體的兩面。在這一面，內學院嚴守歐陽竟無所傳“聖言至教量，應以經解經，一字不苟”的經學家法，[81]一方面“整理舊存”，一方面“發展新資”，為唯識復興於 20 世紀的中國做出了重要貢獻。“整理舊存”包括兩項，其一便是前述別真偽、辟異端，另一項是為佛教典籍“考訂散亂”、“考訂異譯”、“論其短長”、“為之勘定”；“發展新資”亦含“借助藏文、梵文”和“廣采時賢論”證成己論等內容。這些思想使得內學院的研究雖然屬於“窄而深”的經學研究，但卻具有強烈的融會新知的維度。內學院這些非常有價值的觀念以及在此基礎上

[77]. 歐陽竟無：《辯二諦三性》（附解惑四則），《歐陽漸文選》，第 91 頁。

[78]. 歐陽竟無前揭文，同上書，第 93 頁。

[79]. 釋法尊：《駁歐陽漸〈法相辭典·敘〉》，《法尊法師佛學論文集》，第 290 頁，北京：中國佛教文化研究所 1990 年印行。

[80]. 熊十力：《與梁漱溟論宜黃大師》，《中國哲學》第 11 輯，第 179 頁。

[81]. 《歐陽竟無大師紀念特刊》，轉引自田光烈：《章炳麟〈支那內學院緣起〉書後》，《中國哲學》第六輯，第 315 頁，北京：三聯書店 1981 年版。

頁 90

取得的成就，我們也應看到。惟其深受還原主義立場支配，其成就中亦不能不混入濃厚的宗派主義偏見。[82]

這種典型的入主出奴之見無疑很難讓深受多元主義理念浸潤的現代人接受，有礙於經學研在現代的健康發展。

有趣的是，清代儒家的經學研究也走過一斷由健康發展到障礙自身的路程，不過它是以另一種方式體現出來的。當經師們沿著顧炎武（1613——1682）、戴震指出的“訓詁”而“通經”而“明道”的理路研究儒家典籍時，他們的目的是明確的，

本末也是清楚的；但當他們忽視了“訓詁”的限度、模糊了“通經”的目的，以為像戴震所說“故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明”，[\[83\]](#)則已忽視這樣的事實：經的理（思想與思想所蘊含的價值觀）雖然要通過“明故訓”方能明，但並非明詁訓就等同于明理，因為經之理並非一種存在於文獻中等待摘取的死理，而是在與理解者相遇過程中才能呈現出來的具體的活理，如果理解者不能與經典達成意義上的一致性，則即便“故訓明”也未必可稱“義理明”。再往前，就墮入了舍義理而求訓詁的極端文獻主義，高明如戴震者亦不免發出這樣的偏狹之論：

今之學者，毋論學問文章，先坐不曾識字。……予弗能究先天後天、河洛精蘊，即不敢讀“元亨利貞”；弗能知星躔歲差、天象地表，即不敢讀“欽若敬授”；弗能辨聲音律呂、古今韻法，即不敢讀“關關雎鳩”；弗能考三統正朔、周官典禮，即不敢讀“春王正月”。[\[84\]](#)

這樣的見解于戴震本人許是旨在強調文字訓詁的重要性，但入於二三流經學家之手，知識、思想與價值一體縱貫的經學研究便不能不蕩然失色，而盡歸於純粹的文獻學和歷史學研究。[\[85\]](#)

這是經學研究的另一種迷失，內學院雖然未步入如此極端之境，但實含有這樣的可能，故有必要在此提出來加以檢討。

（二）印順法師的包容主義立場

現代佛學經學研究中持包容主義立場者以印順法師為代表，故我特以他為範例。

印順法師在論及順於世間而存在與演化的佛學時說：

[82.](#) 印順法師就對歐陽竟無在《精刻大藏經緣起》一文中提出的刻經原則進行過尖銳的評破，指責他“是自而非它，執一以概全，此是實，餘皆妄語，戲論諍競，是愚癡相，未足以言整理。空有莫辯，內外雜糅，‘學綱未明，教網先纏’，以牽強割裂為精嚴，亦不足以言整理。”（釋印順：《評〈精刻大藏經緣起〉》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第 102 頁。欲詳細瞭解，請參該文。）

[83.](#) 戴震：《題惠定宇先生〈授經圖〉》，《戴東原集》卷十一，北京：中華書局四部備要本。

[84.](#) 章學誠：《與族孫汝楠論學書》引，《章氏遺書》卷二十二，《文集》七，吳興劉氏嘉業堂刻本。

[85.](#) 這是就反省經學而言，並無貶損文獻學和歷史學研究之意。

佛法的思想制度，流行在世間，就不能不受著無常演變法則所支配。若把它看成一成不變的東西；或以為佛世可以變異，後人唯有老實的遵守，說什麼‘放之四海而皆準，推之百世而可行’；或以為祖師才能酌量取捨，我們只有照著做：這就是違反了佛法——諸行無常的法則的佛法。[\[86\]](#)

這就是說，在隨緣設教的一面，一切佛學系統都只是在一定的時空、人群、語言、社會、文化之中應時而起（緣起）、過時而滅（緣滅）的當機設化，因而無非是方便施設，不能執定深淺、偏圓。反過來，因為一切方便法門都指向解脫，故無非是究竟法。[\[87\]](#)

由此，印順法師就強烈反對內學院那種尊己卑他、甚至是自非他的還原主義態度：“現在來研究佛法，對各部派的教理，可以比較、評論，但切不可專憑主觀，凡是不合于自宗的，就以為都是不對的、錯誤的。這種宗派的獨斷態度，是萬萬要不得的。”[\[88\]](#)

對內學院斥為異端邪說的《大乘起信論》，印順法師的看法很不一樣。他認為，在討論像《起信論》這樣的佛教經典時，應注意區分歷史和義理之間的不同，就歷史事實層面言，“我們應該用考證的方法，考證經論的編作者，或某時代某地方的作品；但不應該將考證出來的結果，作為（經論）沒有價值或絕對正確的論據”；《起信論》誠然可能為中土之作（迄今無定論），但“在佛教思想上，《起信論》有它自己的價值。這不能和鑒別古董一樣，不是某時某人的作品，就認為不值一錢”！[\[89\]](#)深入義理層面，他就直接反詰內學院的是自非他之見：

站在唯識學的立場，評論《起信論》的教理不對，這不過是立場的不同，衡量是非的標準不同，並不能就此斷定了《起信論》的價值。[\[90\]](#)

事實上，如果從非宗派的教理觀來看，《起信論》並無違佛法之處。[\[91\]](#)印順法師的結論是：《起信

[86.](#) 釋印順：《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下編之三：《以佛法研究佛法》，第4-5頁。

[87.](#) 印順法師說：“一切的究竟法，也是展開於時空中的一般法。（釋印順前揭書，第3頁）

[88.](#) 釋印順：《〈大乘起信論〉講記》，第9頁，臺北：正聞出版社1992年修訂一

版。

89. 前揭書，第 8 頁。

90. 前揭書，第 9 頁。

91. 內學院以為《起信論》“立真如而不立正智，違二轉依”，印順法師則說，《起信論》的真如等同中觀的實相，“這是超越了能證智與所證境的分別，智與境，如如無別，是不可說有差別的，徹底沒有能所可得”，唯識家評本論為‘如智不分’，但照本論說，如與智，怎麼可以割裂呢？內學院以《起信論》說“不生滅與生滅和合為阿梨耶識”乃大謬，印順法師卻認為，“如來藏與藏識，這二者實有著密切的關係，依如藏而有生滅心的阿賴耶識，可說是大乘經的共義”。內學院指責《起信論》立“真如、無明互相熏習”是染淨不分，印順法師卻以為這只表明兩家熏習義有別：唯識家是淵源於一切有部的多元實在論，他的熏習說，僅是一切法熏習而保持功能性於賴耶中，而不是說：此法受彼法熏，此法由於彼法而起變化，此法中現起彼此融化了而新起的現象。本論的熏習說，重於此受彼熏，而此中現起彼此合化的東西。”內學院斷定《起信論》之“本覺絕不能立”，印順法師卻批評這是對《起信論》本覺概念的誤會：“本覺與始覺，相依相待而有；依於當下顯得本覺的不覺（說到不覺，即意味著覺性的本在。如沒有覺，根本說不上不覺），到轉去不覺而顯現真覺，即名此覺為始覺。……所以，本論說本覺，切不可誤會眾生本來是覺悟的。”（釋印順：《〈大乘起信論〉講記》，第 335，336，89，224，113 頁。）

頁 92

論》非但不是什麼異端邪說，相反它是大乘三系之“真常唯心論”系統中最圓滿的經典之一。[\[92\]](#)內學院“絕口不談”的“台、賢、藏密”（歐陽竟無語），他也多持平之論。

于此可見，印順法師研究佛學始終將它視為一個有機的整體，既不因教（之歷史真偽）廢理，深知教內之理另有評價標準在；又不以偏（宗一家之理）概全，洞悉一味佛法可闡於不同教門。

上述觀念體現於研究的方法論，便是他自己所謂“以佛法研究佛法”。這一方法論包含四大原則：一是“涅槃寂靜”的法則，即將一切佛法都視為不出“法法無性、不生不滅的寂然法性”的究竟法；二是“諸行無常”的法則，即把佛教中某一宗、某一派、某一人、某一事等等的生、住、異、滅視為一在緣起的時間之流中自然代謝的過程；三是“諸法無我”原則，即視同一時空中不同的佛學系統、思想、觀念、制

度等等皆為“輾轉相關、相依相住的集散現象”；[\[93\]](#)四是研究者的無我原則，即“不固執自我的成見，不存一成見去研究”。[\[94\]](#)第一條原則指佛學的根本性質為一味的解脫道（前文已及），第二、三條原則指各個佛學系統、觀念、思想、制度在不同時空中的開展（亦如前述），它們構成研究對象，可見佛學在印順法師的研究中始終是包含了“離言真如”和“依言真如”兩面的整體。最後一條是他從事研究的具體原則，即儘量放棄自己能夠意識到的成見，從佛學典籍自身所言出發來理解與詮釋佛學的體系、思想、觀念、制度等等具體對象。

這樣，印順法師在具體使用研究方法時就不以一家一法自限，前述主要方法都可以在他手裏發揮妙用，他之所以能用思想史方法對印度一期佛學思想寫出《原始佛教聖典之集成》、《初期大乘佛教之起源與開展》、《說一切有部為主的論師與論書研究》、《印度佛教思想史》等傳世之作，[\[95\]](#)理由蓋在於此。他研究的重點也不是內學院的簡別真偽、究明自宗，而是：1、“研究理解佛法中某一宗派、某一思想、某一行法、某一制度、某一事件的產生”，[\[96\]](#)“對於學派、思想與制度的衰滅廢

[92.](#) 參見釋印順：《〈大乘起信論〉講記》，第 187-188 頁，以及其他地方。

[93.](#) 釋印順：《以佛法研究佛法》，前揭書，第 2 頁。

[94.](#) 釋印順：《以佛法研究佛法》，前揭書，第 8 頁。

[95.](#) 上述四書均由臺灣正聞出版社出版。

[96.](#) 釋印順：《以佛法研究佛法》，前揭書，第 5 頁。

頁 93

異”亦“一一研究它的因緣”，[\[97\]](#)從中“去偽存真，探索其前後延續，彼此關聯的因果性，以便清楚地認識佛法的本質，及其因時因地的適應”；[\[98\]](#)²、研究佛學的種種系統、思想、觀念間的差異，因為“從眾緣和合的一體中，演為不同的思想體系，構成不同的理論中心，佛法是分化了”，因此，“一味的佛法”“非從似異的種種中去認識不可”；[\[99\]](#)³、另一方面，不同的佛學系統“本是一體多面的發揮，富有種種共同性，因之，在演變中又會因某種共同點而漸漸的合流”，[\[100\]](#)也就是要研究佛學的異中之同；4、以此為本，進而研究佛學的現代適應性及其價值。一言以蔽之，佛學的研究要“惟佛法的真實是求，惟現代的適應（不違佛法而適應時代，不是隨俗浮沈）是尚”。[\[101\]](#)

我以為，要更好地在我所理解的佛學系統中研究佛學，經學是最適當的方法，而相對於“還原主義”論，“包容主義”無疑又更為可取。

五、結語：走向平等的經學觀

我說印順法師的“包容主義”立場更可取，並非意味著它完美無缺。我們注意到，印順法師亦有未及之處，這主要表現在：

首先，支撐其“以佛法研究佛法”之方法論的佛學觀依然是判教式的。印順法師曾表示：“我是以性空唯名論為究竟了義的。”[\[102\]](#)如果這僅僅限於其修行法門的選擇，那無可厚非，但他還將這種觀念帶進了佛學研究，致對台、賢、禪、淨、密皆有非議，視之為方便說法，或是與外道思想相融化的教門。印順法師之論，在外道紛紛假佛法以自欺欺人的當代，固有護持正法、示人正道之功，惜乎用藥太猛，殃及同樣趣入解脫的傳統各宗，復墮入古代佛學家們判教的老路。古代佛學家們的判教思想已成為傳統佛學的一部分，我們盡可以如實研究，但我以為這種思想主要是在教理上爭偏圓，本身就有滑入“還原主義”的危險，現代的研究者在學術研究中應當力求避免。而且，從究極意義上講，凡行諸於文字者無非方便施設，這亦是印順法師本人主張的。

這方面，我以為應當發揚為印順法師稱為“重經驗”型佛學的近代光大者、[\[103\]](#)其親教師太虛大

[97.](#) 釋印順：《以佛法研究佛法》，前揭書，第 6 頁。

[98.](#) 釋印順：《談入世與佛學》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第 229 頁。

[99.](#) 釋印順：《以佛法研究佛法》，前揭書，第 11 頁。

[100.](#) 同上。

[101.](#) 釋印順：《談入世與佛學》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第 249 頁。

[102.](#) 釋印順：《〈讀大乘三系概觀〉以後》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第 137 頁。

[103.](#) 印順導師稱太虛大師的佛學“依然是中國傳統（不是宗派，不是理論，是對佛法的根本立場與態度）的佛學”，“是承受了知識與經驗相結合的，重經驗的佛學”。（釋印順：《談入世與佛學》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第 204、216 頁。

師（1889——1947）的平等主義或圓融的佛學觀。太虛大師說：“此之八宗（按：指中國佛教的八個宗門）皆實非權，皆圓非偏，皆妙非粗，皆究竟菩提故，皆同一佛乘故。”[\[104\]](#)其實，太虛大師是針對當時佛教界、特別是支那內學院強烈的還原主義佛學觀念（後詳）才特提大乘八宗平等的，依太虛大師的思想，佛學中的大小二乘亦是無有尊卑、平等一味的。[\[105\]](#)此乃橫向的平等。從縱向看，各家都是趨向同一目標的、完整的縱貫系統：太虛大師說：佛陀“為欲度他，故從教法上顯示，分為三級來說明。……所謂三級者：五乘共法，三乘共法，大乘不共法（亦名大乘特法）。”[\[106\]](#)這裏的教法“三級”，實即佛學由下而上的三個層面，三個部分互相依存，構成佛學的整體系統：

初級的五乘共法，不論是人乘、天乘，乃至佛乘，誰也離不了因果而言，第二級的三乘共法，也是不能離了初級去凌空施設；即大乘不共法，也不能離了前二級而獨立，所以說三級是互相依靠的。人天果、二乘果都是趨佛過程中的一個階梯，非是究竟的目的地，究竟的目的地是至高無上的一乘佛果。[\[107\]](#)

修行者隨其根性可從五乘共法、三乘共法或大乘不共法入手，但這並不是說佛學可以分成絕然無關的三槪，也不是說從五乘共法或三乘共法入手者只能修得人天果或二乘果，或從大乘不共法入手者無須圓滿下面兩級的修行。換句話說，佛學的所有系統都包含了這三個組成部分，只不過側重點不同而已。此乃縱向的平等。這種佛學觀是徹底平等主義的佛學觀，它更契佛學之理，亦更當現代學術之機。

[104.](#) 釋印順：《談入世與佛學》引，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第 215 頁。

[105.](#) 太虛大師說：“佛學所說明的宇宙萬有之實事真理，本是無始無終普遍常住的，亦是十方世界中過去的現在的未來的一切佛陀所證明的。但在我們這渺小的地球上現今所流行的佛學，實源於二千數百年前的釋迦牟尼佛，在其大覺的心海中流出來的。似海流一般的流了二千多年，流遍了南亞東南亞幾十國的民族，當然有了因時因地因人的許多變遷。然直溯釋迦牟尼大覺心海的源頭，我以為只是‘圓明瞭無始終無邊中的法界諸法實相——宇宙萬有之實事真理——體現為以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身；又完全的開顯表現出來，以之教導無數世界中有成佛可能性的種種眾生之類，使皆得成就無上大覺一樣的圓明法界諸法實相，且體現為無盡無礙的法身’；而並非後來許多支流派別的傳說。這是我們考之中國文的《華嚴》、《法華》等大乘經，馬鳴、龍樹、無著、天親的大乘論，尤其是直證佛心傳佛心印的中國禪宗諸大師之語錄，皆可為堅強之證據；而且太虛本人，也曾於此有

確切之經驗的。”（釋太虛：《佛學源流及其新運動》，《太虛大師選集》下冊，第 201—202 頁，臺北：正聞出版社 1993 年版。）

106. 釋太虛：《我怎樣判攝一切佛法》，《太虛大師選集》下冊，第 245—246 頁，臺北：正聞出版社 1993 年版。

107. 釋太虛前揭書，第 250 頁。

頁 95

其次，印順法師“惟佛法的真實是求，惟現代的適應是尚”一思想中包含有“返本”（對佛學的理解）與“開新”（抉發佛學的現代價值）兩面，印順法師做的主要是“返本”工作，而“開新”的一面則顯得太薄弱。我們固不能以此苛求印老，但亦應看到由本開新是佛學研究中的應有之義，且可能是更重要的一面，因為佛學究竟要步入現代人的生活之中，而能否實現這一目的恰恰有賴於這“開新”的成敗。

這方面，我以為可以以平等主義的經學觀為基礎容納傅偉勳先生等人提倡的“佛教詮釋學”方法論思想，對佛學進行更多維度的研究。依傅偉勳先生的理解，“佛教詮釋學”包含“實謂”、“意謂”、“蘊謂”、“當謂”和“必謂”五個層面的內涵，具體內容如下：1、“實謂”層次：“從原典考證原始資料的考察，去決定原思想家的實際言詮”；2、“意謂”層次：“盡予如實客觀地瞭解並詮釋原典義理或原思想家的思想意向”；3、“蘊謂”層次：“發掘‘原典或原思想家言詮的種種可能義理蘊涵、思想史的理路線索、言詮在思想史上的積澱深化等等’”；4、“當謂”層次：“考察‘原有思想的深層義蘊或根本義所在，諸般可能詮釋方式的優劣裁斷或高低評價等等’”；5、“必謂”層次：“站在新時代立場對於原有思想之批判的繼承與創造的發展。”這五個層次是層層推進的，不能任意逾越，但運用自如之後，則“五大層次當可一時並了，同時進行每一層次的詮釋學考察” [108]。“實謂”層次實際上相當於前述文獻學和歷史學的研究，“意謂”和“蘊謂”兩個層次相當於思想史的研究，“當謂”和“必謂”兩個層次則相當於哲學的研究。這樣的方法論思想無疑具有更大的開放性，如將其攝歸平等主義的佛教經學立場，則能使“重知識”型佛學在“返本”的同時更好地“開新”，但若無此綱骨，它就極易蹈入肆意肢解佛學的所謂“洋格義”。

附記：本文初成於 1999 年夏，最先經臺灣大學哲學系釋恒清教授寓目指教，並打算刊於香港一家基督教出版社所編論文集內，後因該社不刊外道文字而作罷（幸甚。否則，造業將更多。）；一年後，筆者將文章交中國廣州中山大學與美國

哈佛大學聯合于廣州中山大學舉辦的“現代性與傳統學術”討論會（2000 年報 2 月 14-15 日）進行交流，得到馮達文、陳少明、龔雋、郭齊勇等先生指教，會後又呈中國社會科學院《世界宗教研究》雜誌社社長黃夏年先生批評，因得進行大幅度修改。今於此再次修正刊發，則已三易其稿也。

[108](#). 傅偉勳：《關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察》，《中華佛學學報》第 4 期，臺北：中華佛學研究所 1990 年出版。傅偉勳先生在他的許多著作和論文中都論及其佛教詮釋學方法論。

新疆佛教寺院遺址研究概述況

賈應逸
新疆博物館研究員

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會
論文專集（2002.04）頁 97-103

©2002 中華佛學研究所 臺北市

頁 97

目次

- （一）最近發掘的佛教遺址
 - 1. 尼雅 93A35S 佛寺遺址
 - 2. 喀拉墩遺址附近的 61、62 號佛殿
 - 3. 喀孜納克佛寺遺址
- （二）最近發現和考察的佛寺遺址
 - 1. 庫木拉巴特佛寺遺址
 - 2. 布蓋烏于來克佛寺遺址
 - 3. 牛頭山寺和朗如佛寺遺址
- （三）近年來新疆佛寺研究的狀況
 - 1. 佛教寺院的建築
 - 2. 和田地區的佛教藝術
- （四）幾點思考

20 世紀以來，學術界對新疆石窟研究得較多，而對佛教寺院遺址很少觸及。近年來，新疆文物考古工作者不僅對已知佛教遺址，如於闐縣喀孜納克佛寺、喀拉墩遺址附近的佛殿和民豐縣尼雅遺址的 93A35S 佛寺遺址進行了發掘；還發現並發掘了吉木薩爾縣北庭故城的西大寺；又調查了交河故城內的佛教建築遺址。在和田地區調查並發現幾座佛寺，如和田市布蓋烏于來克、洛甫縣朗如、墨玉縣庫木拉巴特、皮山縣布勒斯特佛寺遺址，並尋覓到了著名的牛頭山寺遺跡。由於北庭西大寺

和交河故城佛教建築遺址已發表了報告[1]、[2]，故這裡只簡要敘述其他幾個遺址。

(一)最近發掘的佛教遺址

1. 尼雅 93A35S 佛寺遺址

著名的尼雅遺址在距尼雅縣城約 100 餘公里的沙漠腹地。斯坦因曾對這裡作過考察,其編號為

1. 中國社會科學院考古研究所《北庭高昌回鶻佛寺遺址》遼寧美術出版社，1990 年。
2. 拙文〈交河故城佛教建築遺址調查報告〉，載《交河故城保護和維修》，新疆人民出版社，2000 年。

頁 98

N·V。但他僅挖掘了其中的一部分，並未揭示整個寺院遺址的全貌；且發表在《古代和闐》中的平面圖還搞錯了方向。

新疆文物考古研究所與日本有關機構合作組成的中日尼雅遺址學術考察隊從 1988 年以來對尼雅遺址進行了多次考察。1995 年，對遺址北部的佛殿（FS）遺址進行了發掘；翌年，又發掘了佛殿周圍編號為 93A35FA、FB、FC、FD 的遺址。報告中，把這兩次發掘的遺址割裂開來，認為前者（FS）是佛寺，其餘的是“一處與官方活動有關的活動場所”。但是事實表明：這是一處較完整的佛教寺院遺址。它向人們展現了魏晉時期精絕佛教寺院、佛教藝術和佛教發展的狀況和特點，使尼雅遺址的研究取得了突破性的進展[3]。這座佛寺遺址位於靠近尼雅幹河床左岸的一處臺地上。河床由西經北面向東繞過臺地兩側，臺地東、南兩面散佈著許多枯死的楊、柳和果樹。整座寺院的地勢高敞，寺院的門（FA）開在東面；其南面有佛殿（FS）。西端是僧房和講經堂（FD）；北面有一組帶前廊的房址，其中一間較寬闊（FC）；佛殿西面有一低凹處（FB），據發掘者說可能是冰窖；寺院中央有一面積約 500 平方米的廣場；東部和南部圍一道用紅柳枝編成的籬笆牆。這是由五組單元建築成的一座完整佛教寺院。布局規整，組合有序，河水環繞，綠樹成蔭。

寺院的主體建築——佛殿構築在高於寺院其他房址的臺地上。牆體採用“木骨泥牆法”[4]修建，平面呈方形，東西長 5.3、進深 5.2 米，門向東南。佛殿中現存邊長 2 米的正方形台基以木構築：四隅各有一木柱礎，上面卯口內立著木柱，側面固定木板，內填土而成。四周是供右旋的行道。在行道東北角的地面上，發現了一些

坍塌成碎片的壁畫，經加固處理揭出佛和菩薩像各一尊。佛像僅存上半身，體型健壯，雙肩寬闊有力，嘴上留有八字小髭，造型粗獷端莊，充滿現實人的生活氣息，與米蘭壁畫相近。但雙目微閉而俯視，一副超塵脫俗的表情，具有能最終修成佛陀的標準品格，比米蘭壁畫更向前邁進了一步。

遺址北面的一處房址（FC）被分隔成東、西兩組，前（南）面有用籬笆牆圍築的平臺。西面的西間面積較大，出土了不少遺物，有玻璃器碎片、緊繩器、木紡輪等，特別是佉盧文和漢文本簡牘的出土說明，這裡是寺院的辦公場所。同時也表明，這是精絕國的一座重要寺院，為我們的研究提供了確鑿證據。

西面的房址（FD）可分為北、中、南三個單元。其中中間的房址（III）平面呈長方形，面積較大。北、東、南三面築牆，東面用木料以榫卯結構法修築精巧別致的欄杆，地面以黃土鋪墊，堅硬

3. 中日共同尼雅遺迹學術考察隊《中日共同尼雅遺迹學術調查報告書》第二卷，中村印刷株式會社，1999年；張鐵男、王宗磊〈95年尼雅遺址 93A35 佛教寺院發掘簡報〉、〈1996年尼雅 93A35 號遺址中 FA、FB、FC、FD 發掘簡報〉，分別載《新疆文物》1998年第1期、1999年第2期。

4. “木骨泥牆”，塔里木南緣牆體的一般構築法，現仍可在一些偏遠地區見到。方法是：先架設四根地梁成方形或長方形木框，四隅用木柱以榫卯法連接成立體形的框架。再在地梁上鑿出等距離孔洞，內也插木柱。然後用草繩將蘆葦、紅柳枝等捆紮在小木柱內外側。最後在兩側抹草拌泥，即形成牆壁。

頁 99

平整。該房址內出土了大量的木柱、柱礎及木構件等建築遺物；在木柱周圍發現了四件木雕天人像。顯然，這是一處供僧徒進行誦經、集會等活動的場所，或稱為經堂。其餘南、北兩處均為僧房。講經堂出土四件雕像，浮雕在木板的正背兩面，人物呈站立狀，用黑色線條勾劃出五官、手指及衣服上的褶襞。形象與龜茲壁畫中的梵天相似，當為天人。

關於尼雅 93A35S 佛寺的時代。其北面大型房址中出土的 5 件佉盧文本簡和 9 件漢文本簡。漢文本簡有兩件可粘接，每件上有 3~6 字，其內容大都牽涉到國家詔書、政令。斯坦因在此曾拿走佉盧文本簡 250 件、漢文本簡 50 餘件，內容與此大致相似，其中一件墨書：“泰始五年十月戊午朔廿日丁醜敦煌太守都口”。“泰始”

為西晉年號，“五年”相當於西元 269 年，說明該寺院在西元三世紀中葉時仍很繁盛。再結合出土佛像的特點看，該佛殿遺址的修建時代，應晚于米蘭Ⅲ號塔的壁畫（“佛與六個弟子”），早于龜茲現存壁畫的年代，約為西元三世紀。

2. 喀拉墩遺址附近的 61、62 號佛殿

喀拉墩遺址在今于闐縣城北面約 220 多公里的沙漠中。19 世紀末和 20 世紀初，斯文赫定和斯坦因都曾考察過這裡。1993 年，新疆文物考古研究所與法國科研中心 135 所合作發現並發掘了喀拉墩附近的兩座佛殿遺址，編號為 N61、N62^[5]。

這兩座佛殿都掩埋在沙漠中，地表只露出一些木建築構件。N61 佛殿在喀拉墩東部稍偏南處，牆壁用“木骨泥牆法”構築，有兩層殿牆：裏面一層主殿，地面中央有一邊長 2 米的正方形台基，四周是行道；其外圍繞的一層殿牆，邊長 8.5 米；兩層殿牆間相距約為 2 米。佛殿整體平面呈“回”字形。N62 佛寺位於喀拉墩南部，其形制與 N61 相同。法國科研中心 135 所在其舉辦的展覽中，對該兩處佛殿進行了復原，他們認為佛殿中央殘存的基座原應為中心柱，與龜茲石窟形制相同。在佛殿靠近台座的行道上，堆積著許多坍塌下來的牆壁碎片，其中有的還描繪著壁畫。現存壁畫內容主要是佛像，有立佛和坐佛。立佛佈局在佛殿側壁，赤腳立於蓮花上。頭兩側各有一身坐佛，上端為一排排的坐佛像。有的坐佛兩腿相交坐在花蓮上，兩手指交叉置腹前；有的呈禪定，身披的通肩袈裟以雙線勾出褶襞。用黑線勾勒面部、袈裟的輪廓和蓮瓣等，用土紅線描繪五官等細部。綫條簡潔流暢，富有動感。

發掘者認為，這兩座佛殿“很可能是目前發現最早的中國佛教遺存之一”。C14 測定 N61 號佛殿為距今 1910 ± 250 、 1193 ± 86 年；N62 號為 1800 ± 40 年，大約在魏晉時期。這個時代應當是寺院建築的年代；但從壁畫內容和繪畫風格來看，似乎具有八、九世紀晚唐風格，極待進一步研究。

⁵ Keriya menoires dunfleuve, Archeologie et civilisation des oasis du Talamakan, 2001; vs 中法聯合克里雅河考古隊〈新疆克裏雅河流域考古考察概述〉，《考古》1999 年第 7 期。

頁 100

3. 喀孜納克佛寺遺址

喀孜納克佛寺位於今於闐縣羊場南 5 公里的沙漠邊緣，附近有大面積的古代文化遺存。1983 年底清理發掘了一座小型佛殿遺址。該佛殿也有兩層殿牆，平面呈

“回”字形，外牆南北長 11、東西寬 8.4 米，殘高 0.6 米，門開在南面。主殿地面殘存方形台基；四面形成行道。外殿東、北、西三側壁前築台座。主殿東側牆壁殘存壁畫有：垂帳紋、蓮花座和二方連續的麥穗圖案等。大大的佛腳踏在蓮座上。畫面以線條勾勒輪廓，平塗法著色。殿內出土了幾個泥塑小佛像，但身、首已經分離，頭形長圓，豐頤，黑髮，肉髻較大，眼微閉，嘴小，唇厚。發掘者根據泥塑形象、壁畫風格和出土錢幣分析認為，應是南北朝時期，即西元 5、6 世紀的殘存。

(二) 最近發現和考察的佛寺遺址

1. 庫木拉巴特佛寺遺址

該遺址位於墨玉縣紮瓦鄉西北約 1.5 公里的沙漠中，黃文弼先生在《塔里木盆地考古記》中稱其為“庫馬提”，說附近“瓦礫甚多，禿垣遍野”。該遺址南面有被居民稱為“圓老鼠”的地方。從其地望、遺址規模和傳說看，這裡可能是古于闐傳說中的“鼠壤墳”，玄奘《大唐西域記》中記載的“上自君王，下至黎庶，咸修祭祀，以求福佑”的佛教聖地。

1989 年發現了三處佛寺遺址和一處墓葬群。其中一座佛殿長 17、進深 9 米，殘垣高約 0.8~1 米。佛殿平面呈“回”字形，考察時見到的壁畫有千佛、彌勒像、動物畫和供養人像等。出土遺物較多，其中一批小立佛像紅色袈裟上的袈褶隨身圓轉，透過袈裟顯出寬肩，細腰，兩腿修長的優美體型。其中有一座佛殿的殿牆較薄，正面（主殿）可能為泥塑大型立佛像，出土了佛像身光中的小化佛，背面（外殿內側壁）彩繪禪定千佛像。在這裡還採集有泥塑象頭。看來，這處佛寺延用的時間很長，可能一直延續到佛教在於闐終結。

2. 布蓋烏于來克佛寺遺址

這是 1982 年發現的一座佛教寺院遺址，位於和田縣城北面約 40 多公里的沙漠中。遺址東西長 200 米，南北寬 100 米，地表散佈著許多石膏模制殘件和建築構件。寺內偏東處有一座殿堂，邊長約 20 米，牆殘高 1 米。牆壁上繪著與真人等高的大型立佛像，僅存小腿和腳。其中一幅：佛身著紅色袈裟，兩腳呈八字形分別站在兩朵蓮花上，佛腳長 0.48 米，兩腳相距 1.5 米。中間跪著一身合掌致敬的女性，頭後放射出數十條波浪狀光芒，表明這位供養者是神，應是《金光明經·堅牢地神品》。另一幅相同的畫面，佛腳下面的供養者為世俗女性，是研究古代于闐婦女形象和衣冠服飾的珍貴資料。和田地區文物保護管理所在這裡收集到泥塑貼壁飛天等遺物。

3.牛頭山寺和朗如佛寺遺址

牛頭山寺是古於闐境內著名的佛教聖地，佛經、漢文古籍、敦煌遺書和敦煌壁畫中常常提到，學者們一致認為在庫馬爾山，雖曾多次考察，但僅見石室，不見寺迹。2000年，我們在喀拉喀什河畔的庫馬爾山崖間尋覓到了牛頭山寺的遺迹。寺基鑿在斷崖上，中間梯道和兩側的行道清晰可辨。和田文管所在庫馬爾山石室西北1.5公里處發現了一座佛寺遺址。該遺址殘存寺牆遺迹，南北長約1000米，東西寬約100米，面臨喀拉喀什河，文化層約在20釐米以上。採集到的遺物有蓮花紋石膏陶範、模製石膏裝飾件等，在附近收集到一件泥塑飛天貼壁。這裏的出土遺物雖然不多，但因它距牛頭山很近，引起了學者的重視，對照敦煌遺書可能是傳說中虛空藏菩薩所住之西玉河薩伽耶仙寺。此外，還有布特列克佛寺遺址。布特列克，維吾爾語意為有佛陀的地方，也就是黃文弼先生在《塔里木盆地考古記》中所說的“徒諾克”廢寺遺址。遺址在今皮山縣城東藏桂鄉北約7公里的沙漠邊緣，面積近一平方公里。和田文管所曾在此採集到陶片、石膏圖案雕塑殘塊、石紡輪、開元通寶等，其中一件飛天泥塑像比較完整，但未見到佛殿遺跡。從地望和遺址規模看，正如黃文弼先生指出：這裡應是玄奘所記的勃伽夷城[6]。

(三) 近年來新疆佛寺研究的狀況

隨著文物普查工作的進一步開展和上述佛教寺院遺址的發掘，我們發現在昆侖山以北、直至沙漠腹地的一些古遺址都散佈著許多佛教建築遺址；同時，在這一地區的遺址中，經常可以發現佛教文物和藝術品。這一現象已引起了學術界的重視，新疆佛寺的研究進入了一個新階段。

1.佛教寺院的建築

通過考古發掘和普查，特別對尼雅93A35S佛寺遺址的發掘和交河故城佛教建築遺址的調查，可以看出現存的佛教建築遺址，包括佛塔、寺院、佛堂和佛壇四種建築。一座城市的中心必有座佛塔，樓蘭、尼雅、交河故城都如此。有的在其附近修建寺院。尼雅遺址中心的佛塔周圍未經發掘，93A35S佛寺在其南2.9公里處。交河故城的佈局最為明顯：東門對面和中心大道的兩端都修建有塔。在中心大道盡頭聳立著的一座大塔是全市的中心，全城最大的佛寺就緊靠該塔的北面（後面）。每座佛教寺院都有寺門、佛殿、法堂、僧房、生活區和水井。其中佛殿必須高於其他建築。《摩訶僧祇律》卷33規定“起僧伽藍時，先預度好地作塔處。塔不得在南，不得在西，應在東，應在北。不得僧地侵佛地，佛地不得侵僧地。……應在西、若南作僧房。不得使僧地水流入佛地，佛地水得

6. 有關上述幾座寺院遺址得資料，請參看：新疆文物局編《新疆文物古迹大觀》，新疆美術攝影出版社，1999年；李吟屏《于闐史話》新疆人民出版社，1994年。

頁 102

流入僧地。”《根本說一切有部毗奈耶雜事》第十七，談到佛寺的繪畫時曾提到，寺有門，內有佛殿、講堂處、食堂處、庫門處、安水堂處、浴室火堂、瞻病堂、大小行處和房內，並且“作沐浴之室，……安磚應為水竇”。交河故城內具備這些設施的，除大佛寺、東北和西北佛寺外，現僅知寺廟區有 5 處，西城區 4 座，東城區 4 處，官署區 2 處，最少共有近 20 餘處。北庭西大寺雖然僅發掘了一部分，已可看出佈局與上述規定相符。尼雅 93A35S 佛寺遺址也如此：佛殿在東，又高於寺院其它建築；西有僧房和講經堂；北面為客堂；發掘者認為得“冰窖”，可能是水井的遺跡；東、南面有牆垣，西、北面是陡坡。這些佈局與形制與中亞貴霜時期的寺院十分相似。尼雅這座寺院北面的客房中出土了一批漢文和佉盧文木簡牘，內容大都牽涉到國家詔書、政令等，與國家政治生活相關。這不僅表明該房址是“一處與官方活動有關的活動場所”，而且說明精絕佛教與國家政治生活休戚相關。如玄奘在龜茲看到的一樣，尼雅也有“國王大臣謀議國事，訪及高僧，然後宣佈”的制度。看來，這是古精絕境內一座最重要的佛教寺院。這種制度在龜茲、尼雅盛行，很可能也在新疆其他地區流行^[7]。城市中除有數座佛塔和佛寺外，還有佛堂。佛堂是位於縱橫道路的交叉處，扼交通要衝，而又獨立於其他建築群的高臺上的佛教建築。《佛說長阿含經·遊行經》敘述佛的葬法時說，“於四衢道起立塔廟，表刹懸繒，使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化，生獲福利，死得生天。”法顯曾在師子國王城中見到“四衢道頭皆作說法堂”。佛教傳入中國，當然要適合中國的習俗。我國古代稱“殿者，屋之高嚴”，“堂者，四方而高的建築”，唐代時，把裏坊鄉村群眾公所立奉佛之所叫做佛堂，如開元十五（727）年，中宗“令天下村坊佛堂小者並拆除之，功德移入近寺，堂大者皆令封閉。”看來，這種位於四衢道頭、坊裏間，僅有安置佛像的殿堂而周圍沒有其他佛教建築的，古代時，可能稱為“佛堂”。這種建築我們在壁畫中常常可以看到，交河故城現存這種佛堂 20 餘處。此外，有的家庭庭院中築有供佛處，其形制與寺院中的佛殿相似，我們稱其為佛壇。交河故城現僅存 3 處，也很可能是佛寺內僧院的佛壇。所有這些佛教建築大都修築在高高臺地上，尼雅 93A35S 遺址位於尼雅河床一處四周低平、中部高敞的台島上；交河故城 55 座佛教

遺址幾乎座座都修建在高於周圍遺址的臺地上，塔不必說，就是寺院一般高出地面 3 米左右，最高可達 5 米以上。只有家庭佛壇較低，但就家庭庭院來講也是位於最高處。

2.和田地區的佛教藝術

近年來，在昆侖以北和田地區的佛寺遺址中發現了一批雕塑和壁畫；在達磨溝和杜瓦收集到一些雕塑和造像的石膏模具。從中可以看出，谷於闐佛教造像內容以佛和菩薩像為最多，故事圖如佛本生、因緣、佛傳圖等很少，或是至今我們還沒有發現。而流傳於民間的神話傳說往往表現在壁畫中，如“公主傳絲”、“鼠王圖”，還有毗沙門天王等。

和田地區收集的佛和菩薩像，大多屬於佛身、背光中的化佛、化菩薩像，與中亞地區的“舍衛城神變”相似，也與《華嚴經》在干闥地區廣泛流行的記載相符。布蓋烏于來克佛寺遺址發現的一女子跪於佛腳下，雙手托佛腳的畫面，過去在巴拉瓦斯特佛寺遺址也有發現。這一畫面可能表現

7. 參看玄奘《大唐西域記》卷一《屈支國》。

頁 103

的是《金光明經·堅牢地神品》。經中說大地神之女名堅牢，向世尊發願曰：若有人演說或弘揚該經，“隨是經典所流布處，是地分中敷獅子座令說法者宣說。我當在中，常在宿衛，隱蔽其身，於法座下頂戴其足”，當然也包括那些弘揚該經的國王們。這一畫面影響了龜茲和敦煌。

和田出土的雕塑和壁畫中，無論是立佛、坐佛，還是化佛大都披通肩袈裟，較少袒右。袈裟上的褶襞，上身從左斜向右，兩腿中間呈“U”字形平行，雙側縱向平行，與龜茲那種從上到下全為“U”式平行線顯然有所區別。菩薩和天人的裝飾也沒有龜茲那樣華麗，頭冠較多為單髻珠，卷髮垂肩，但有自己的特點，如冠側的繒帛蝶在雙肩旁。巴拉瓦斯特跪於佛右側的一身天人，戴金頭箍，飄帶垂於肩後。這些都是于闐現實存在的反映。

(四) 幾點思考

新疆是我國最早信仰佛教的地區，也是佛教從印度向東傳播的橋梁。對新疆佛教寺院遺址的研究，無疑是對佛教及其藝術東傳、發展和新疆歷史、文化和民族等研究的重要一環。但目前，對這一問題的研究卻重視得很不夠。

首先，對新疆佛教寺院遺址的研究論著很少。雖然從 20 世紀初，德、法等國的“探險”、“考古”家對於蘇巴什(Subash)、杜爾杜爾-烏庫爾(Douldur-Aqur)、圖木休克(Tumushuk)和高昌故城等佛寺遺址的挖掘已經經歷了一個世紀，但對其寺院佈局、形制、建築方式、出土遺物及其文化內涵等研究卻很不夠；對它們與印度、中亞等地城市和山地寺院存在的異同處、相互影響及其本身的特點等瞭解得甚少。而目前，原來這些雄偉壯觀的佛教建築遺址群僅剩下蘇巴什和哈密白楊溝遺址的一些殘垣斷壁了。

其次，關於平面呈“回”字形佛殿的來源和發展問題。和田地區發掘和發現寺院中的佛殿，大部分有兩層殿牆，主要地面中央築台基，四周有行道；主殿外也有左、右、後三行道，如喀拉墩第 N61、N62 號佛寺、庫木拉巴特佛寺。這種形制後來又出現在回鶻時期的石窟和寺院中，如柏孜克里克第 15、20 窟等、交河故城和七個星寺院。同時，在中亞地區也有發現，有的學者提出是受拜火教建築的影響，時間在 7、8 世紀間。但是，新疆境內的這些洞窟和寺院佛殿最早可到 3~5 世紀。那麼，這種形制的寺院起源于何時、何處，是個值得進一步研究的問題。

再次，壁畫內容與佛教思想之間的聯繫問題。儘管學者對壁畫內容作了很多研究，但對其反映的佛教思想仍然涉及得很少；何況這種思想是隨著時代的發展而變化，甚至同一時代，不同寺院、不同洞窟所宣揚的思想也不盡相同。所有這些變化不僅是宗教思想的變遷，也反映了社會文化的發展。這個問題對於佛教史、新疆社會歷史的研究來講，無疑是一個重要的課題。

目前，關於新疆佛教寺院遺址的研究僅僅是個開始，我們相信，隨著新疆文物考古事業的發展，這一研究將會得到進一步的深入。

從人文教育觀點看玄奘宗教學系所的發展與願景

黃運喜

玄奘人文社會學院宗教學系

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會
論文專集(2002.04) 頁 105-111

©2002 中華佛學研究所 臺北市

頁 105

摘要

本文主要以人文教育的觀點談論玄奘人文社會學院宗教學系所的發展及願景，由於宗教學系所在玄奘發展的過程中具有指標性的意義，故深受各界的重視。一個有前瞻性的系所，應有遠大的理想，具體可行的發展計畫，然後循序漸進的達到此一目標。

本文先從尋找多年來的夢境開始，導出筆者與玄奘的淵源，再論及玄奘成立宗教學研究所的背景，以及宗教學系所發展的回顧，最後以宗教學系所發展的願景為結尾。期望讀者在本文中，對玄奘宗教學系所的特色及未來展望有更清晰的認識。

關鍵詞：宗教學系所、了中長老、玄奘人文社會學院

目次

- 一、前言：尋夢與圓夢
- 二、宗教學系所的成立與宗旨
- 三、宗教學系所發展的願景
- 四、結論

頁 106

一、前言：尋夢與圓夢

從小學開始，我最少有過十次以上相同的夢境，夢見自己一個人踽踽獨行於一新開發之校地上，星垂野闊，景色蒼涼，醒後總感若有所失的惆悵。民國七十七年時，老家附近有一所五專成立，我前往應徵，看到該校大樓矗立在山坡上，校區內有許多新開發的空地，景色依稀與夢境相同，而創校人又以佛教徒自居，原以為這所學校與我有緣，但當進入該校並全力作好教學與行政工作之際，我發現該校與國內其他家族化的私立學校沒有兩樣，教育祇是隱藏內心私欲的一個幌子，最後祇好因瞭解而離開，這所學校亦因校產被淘空，董事會在不久前遭教育部解散。

第一次到玄奘校地，是在民國七十八年十一月二十一日創校的動土典禮，當時蓋冠雲集，人車喧嘩，與創辦人了中長老僅照面，未作深入交談。其後我陸續夢見學校整地、校舍興建與上樑、校舍落成等場景，也夢見學校成立後校園人來人往、熱鬧無比，自己在許多場合出現；夢到創辦人到我的研究室，夢境中的研究室四壁都是圖書，從地板擺到天花板；最後一次夢境，是我頭髮已白、有點駝背、拿著沉重公事包，經過許多棟大樓纔到辦公室，辦公室四週放滿花籃，上有一紅字條，上署：「玉山文具行敬賀」，可惜的是不知這些花籃的用途。

民國八十一年，有幸參與建校工作，記得第一次正式拜會創辦人了中長老，創辦人對我說：「希望你把這裡當自己的事業來經營」，我直覺得認為自己與玄奘確有宿世因緣。其後因個性耿直，不懂圓融以待人，工作幾經波折，我終於在玄奘大學籌備處任職，職司校地工程與行政組工作，除例行性工作外，尚擔任新建校舍監工、並處理糾纏難解的土地問題，後以此因緣考取代書與工地監工執照；完成東香里民四分之三連署，使「韭菜坑」地名順利改為「玄奘路」；也幫圖書館勸募及捐出約兩萬冊的圖書、創立新竹護持會並擔任總幹事，利用週六及週日下午到新竹市假日花市義賣，以所得供建校基金；也曾花了三年多的時間向新竹市政府爭取到玄奘路路燈的設置。以上總總，可說是全力投入建校工作，為尋夢與圓夢的點滴。

二、宗教學所系的成立與宗旨

玄奘創校當年所成立一所五系，宗教學研究所是玄奘第一個成立的研究所，也是僅次於輔大，全國第二個成立的同性質研究所。在學校籌設期間（1987—1997），由內政治環境有了很大的變化，與宗教有關的學位論文逐年增加，成為許多人文社會系所中的顯學，各大學通識教育中亦紛紛推出宗教學領域的課程；另一方面，在政治上的劣質鬥爭，社會上人心不安與浮動，宗教亂象出現等，在在均使一些知名學者迷信科學萬能，認為社會的進步將使宗教消滅的預言「槓龜」。宗教教育終於在「私立學校法」的修訂中，取得法源基礎，後來教育部在作風開明的吳京部長任內同意玄奘宗教學研究所的設立。

台灣地區宗教學系所的發展事實上已落後世界許多，以人文社會學術觀點而言，一個學科獨立

頁 107

之後，經過眾多學者的努力而蔚成一學術領域，相對的在大學中即有該領域系所出現，如社會學、政治學、經濟學等領域獨立後，大學中就設有社會學系、政治學系、經濟學系等與之對應。宗教學的獨立，可追溯到西元 1870 年，由馬克斯謬勒（Max Müller 1823－1900）在英國倫敦演講「宗教學導論」系列演講開始，其後學者專家輩出，推動這門學問的向前發展，並發展出宗教人類學、宗教社會學、宗教心理學、宗教哲學、宗教史學、宗教現象學、宗教地理學、宗教神學等分支學科。他們使用各種人文與社會科學的研究方法，對各種宗教現象與宗教問題進行精密的分析，受到各界學者的重視。與宗教學術發展相對應的，世界許多知名大學設有宗教學系所，每年吸引眾多學子投入研究。台灣地區的宗教學系所成立，可說遠遠落後於歐美日本甚至中國大陸，在此環境下，玄奘宗教研究所的成立，可謂任重而道遠。

在宗教研究所成立的第四年，也就是民國八十九學年度，教育部終於核准玄奘宗教學系的設立，系所合一，資源得以共享，學校亦可依創校精神規劃課程，以培養學生富有正知正見、使命感，能獨立思考，落實人文關懷精神於現實社會生活，並具有宏觀視野之宗教人為終極目標，期能成為現今功利主義瀰漫社會中的中流砥柱。

在教育宗旨方面，宗教所碩士班與大學部之宗旨如下：

一、碩士班：

建立宗教學範疇體系和理論基礎教育研究，以培養具有各種宗教學術研究人才。

培養宗教教育和宗教通識教育的師資。

培養宗教行政人員，健全國家宗教政策。

有計畫與系統的研究、整理佛學經典。

二、大學部：

（一）訓練學生具有學術理論基礎。

（二）培養宗教學術理論及研究人才。

（三）加強不同宗教彼此的瞭解與對話。

加強各大學相關學系的合作，促進學術交流。

三、宗教學系所發展的回顧（1997·8－2001·7）

宗教學研究所的成立時，創辦人及中長老、校長都抱有相當大的期望，經多次的考量與晤談，敦請邱燮友教授擔任首任所長，在承受四眾祝福期盼之下，第一屆研究生正取生十名全數報到，新手上路，宗教所開始了新生歲月，猶憶起第一年的慘澹經營，當時全校共有學生二百七十七人，各種設備均處採購進行中，學校圖書館遲至開學後二個多月開館，所圖書室藏書約百餘冊，本所老師適時以無私的情操，提供私人藏書二、三萬冊，供同學使用，同學亦體諒學校困境，出錢出力，自力更生的度過第一年。尤令人感動的是，第一屆研究生的學習精神，二個學分的課程，往往讓老師上足了三小時，大家仍意猶未盡。俟第二年開學，研究所遷移至妙然大樓現址，所圖書室亦有獨立空間，行政業務有鄭月裡老師負責，設備與外界捐贈圖書開始增加，所務在第二年時奠定穩固基礎。

頁 108

八十八年暑假，邱燮友所長受聘於元智大學，擔任中文系系主任一職，並籌辦中文研究所，承創辦人及校長不嫌棄，由我出任宗教所第二任所長，任職之初，誠惶誠恐，深恐有辱創辦人之期望及聲名，更期盼宗教所在未來數年中，能在穩定成長之餘追求卓越，讓宗教所成為名實相符的玄奘第一所，同時也成玄奘的特色之一。在就職之初，即擬定宗教所的近程發展計畫，這計畫在八十九學年度宗教系成立後仍繼續執行：

在近程計畫方面：宗教學系所發展重點在加強系務會議功能，圖書設備的增加、師資課程的充實、基礎表格規章手冊的制定，與社區建立密切關係，以及提高研究水準。

在加強系務會議功能方面，有感於佛教僧團「僧事僧斷」的民主精神，宗教學系所對於系所發展方向及政策的擬定、共識的形成、課程的規畫、學生輔導方針的擬定、系務的分工、學術活動與交流的安排等，均採「系務系斷」的方式，提到系務會議討論，由全系教師充分溝通後決議，系所主任及行政助理為最主要的政策執行者。從八十九學年度開始，系務會議功能加大，發展成「系務發展座談會」，並敦聘校外學者專家三至五人擔任系務發展顧問，對本系所提供建言與諮詢。以九十學年度第一次「系務發展座談會」為例，本系提出如何因應國內外各大學的激烈競爭，擬定本系所今後招生策略（大學部日、夜間部，研究所及在職專班）、如何

加強本系所之國內外學術合作與交流、如何制定學生輔導計畫、如何利用社會資源，提供系所發展與協助學生順利完成學業、如何加強畢業生就業輔導等五個主題，經過大家的集思廣益、腦力激盪後，可說收穫豐碩。

在圖書設備方面，我以私人名義持續發函向一些基金會、出版社、學者本人募集圖書，同時所內師生亦共襄盛舉，紛紛捐出自己的圖書，至今已募集到近四千的冊圖書，希望在二年內，能達到六千冊藏書規模的專業圖書室，並完成自動化，為方便同學閱讀與研究，現有十個研究小隔間，希望能擴充到二十個；設備採購方面，很遺憾的是學校採購小組，曾將我們所建議的所圖設備採購案全數否決，讓我深深的感到，系所要有長遠的發展，唯採自力更生模式，分批分年逐步完成。很感謝系所全體老師、同學、以及護持本系所的大德們，大家出錢出力，讓系所設備大致已備，目前宗教學系所已有的教學設備為 29 吋電視機、錄放影機、DVD、投影機、錄音機、教學用麥克風、檢索資料用電腦（二部）、影印機（租用）。目前規劃要購買的設備有幻燈機、V8 攝影機、單槍投影機、數位相機、防潮櫃、系所圖書室冷氣等。

在師資課程加強方面，研究所每學期約十七門課，計三十四學分，大學部一年級每學期各開設四至五門課八至十學分，二年級以上則以專業課程設計，分宗教學領域、佛教領域、道教領域、基督宗教領域、伊斯蘭教領域、宗教語言及宗教應用課程等領域，所開設的課程，大致可以滿足學生學習所需。由於大學部的成立，因自然增班，師資陣容更為堅強，課程開設亦多元與多樣化，對非大學宗教系科班出身的研究生而言，亦可把握機會到大學部從新打基礎。

在基礎表格規章手冊的制定方面，已陸續完成系所圖書室手冊，提供學校圖書館、系所圖書室資訊。希望近期內完成宗教系（所）學生手冊，整合系所相關法規與獎學金資訊、論文暨研究報告寫作資料彙編，提供同學論文寫作之參考。另外，我也有意採 ISO9002 的管理模式，將本所相關業務全部用流程圖及手冊、表格管理，以提高效率，目前以完成研究生碩士論文寫作流程圖，並上網供同學查詢。

在與社區建立密切關係方面，首先是支援學校進修推廣部，接受勞委會職訓局委託，開設「土

頁 109

地登記實務班」訓練課程，先後在新竹縣立文化中心、苗栗建台中學上課，其中建台中學那一班參加人數爆滿，甚至有十四位同學自費參加，結訓當年度，有二位學

員順利考取土地代書證照。其次為支援新竹市政府成立青草湖社區大學，我本人擔任社區大學促進會理事長之職，也為該校開設「認識不動產」課程，人數一樣爆滿。近兩年來，宗教學系所師生也支援台北縣新莊社區大學、苗栗社區大學，分別規劃及擔任部分課程，得到不錯的風評。

在提高研究水準方面，具體作法，首先為蒐集各校研究生有關宗教之博、碩士論文，他山之石足供參考；次為提供各校學術研討會資訊，鼓勵同學參與觀摩，並提出論文發表，研討會論文放置系所圖書室，供無法參加的同學閱讀；再次為提供論文獎學金資訊，鼓勵同學撰寫申請；最後則為利用寒、暑假舉辦密集式活動，內容包括舉辦學術研討會、研究生論文發表會、學術演講、讀書會、戶外教學、研究例會等。

宗教學系所教師對於專書及論文寫作、參與研討會並發表論文、承接各項專案研究計畫等均不落人後，其質量在玄奘是有目共睹的，這些研究成果，將在另一專著《成長中的宗教學系所》中列出細目。

四、宗教學系所發展的願景

近年來台灣地區社會變遷快速，高等教育發展亦出現前所未有的瓶頸，尤其是在加入 WTO 之後，必須面臨國際化的競爭，以及近年來人口成長的減少，高中職入學學生普遍不足最為嚴重。為求永續發展，宗教學系所未雨綢繆，擬訂因應計畫如下：

調整系所課程：八十九學年度成立宗教系，系所合一後，宗教所課程已到全面檢討與調整的時機，部分初階宗教語文課程將開在系上，以後入學之非本科系畢業生，及同等學歷（力）同學亦將至系上補修不等的學分。今年（九十）暑假，本所再增設碩士在職進修專班，本班的課程規劃，將以理論與實務並重，各佔二分之一的份量。配合系所老師的增加，本所教師配課亦將多元化。

二、加強學術研究成果：學術研究一直是宗教學系所發展重點，教師的專業研究與教學相結合、有計畫進行基礎工具書或史料的編纂、大型學術研討會的召開、宗教學報的創刊出版，期望在民國九十二年時，能提出設立博士班的申請，使本校各級宗教教育得以銜接。

三、成立「宗教學系所後援會」（或護持會）：以財團法人或社團法人的方式成立皆可，主要目的是提供本系所發展的人力（義工）、物力（資源提供）、財力（系所基金及獎助學金），讓系所發展沒有後顧之憂，也不用擔心主管換人就無以為繼的窘境。其成員為系所畢業學生以及社會各界認同宗教系所之護持人員，初期目標為每年募集新台幣一百萬元。

四、成立「寺廟法律、地政服務中心」：玄奘為佛教界四眾出資創辦，理應對四眾有所回饋，這幾年我因擔任地方法院調解委員、縣政府不動產糾紛調解委員，常調解到寺廟財產糾紛，若本系能成立此服務中心，將有效與寺廟建立合作關係，為日後資金募集、建教合作、獎學金提供、學生實習或就業都有幫助，此服務中心將是全國宗教系所中的唯一，勢必成為本校（或系所）的特色。

五、興建（或購置）「宗教學系館」：由於宗教學系所研究生出家眾比例頗高，考慮到一些比丘

頁 110

尼眾，若住學校宿舍，可能會與在家人共住一室，因戒律及生活習慣都可能帶來不便；同時本系希望多辦一些宗教性質的活動，必須要有一些特殊空間，且不受學校作息時間限制；再則本系同學中，不乏經濟狀況較差者，若有一場所能提供伙食團的功能，將可直接幫助更多的人，讓他（她）們安心完成學業。我的構想是能募到一筆基金，在學校附近興建（或購買）一棟或兩間連棟房子，獨立門戶；或請現成佛教道場支緣，提供部分場地給我們使用。建物內設有佛堂兼禪堂或講堂、寮房（供比丘尼、或優婆夷眾居住）、廚房兼伙食團、餐廳等空間。住眾平日維持會館清潔及運作，每月僅出維持費用即可，搭伙同學除輪流掌廚外，每餐亦分攤飲食費用，若會館距學校有段距離，則購置九人座客車以方便上下學。

六、加強大陸及國際學術交流：隨著台灣加入 WTO 與大陸政策的鬆綁，宗教學系所的發展方向亦隨之調整，「立足台灣，關懷世界」是系所的基本立場。因此，與大陸及國際知名學府簽訂合作契約將為系所發展的重要工作，目前宗教學系所已完成日本立正大學佛教學部、韓國威德大學佛教學研究所的簽約工作，在雙方交換教授、接受客座研究員、交換定期刊物及學術雜誌、進行共同研究、舉辦學術會議等議題均達成協議。正在洽談中的學校有俄羅斯聖彼得堡大學、日本京都佛教大學。對於大陸地區各大學宗教研究所，亦在收集資料及瞭解對方意願中，計劃在明（九十一）年暑假親自到大陸洽談，期望有好的成績。

七、海外招生計畫：在台灣加入 WTO 後，世界各一流學府將在台灣招生，屆時台灣各大學會流失一些學生。但相對的，台灣地區的大學也可赴海外招生，宗教學系所計劃利用佛教的優勢，前往韓國、越南、馬來西亞、新加坡、泰國、緬甸等國家招收外籍生或僑生，由於許東東南亞國家經濟較落後，在台灣求學將成很大的負擔，考慮由成立「宗教學系所後援會」（或護持會）中徵求認養委員，由十五至

二十位委員認養一名外籍生或僑生，提供學雜費及生活費等，我曾以此一模式支持一些年青學者到海外學拿宗教學碩、博士學位，相信亦可用在本系所。

八、加強就業輔導：高等教育的功能之一是「為國家培育人才」，但不可否認的，任何一學門的畢業生，會將學術研究當終身職志者僅為少數，絕大多數的學生在畢業後，將投入就業市場。宗教學系所的畢業生，除了本身具有各宗教神職人員身份外，究竟將何去何從？為此，本系所對於不想進入研究所繼續深造者，將協助同學選課，鼓勵同學在通識中心選一些與就業考試有關的課程，另我個人會利用課餘時間輔導同學準備土地代書特考，希望同學先擁有一張證照，再上開業輔導課程後，日後可自行開業，無論是專職或兼差均可。若機緣成熟，我亦計劃再開設法院書記官輔導班，法院書記官考試每年錄取人數眾多，（今年有二百六十多人）且待遇不亞於大學講師。很期望學生在大三暑假前能考取代書或書記官，如此時想考研究所還可利用大四一年作最後的衝刺，如此大學生涯將不會感到缺憾。除了上述輔導計劃外，宗教學系所亦安排一些實用性課程，如民法概要、宗教事務管理、田野調查、宗教實習、非營利事業管理等，畢業學生如投入宗教或宗教附屬團體，將能學以致用，發揮所長。

頁 111

五、結論

在擔任宗教學系所主任的兩年歲月裡，我常以三件個觀念自我警惕，深恐有所疏失：一為「行政是服務」，擔任行政主管是偶然而非必然，且任何行政職務均有任期，不管職級如何，都不能存有「當官」的心態，以同理心來辦事，並多一分人文教育的關懷，人和才能政通。二為「要考慮機會成本」，自己何德何能？承蒙創辦人及校長厚愛，擔起系所重任，也由於自己的佔缺，使許多更優秀人才不得晉用，怎可不努力呢。三為「在共業中求別業」，學校是大家庭，資源分配自有其整體考量，不可能盡如人意（共業），但系所的頭銜也是社會公器，如能善用這頭銜，使之發生正增強的效果，則系所可利用社會資源彌補學校經費與設備的不足（別業）。

人生有夢，夢想為實現理想的原動力，雖然沒把握會實踐多少分的願景，但唯一可擔保的是，祇要有能力，我一定會朝向目標前進，也期望全體師生的努力與支持，讓系所發展蒸蒸日上。

中國回鶻佛教研究的現狀與存在的問題

楊富學
敦煌研究院

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會
論文專集（2002.04）頁 113-119

©2002 中華佛學研究所 臺北市

頁 113

今天的維吾爾族(古稱回鶻)約有 700 萬人，全民信仰伊斯蘭教，但在歷史上卻並非如此。在 9-15 世紀間，他們的絕大多數都是佛教徒，他們用回鶻語文翻譯佛教經典，創作佛教作品，開鑿佛教石窟，繪製佛教壁畫，使佛教文化在這一時期得到了長足的發展。佛教在回鶻中的長期流行，又反過來直接影響著回鶻的歷史與文化，以致成為回鶻文化史、思想史、文學史的重要組成部分。他們一方面從周邊同一信仰的民族(如漢、藏、粟特、吐火羅)及印度諸族那裏汲取自己所需要的營養，同時又對周邊諸民族(如藏、西夏、契丹、女真、蒙古)的佛教有著不同程度的影響。回鶻佛教是中國佛教史上不可忽視的重要組成部分。但在 20 世紀以前，人們對回鶻佛教文獻茫然無所知曉，學界對回鶻文化的瞭解僅僅局限于漢文及穆斯林史料中一鱗半爪的記載。

由於漢文史籍對回鶻佛教的記載甚為零散，故學界對回鶻佛教史的研究著力不多。較系統的研究成果，早期有馮家昇先生撰寫的《刻本回鶻文〈佛說天地八陽神咒經〉研究--兼論回鶻人對於〈大藏經〉的貢獻》(《考古學報》1955 年第 9 冊，183-192 頁)一文。該文以回鶻文《佛說天地八陽神咒經》為例，結合古代史書的記載，粗線條地勾勒了佛教在回鶻中的傳播歷史及回鶻人對佛教的貢獻。繼之，臺灣學者李符桐先生撰〈回鶻宗教演變考〉(《國立政治大學卅周年紀念論文集》，臺北，1957 年，299-314 頁)、劉義棠先生撰〈維吾爾族之宗教信仰研究〉(《維吾爾研究》，臺北：正中書局，1975 年，433-516 頁)，均設專節探討了佛教在回鶻中流行的情況。以上諸文主要以漢文史料為依據，而對敦煌、吐魯番諸地發現的回鶻

文佛教文獻利用不夠。這一缺陷後來在大陸著名回鶻文研究專家耿世民先生的著作中得到了彌補。1980年，耿先生發表了〈古代新疆和突厥、回鶻人的佛教〉（《世界宗教研究》1980年第2期，78-81頁）一文，重點利用對回鶻文佛教文獻以勾勒回鶻佛教的歷史。接著，孟凡人先生發表略〈論高昌回鶻的佛教〉（《新疆社會科學》1982年第1期，58-74頁）分析了回鶻佛教的文化遺跡、經典留存情況、基本體系與特色。以上述研究為基礎，結合國內外百年來回鶻文佛教文獻的豐碩成果，筆者撰成〈佛教在回鶻中的傳播〉（《慶祝潘石禪先生九秩華誕敦煌學特刊》，臺北：文津出版社，1996年，325-351頁）一文，更為全面地描述了佛教與回鶻的最初接觸、盛行直到衰亡的歷史。

佛教的流行，造就了回鶻譯經大師的出現。10世紀左右的回鶻勝光法師是其中最典型的代表。耿世民曾撰文〈古代維吾爾族翻譯家僧古薩裏〉（《圖書評介》1978年第2期，29-34頁）講述該法師的重要貢獻。後來他又撰成《回鶻文〈玄奘傳〉及其譯者勝光法師》（《中央民族學院學報》1990年第6期，66-70頁）對以前的研究作了補正。

頁 114

至於唐～元時代回鶻佛教與藏傳佛教界間的密切關係^[1]以及漢傳回鶻佛教的影響^[2]等問題，亦於近期得到了研究。

在漢文史料之外，研究回鶻佛教更直接、更豐富的證據當來自敦煌、吐魯番等地出土的數量為多的由回鶻人自己書寫的回鶻文佛教文獻。世界上沒有任何一種宗教、文化的研究能像回鶻那樣多地受惠於地下發掘材料。19世紀末 20世紀初以來，西方列強掀起了一股爭赴新疆、敦煌諸地考古探險的熱潮，發現了大批的寫本、刻本殘卷（包括書寫、刊刻於紙、皮革、棕櫚葉、樺樹皮、木板、竹子、絲綢等凡可用於書寫的材料）和其他文物，如雕塑（包括泥塑、木雕、銅雕）、繪畫（包括壁畫、絹畫、麻布畫、木板畫）、刺繡、陶器、印璽、錢幣等。其中數量最大也最引人注目的部分就是那裏相繼出土的回鶻文佛教文獻。

這些文獻剛出土不久便引起國際學術界的廣泛重視，不少人都投身於對這些文獻的釋讀、研究與刊佈，湧現出一大批研究專家。最早的如德國的繆勒(F. W. K. Muller)、勒柯克(A. von Le Coq)、邦格(W. Bang)、葛瑪麗(A. von Gabain)、俄國的拉德洛夫(W. Radloff)、馬洛夫(S. E. Malov)和日本的羽田亨等，繼之又有德國的茨默(P. Zieme)、羅伯恩(K. Rohrborn)、法國的哈密頓(J. Hamilton)、英國的克勞遜

(G. Clauson)、匈牙利學者卡拉(G. Kara)、日本的山田信夫、小田壽典、梅村坦、森安孝夫、百濟康義、莊垣內正弘、俄國的土穀舍娃(L. Ju. Tugusheva)、土耳其的阿拉特(R. R. Arat)和提肯(S. Tekin)等一大批回鶻文專家。他們從收集支離破碎的資料入手，整理、釋讀，筆路籃縷，前赴後繼，終於取得令世人注目的成果。

我國對回鶻文獻的研究起步較晚，發軔於 20 世紀 50 年代。在此期間，馮家昇先生先後發表了《回鶻文與回鶻文〈玄奘傳〉》(《大公報》1952 年 3 月 4 日)、《回鶻文寫本〈菩薩大唐三藏法師傳〉研究報告》(考古學專刊丙種一號，北京，1953 年)、《刻本回鶻文〈佛說天地八陽神咒經〉研究--兼論回鶻人對於〈大藏經〉的貢獻》(《考古學報》1955 年第 9 冊，183-192 頁)、1959 年〈哈密新發現的回鶻文佛經〉(《文物》1962 年第 7-8 期合刊，90-97 頁)，引起了國內外學術界的廣泛重視。

《玄奘傳》記述了唐朝高僧玄奘由長安首途西行印度尋求佛法的傳奇經歷，於 10 世紀左右由著名的回鶻譯經大師勝光法師譯為回鶻文，現存寫本多件，除巴黎、聖彼得堡和柏林所藏外，大部見藏於北京圖書館(現更名為中國國家圖書館)，凡 250 葉左右。馮家昇先生在長達 35 頁的〈研究報告〉中，分九部分對該文獻的譯者、翻譯時代、紀年方法及回鶻文譯文本身等進行了較詳盡的論述，並整理出“本書殘葉與漢文本卷葉對照表”，為以後的研究提供了方便。此後，耿世民又對該文獻的第七卷進行了研究，發表有《回鶻文〈玄奘傳〉第七卷研究》(一)(《民族語文》1979 年第 4 期，249-262 頁)、《回鶻文〈玄奘傳〉第七卷研究》(二)(《中央民族學院學術論文》民族語文專刊第 3 輯，1980 年，267-304 頁)。聶鴻音在《回鶻文〈玄奘傳〉中的古音字》(《民族語文》1998 年第 6 期，62-70 頁)中通過研究寫本中的古音字以探討當時西北漢語音韻；黃盛璋則撰文《回鶻譯本

1. 張羽新〈元代的維吾爾族喇嘛僧〉，《中國藏學》1996 年第 2 期，50-59 頁；楊富學〈敦煌吐魯番文獻所見吐蕃回鶻之文化關係〉，《首都師範大學學報》2001 年第 1 期，18-24 頁。
2. 高世榮、楊富學〈漢傳佛教對回鶻的影響〉，《民族研究》2000 年第 5 期，71-76 頁。

頁 115

〈玄奘傳〉殘卷五玄奘回程之地望與對音研究》(《西北史地》1984 年第 3 期，9-23

頁)對該寫本涉及到的中亞、印度地名、民族名稱的對音進行研究。

《佛說天地八陽神咒經》是中土高僧所撰的“偽經”，在中原地區并不十分流行，正規的大藏經一般都不予收錄，有趣的是，它卻是迄今所知回鶻文佛經殘卷中所占比例最大的一種經典，其抄本、刻本殘卷在西域、敦煌諸地都有發現。馮家昇研究了現存於我國的折疊式刻本，計有三張七面半。其中二張中有“陳寧刊”三字。在馮先生研究之基礎上，張新鷹撰《陳寧其人及回鶻文〈八陽經〉版刻地--讀馮家昇先生一篇舊作贅言》(《世界宗教研究》1988年第1期，127-131頁)，指出陳寧的雕版活動主要在元朝中葉，該文獻的刻版地應在杭州。最近，劉元春又撰《〈佛說天地八陽神咒經〉辨析——兼談高昌回鶻佛教的社會文化意蘊》(《西域研究》1996年第1期，50-59頁)，認為該經雖“偽”，但因其符合高昌回鶻社會的需求，故而得到廣泛傳播。

在馮先生發表的三件文獻中，最受我國學界重視的當推1959年於哈密發現的回鶻文《彌勒會見記》。這件由586葉寫卷組成的文獻，是一部寫成於西元8-9世紀左右的佛教劇本，由一幕序文和二十五幕正文組成，是現知篇幅最大、數量最多的回鶻文文獻之一。作為我國現存最早的一部劇本，有其獨特而重要的地位。國人對該寫本進行了一系列的研究，湧出一大批重要的成果。其中以耿世民貢獻尤著，他單獨或與他人合作先後發表了多篇論文和專著，犖犖大端者有《回鶻文〈彌勒會見記〉第二幕研究(Qadimqi Uyurca Iptidayi Drama Piyesasi Maitrisimit (Hami Mushasi) ning 2-Purdasi haqqidiki Tatqiqat)》(《突厥學報(Turkluk Bilgisi Arastirmalari)》第4卷，1980年，101-156頁)、《古代維吾爾語佛教原始劇本〈彌勒會見記〉(哈密寫本)研究》(《文史》第12輯，1981年，211-226頁)、《哈密本回鶻文〈彌勒會見記〉第十六幕研究(Das 16. Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit)》(《突厥學報(Turkluk Bilgisi Arastirmalari)》第4卷，1980年，101-156頁)、《哈密本回鶻文〈彌勒會見記〉第十一幕研究(Das Erscheinen des Bodhisattva. Das.11 Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit)》(《古代東方研究(Altorientalische Forschungen)》第15卷，1988年，315-386頁)、《哈密本回鶻文〈彌勒會見記〉前五幕研究(Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten Fünf Kapitel der Maitrisimit)》(威斯巴登，1987年)，等。

回鶻文研究專家李經緯對該寫本的研究也投入了較大的精力，先後發表了《〈如來三十二吉相〉回鶻譯文淺論》(《喀什師範學院學報》1981年第1期，47-56、76頁)、《哈密本回鶻文〈彌勒三彌底經〉第二卷研究》(《民族語文研究論文集》，西寧：青海民族出版社，1982年，673-704頁)、《哈密本回鶻文〈彌勒三

彌底經》第三卷研究》(《中亞學刊》第 1 輯, 中華書局, 1983 年, 180-211 頁)等一系列論文。

維吾爾族學者斯拉菲爾·玉素甫、多魯坤·闕白爾、克尤木·霍加也積極投身於對這一具有重大學術價值文獻的研究。他們在《回鶻文彌勒會見記》第 1 卷(新疆人民出版社, 1988 年)中整理刊佈了序言與前 4 幕。除了用漢、維吾爾兩種文字的譯文之外, 尚有原文轉寫、內容考釋、語法成分與詞綴、照片登記表等, 並附有原件照片, 體例完備, 內容豐富, 是回鶻文《彌勒會見記》研究中的一項重要成果。此外, 他們還單獨或合作發表了十餘篇很有價值的論文, 如《回鶻文〈彌勒會見記〉第三幕研究》(《新疆大學學報》1982 年第 1 期, 56-85 頁, 維吾爾文版)、《回鶻文〈彌勒會見記〉第二幕研究》(《新疆社會科學》1982 年第 4 期, 84-150 頁, 維吾爾文版)、《哈密本回鶻文〈彌

頁 116

勒會見記〉第三品研究》(《民族語文》1983 年第 1 期, 50-64 頁)、《回鶻文大型佛教劇本〈彌勒會見記〉》(《新疆藝術》1985 年第 1 期, 30-36 頁)、《〈彌勒會見記〉成書年代新考及劇本形式新探》(載曲六乙、李肖冰主編《西域戲劇與戲劇的發生》, 新疆人民出版社, 1992 年, 11-19 頁), 等。這些研究極大地豐富了我們對《彌勒會見記》文獻本身及佛教對回鶻文化關係的認識。

繼馮家昇之後, 耿世民成為我國研究回鶻文佛教文獻的主將, 發表了一大批重要的研究成果。除上文提到的他對哈密本回鶻文《彌勒會見記》、吐魯番本《玄奘傳》的研究之外, 他還研究了敦煌出土的《八十華嚴》[31]、《阿毗達磨俱舍論》[4]、吐魯番發現的《土都木薩裏修寺碑》[5]、酒泉文殊溝發現的《重修文殊寺碑》[6]、酒泉東關發現的《金光明最勝王經》[7] 和吐魯番出土的《聖救度佛母二十一種禮贊經》[8] 等。耿先生所研究的文獻, 除《金光明最勝王經》外, 都收藏於國內, 由他首次譯釋、研究、刊佈, 極大地促進了世界突厥學界對回鶻文文獻進行全面研究的工作。

《金光明最勝王經》是《彌勒會見記》之外的另一部篇幅巨大的回鶻文古文獻, 系據義淨譯本轉譯而成。現存寫本六種, 刻本一種, 計有 400 多葉, 大多見藏於聖彼得堡和柏林, 其中的刻本保存完好, 字跡清楚, 成為我國及國際回鶻文研究中的一個重點。斯拉菲爾·玉素甫與克由木·霍加合著有《回鶻文〈金光明最勝王經〉片斷》(《源泉》1980 年第 2 期, 359-372 頁, 維吾爾文版); 卡哈爾·巴拉特與迪麗

達爾·買買提敏合著《回鶻文〈金光明最勝王經〉序品》(《新疆社會科學》1984年第1期, 71-114頁, 維吾爾文版)、李經緯發表《回鶻文〈金光明最勝王經〉序品(片斷)譯釋》(《喀什師範學院學報》1987年第4期, 48-60頁)。

《阿毗達磨俱舍論》現存寫本僅一件, 但散藏於瑞典、日本和國內各收藏單位。甘肅省博物館所藏已由耿世民在前揭論文中發表。敦煌研究院藏的一葉似與之同屬一寫本的文獻, 已由筆者與牛汝極在《敦煌研究院藏的一頁回鶻文殘卷》(《敦煌研究》1991年第2期, 33-36頁)一文中發表。北京圖書館藏有一葉, 見刊於張鐵山、王梅堂《北京圖書館藏回鶻文〈阿毗達磨俱舍論〉殘卷》(《民

3. 耿世民《回鶻文〈八十華嚴〉殘經研究》, 《民族語文》1986年第3期, 59~65頁; 《甘肅省博物館藏回鶻文〈八十華嚴〉殘經研究》(一), 《世界宗教研究》1986年第3期, 68-77頁; 《甘肅省博物館藏回鶻文〈八十華嚴〉殘經研究》(二), 《中央民族學院學報》1986年第2期, 86-90頁。
4. 耿世民《回鶻文〈阿毗達磨俱舍論〉殘卷研究》(一), 《中央民族學院學報》1987年第4期, 86~90頁; 《回鶻文〈阿毗達磨俱舍論〉殘卷研究》(二), 《民族語文》1987年第1期, 56-61頁。
5. 耿世民《回鶻文〈土都木薩裏修寺碑〉考釋》, 《世界宗教研究》1981年第1期, 77-83頁。
6. 耿世民《元回鶻文〈重修文殊寺碑〉初釋》, 《考古學報》1980年第2期, 253-264頁。
7. 耿世民《回鶻文〈金光明最勝王經〉第六卷四天王護國品研究》, 《中央民族學院學報》(語言文學增刊3), 1986年, 95-101、123頁; 《回鶻文〈金光明最勝王經〉第九卷長者流水品研究》, 《中國民族古文字研究》第2輯, 天津古籍出版社, 1993年, 37-54頁。
8. 耿世民《回鶻文〈聖救度佛母二十一種禮贊經〉殘卷研究》, 《民族語文》1990年第3期, 26-31頁。

頁 117

族語文》1994年第2期, 63-70、7頁)一文。

此外, 北京圖書館所藏的《雜阿含經》、《增壹阿含經》也都先後得到研究刊佈。[\[9\]](#)

除了上述研究成果較為集中的文獻外，分散研究其他回鶻文佛典的成果還有很多，茲不一一列舉。

在敦煌地區的莫高窟、榆林窟和西千佛洞等石窟中，我們還可以看到另外一種比較特殊的回鶻文佛教文獻，那就是石窟中所見的回鶻文題記。經筆者普查，現已發現者約有 300 餘條，其中以榆林窟為最多，內容也最豐富。在現存的 41 個洞窟中，可見到回鶻文題記的就有 20 個，計有 190 條，590 餘行。莫高窟次之，現已發現的也有 100 餘條。這些題記大多書寫於石窟的甬道壁上，其中為數最多的是遊人、香客的題辭，但也有一定數量的壁畫榜題和回鶻供養人題記。在通常情況下，題記書寫者一般都要寫上自己的名字與官銜，何時、何因從何地來此，又在這裏做了什麼樣的功德善事。這些都是當時真人真事的確切記錄，一般不見于史書的記載，為我們研究宋元時代敦煌、河西乃至絲路地區的回鶻佛教狀況提供了最原始、最直接的資料。遺憾的是這些題記大都漫漶不清，難以辨識，經過數年努力，我們也僅刊佈了其中的十餘條。^[10]

在 9-13 世紀回鶻佛教興盛的時代，信徒們大興土木，修建寺院，開鑿洞窟，妝鑿佛像，彩繪壁畫，蔚為大觀。作為高昌回鶻王國的首都，吐魯番一帶佛教非常興盛，伯孜克裏克千佛洞至今還留存著相當豐富的回鶻壁畫，其藝術特色，在賈應逸《高昌回鶻壁畫藝術特色》（《新疆藝術》1989 年第 1 期，43-48 頁）和任道斌《關於高昌回鶻的繪畫及其特點》（《新美術》1991 年第 3 期，31-40 頁）二文中有著精闢的論述。筆者與趙崇民則撰文探討了伯孜克裏克千佛洞內容最為豐富的第 20 窟的壁畫與榜題（《新疆藝術》1992 年第 6 期，51-56 頁）。

吐魯番以北的北庭是高昌回鶻王國的夏都，這裏的回鶻佛寺遺址中也存留有與伯孜克裏克藝術風格一致的佛教壁畫。中國社會科學院考古研究所編著的《北庭高昌回鶻佛寺遺址》（瀋陽：遼寧美術出版社，1990 年）、《北庭高昌回鶻佛寺壁畫》（遼寧美術出版社，1990 年）、〈新疆吉木薩爾高昌回鶻佛寺遺址〉（《考古》1987 年第 7 期，618-623 頁）以及古麗比亞、柴劍虹所著〈北庭高昌回鶻佛寺爭分舍利圖試析〉（《段文傑敦煌研究五十年紀念文集》，世界圖書出版公司，1996 年，167-172 頁）從佛寺考古、藝術風格和壁畫內容諸方面對該遺址的回鶻佛畫進行了論述。

敦煌回鶻佛畫近來也引起了國內外學界的重視，劉玉權發表了《關於沙州回鶻洞窟的劃分》（《1987 年敦煌石窟研究國際討論會文集·石窟考古編》，遼寧美術出版社，1990 年，1-29 頁）和《沙州回鶻洞窟的藝術》（《中國石窟·安西榆林窟》，東京：平凡社，1990 年，240-253 頁）二文。前者將沙州回鶻洞窟劃分為前後二期，筆者在〈論沙州回鶻王國(On the Sha-chou Uighur Kingdom)〉（《中亞雜誌(Central

Asiatic Journal)》1994年第38卷第1期，80-107頁)中提出了不同的見解。筆者還曾與牛汝極合撰《敦煌回鶻文書法藝術》(《敦煌吐魯番研究論集》北京：書目文獻出版社，1996

9. 張鐵山《敦煌本回鶻文〈雜阿含經〉殘卷研究》，《段文傑敦煌研究五十年紀念文集》，北京：世界圖書出版公司，1996年，348-355頁；《回鶻文〈增壹阿含經〉殘卷研究》，《民族語文》1997年第2期，28-33頁。

10. Peter Zieme、楊富學、牛汝極〈榆林窟回鶻文題記譯釋〉，《敦煌研究》1998年第2期，39-54頁。

頁 118

年，517-531頁)，以文獻、石窟題記與敦煌發現的回鶻文木活字為依據，探討了回鶻書法與佛教的密切關係。

最後，應予提及的是近期出版的幾部專門研究回鶻佛教或與之密切相關的專著。

其一是耿世民撰寫的《敦煌突厥回鶻文書導論》(臺北：新文豐出版公司，1994年)，該書分突厥回鶻歷史概述、新疆和敦煌古代語文的發現和研究、古代突厥文、回鶻文四個章節對古代回鶻文文書作了全面介紹，佛教文獻更是其中的重點。

其二是牛汝極於新近出版的《回鶻佛教文獻--佛典總論及巴黎所藏敦煌回鶻文佛教文獻》(新疆大學出版社，2000年)，全書主要分為上下兩篇。上篇系統闡述了回鶻佛教文獻的來源、分類、翻譯，詳盡介紹了敦煌、吐魯番等地出土回鶻文佛教文獻的保存、編號、整理刊佈與研究情況等。下篇全面描述了巴黎所藏敦煌回鶻文佛教文獻的收藏、編號與研究現狀，為對其中的部分文獻進行了轉寫與譯釋。

其三是筆者所撰系統研究回鶻佛教的專門著作《回鶻之佛教》(新疆人民出版社，1998年)。全書分為六章，對回鶻佛教的傳播歷史及其與周邊民族之關係、譯經情況、功德思想、寺院的興建、寺院經濟及佛教對回鶻文明的影響等問題作了比較全面和系統的探索，同時也是對一個世紀來回鶻佛教研究成果的一次總結。

此前，筆者曾與牛汝極合作將敦煌出土的包括佛教典籍在內的早期回鶻文文獻全部譯為漢語，並對沙州回鶻的佛教進行鉤沈。^[11]此後，筆者出版《西域敦煌宗教論稿》(甘肅文化出版社，1998年)一書，在收錄的21篇論文中，近三分之一都與回鶻佛教有關。

綜上所述，可以看出，我國對回鶻佛教的研究儘管起步較晚，但成就卻是很大的，尤其是近 20 年間湧現出來的成果更是目不暇接，引起了國際學術界的廣泛重視，其前景令人振奮。

同時，我們還應看到，我們對回鶻佛教的研究還存在著許多不應忽視的問題。

首先，海峽兩岸對回鶻佛教的研究顯得極不平衡，臺灣地區除老一代的學者李符桐、劉義棠先生外，很少有人繼續從事這一課題的研究，故雙方缺乏溝通與交流。而在西方，對回鶻佛教及其文獻的研究可以說是西域佛教研究中成就最為輝煌的領域。

其次，國內學者對回鶻佛教的研究，條塊分割現象比較嚴重。幾十年來，我國的回鶻佛教研究與語言文字的研究常常是脫節的，佛教研究者，大多不懂回鶻語言文字；而研究其語言文字者，則往往不懂或不從事於回鶻佛教的研究。這種現象的存在，勢必會對我國(國外也一樣)回鶻佛教學的研究造成嚴重的影響。如對回鶻佛教思想的探討，就顯得特別薄弱，迄今為止，除了對彌勒崇拜有專文論述外，[\[12\]](#)其餘都屬空白，實際上就是這一現象的具體反映。

再次，國內學者對回鶻文佛教文獻的發掘、整理、研究工作還做得不夠。我們知道，回鶻文佛教文獻有很大一部分早在 19 世紀末 20 世紀初即已大量外流，這部分文獻中比較重要者現已刊佈殆盡，成為回鶻佛教研究中最為基本的資料。而國內收藏的回鶻文佛教文獻數量也不在少數，惜見刊

[11.](#) 楊富學、牛汝極《沙州回鶻及其文獻》，蘭州：甘肅文化出版社，1995 年。

[12.](#) 楊富學《回鶻彌勒信仰考》，《中華佛學學報》第 13 期卷上，2000 年，21-32 頁。

頁 119

者甚少。文獻收藏單位沒有或很少有人從事回鶻文文獻的研究，而研究人員也很難得到研究這些文獻的機會，這種現象的存在勢必會妨礙我們研究水平的提高。

其四，我們對外國學者的研究成果的利用過少。敦煌、吐魯番出土回鶻文佛教文獻大量流失國外者甚多，國外在這方面的研究歷史要比我們長得多，取得的成果也極為豐碩，有很多方面是我們迄今都難以企及的，可資借鑒者不少。我們需要更多地瞭解國內外回鶻佛教研究的基本現狀，以避免重復勞動，在研究中儘量少走彎路。

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

The Prospect and Actualization of Teaching Buddhology in a Graduate
Studies Program

蔡 耀 明

華梵大學東方人文思想研究所

[PDF](#)

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會

論文專集（2002.04）頁 121-138

©2002 中華佛學研究所 臺北市

從大陸佛教現況談未來發展

鄭志明

輔仁大學宗教學系教授

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會

論文專集（2002.04）頁 139-148

©2002 中華佛學研究所 臺北市

頁 139

目次

- 一、前言
- 二、大陸佛教僧團的發展
- 三、人間佛教的發展
- 四、兩岸佛教的殊途同歸
- 五、結論

一、前言

1950 年以來，大陸佛教的發展與中共的宗教政策有密切的關係，許抗生將當代佛教分成三個時期：一、整頓期：50 年代至 60 年代中期。二、劫難期：60 年代中期至 70 年代中期。三、復興期：70 年代末至今[1]。方立天則分成四個時期：一、正常期：1950 年至 1956 年。二、緩步期：1957 年至 1966 年。三、摧毀期：1966 年至 1976 年。四、復興期：1976 年迄今[2]。以上兩種分期說出入不大，說明中共在文革前對佛教的壓制是緩慢進行，佛教還可獲得部份的自主性發展。文化大革命是繼「三武一宗」後又一次更大的滅佛運動，絕大多數佛寺被毀壞或占用，佛像被毀，經書被焚，僧尼被掃地出門，在家佛教徒也遭批鬥，佛教協會、佛學院、金陵刻經處等佛教文化機構被迫關閉，一些佛教大德被整死[3]。

文革後，中共的改革開放政策，表面上讓佛教逐漸地恢復生機，呈現出欣欣向榮的景象，但是這些景象的背後，脫離不了中共政治力的參與。中共為了徹底掌控宗教信仰的活動，1952 年在政務院文教委員會下設宗教事務處，1954 年擴大改組為宗教事務局，建立官方性質的宗教組織，如 1953 年成立了「中國佛教協會」，

其宗旨：「團結全國佛教徒，在人民政府的領導下，參加愛護祖國及保衛世界和平運動，協助人民政府貫徹宗教信仰自由政策；並聯繫各地佛教徒，發揚佛教優良

1. 許抗生，〈大陸佛教的歷史回顧及對未來發展的展望〉（《1993 年佛學研究論文集－佛教未來前途之開展》，台北：佛光出版社，1998），頁 181。
2. 方立天，〈大陸佛教現況〉（《圓光新誌》26 期，桃園：圓光文教基金會，1996），頁 46。
3. 陳兵，〈中國大陸佛教的現況與未來〉（《1993 年佛學研究論文集－佛教未來前途的開展》，台北：佛光出版社，1998），頁 158。

頁 140

傳統。」文革前，中國佛教協會對佛教的控制成效有限，文革後，中國佛教協會真正地掌握大陸各地的佛教勢力，積極配合政府來管理佛教界，其任務有四：一、協助黨和政府貫徹執行宗教信仰自由的政策。二、幫助廣大信教群眾和宗教界人士不斷提高愛國主義與社會主義的覺悟，代表宗教界的合法權益。三、組織正常的宗教活動，辦好教務。四、接受黨與政府的領導，在憲法與法律的範圍內主動地開展有益的工作，真正成為有積極影響的宗教團體，成為黨與政府爭取、團結和教育宗教界人士的橋樑^[4]。

大陸佛教的復興，是在中共當局全面掌控下發展而成，是不能違背官方的宗教政策與意識形態，所謂「改革開放」是以經濟發展為主體，對社會的管制作適度的開放與改革，其大前提是必須在黨與政府的領導下，執行與貫徹政策，鞏固發展愛國統一戰線。中共對「人民享有宗教信仰自由」是有其特定的意義，強調人民也有不信仰宗教與宣傳無神論的自由，顯示中共對「宗教信仰自由」是有但書的，讓政治力有相當的活動空間，雖然一方面強調國家必須保護正常的宗教活動，但更主張任何人不得利用宗教進行破壞社會秩序，損害公民身體健康，妨礙國家教育制度的活動。對「宗教自由」保留防弊的空間，窄化其對宗教的界定，擴大了對「邪教」與「迷信」的取締與排斥。佛教雖然是中共認可的合法宗教團體，但是必須發揚佛教優良傳統，為改革開放、經濟建設、祖國統一與世界和平作貢獻^[5]，不允許「邪教」與「迷信」滲透到佛教裏來，如此，中國佛教協會具有相當大的公權力，負有著執行國家政策與法令的職責。

中共對「邪教」與「迷信」的認定是極為堅持的，用來泛指危害社會、違反

法律與人性、擾亂社會秩序甚至自絕于社會與人類的宗教組織[6]。取締「邪教」與「迷信」一直是其既定的國家政策與法令，法輪功事件更強化了中共當局對邪教的管制立場，指出邪教有六大特徵：教主崇拜、精神控制、編造邪說、斂取錢財、祕密結社、危害社會等[7]。由於法輪功以佛教作為號召，中共更加強對佛教的思想教育，宣揚崇尚科學，破除迷信，不容愚昧迷信活動泛濫[8]。

改革開放後，社會力的釋放是有限度的，佛教的復興象徵著政治力與社會力的某種妥協，其妥協還是以不違背中共宗教政策為前提。中共近年來對無神論的堅持是有些軟化，已較少宣揚讓宗教消亡的理論，而以務實的態度來面對宗教存在的事實，但是對宗教活動還是有些管制與禁令，如「八大禁令」，限制宗教活動只可在政府批准的聚會處所舉行，一切宗教教育資料及宗教講解均須經宗教事務局批准。佛教的復興衝擊與反映著中共宗教鬆綁的限度，表面看起來，佛教已取得相當大的發展空間，實際上中共的政治管制是無所不在，其底線是相當明確的，從法輪功事件可以看出，中

4. 鄭志明，《兩岸宗教交流之現況與展望》（嘉義大林：南華管理學院，1997），頁 43。

5. 朱越利主編，《今日中國宗教》（北京：今日中國出版社，1994），頁 158。

6. 戴康生主編，《當代新興宗教》（北京：東方出版社，1999），頁 311。

7. 鄭志明，《當代新興宗教－修行團體篇》（台北：宗教文化研究中心，2000），頁 1。

8. < 尊重宗教信仰自由，不容愚昧迷信泛濫－四論崇尚科學破除迷信 >（《佛學通訊》40 期，蘭州佛學書店，1999.7），第一版。

頁 141

共對宗教還是極不放心，一旦衝擊其底線，立即進行政治力的反撲。

二、大陸佛教僧團的發展

佛教的復興，主要還是來自於佛教深根的社會力，十年文革的破壞是無法撼動根深蒂固的佛教勢力。大陸佛教分佈相當廣，幾乎遍佈大陸各省，派系與宗支繁多，形成了百家爭鳴的局勢，如以雲南省為例，有所謂四大部派，即梵文經典系佛教（阿吒力密教）、漢文經典系佛教（漢傳佛教）、巴利文經典系佛教（南傳上座部佛教）、藏文經典系佛教（藏傳佛教）等，四大部派又各自有若干分支，加上與

少數民族文化的融合，其形態更為多樣。這些部派佛教已有千年以上的歷史，有深厚的生命力，很快就恢復其原有的生機，如以南傳上座部佛教為例，50年代中期，僅西雙版納與德宏兩地就約有南傳上座部佛教寺院一千餘座，沙彌約六千多人，比丘以上僧侶約一千多人，文革時寺院大多被毀，僧侶被遣散還俗，文革後，正常宗教法事及節日活動逐漸恢復開展，80年代末，寺院佛塔已超過千座，沙彌五千多人，比丘以上僧侶七百多名，恢復狀況已接近50年代中期水平^[9]。

文革後二十年之間，佛教還不能算是真正的復興，只是原有勢力的恢復而已，各地一些重點寺院得到政府的資助得以重建恢復，被佔房產與屋舍得以陸續的收回，流散的僧尼回返寺院，各地佛教協會恢復活動，原有的宗教法事也逐漸地加以開放。各省的恢復情況是有些差異，由於中共實行民族區域自治，少數民族的佛教獲得比較多的保障，教團得以快速恢復原來的運作，但同時也要配合國家政策，比如在佛教協會的決議下，統一舉行浴佛節、入夏安居、出夏安居等重大宗教節日法事活動。各省佛教的發展與社會力的復甦是成正比，大致上華南、華中地區比華北、東北地區熱絡，如在河南、河北、山東、東北等地，寺院的重建相當地慢，且大多屬於觀光性質的重點保護寺院，成為游客觀覽勝地，尚未交給僧侶來自行管理。

佛教的生機在於寺院叢林的僧團制度上，在家人需要出家人的弘法佈施，出家人需要在家人經濟護持，二者成為緊密互動的關係，傳統寺院不是靠旅游熱點的門票收入來生存的，而是以興繁佛事與香火旺盛來吸引香客，以法佈施來獲得財佈施，眾生在信仰的皈依下，以香火功德來助長教團叢林的發展，目前南方各省寺院的叢林組織已慢慢在恢復之中，有些寺院甚至接近於50年代中期的水平，但是寺院的管理委員會或管理小組是在當地佛教協會的領導之下展開工作，有些寺院甚至是佛教協會直接管理各項事務。傳統寺院原本是各自獨立發展，有其自身的特色與風格，目前各地佛教協會已成為寺院最高的指導中心，中國佛教協會可以有效地掌握全局及其走向，比如制定了「漢傳佛教寺廟管理試行辦法」、「關於漢族佛教寺廟剃度傳戒問題的決議」、「漢傳佛教寺廟共住規約通則」等規章制度，統一了佛教寺廟的管理體系，打破了漢傳佛教原本分宗分支的弘法格局，由佛教協會主控了其剃度、寺規、僧紀等事務，建立起佛教協會所稱合乎當代社會進步要求的僧尼禮

9. 楊學政主編，《雲南宗教史》（雲南昆明：雲南人民出版社，1999），頁224。

儀與權利義務[10]。

佛教僧團是以出家眾為主體，文革後在量與質上有著嚴重的斷層的現象，或許在量上可以快速增加，比如 1981 年統計大陸僧尼（包括蒙藏、雲南上座部）總數為二萬六千人，到了 90 年代初增至十五萬（其中漢傳約九萬多，藏傳約五萬），十年間增長了五倍多[11]，但是有不少信仰不備、素質低劣、動機不純的人湧進了僧團，將世俗社會的欲望帶入到僧團的活動之中，甚至有的將僧尼身分視為追求物質生活的最佳途徑，貪著名利富貴，有不少寺院將佛事商品化，只重視趕經懺的供養收入[12]。大陸佛教在弘法人才上正處於青黃不接的時期，文革前培養出來的高僧大德已凋零殆盡，傳統叢林教育的瓦解，失去了薰陶教化的自然環境與感染功能[13]，無法吸引有志弘法佛教的人才，更難繼承與發揚叢林教育「修行第一」的真精神，以致缺乏了在學養與德性上堪為典範的龍象人才。

佛教弘法人才的培養是無法急就章的，是需要長期的規範與文化的教養，早期寺院從叢林教育發展出學院教育，著名的佛學院有四十多所。中國佛教學會於 1956 年成立了大陸佛教界的最高學府「中國佛學院」，文革後，中國佛學院恢復招生外，由各地佛教協會紛紛創辦中等佛學院，已有：中國佛學院江蘇靈岩山分院、中國佛學院南京栖霞山分院、上海佛學院、福建佛學院、閩南佛學院、四川尼眾佛學院、普陀山佛學院、九華山佛學院、重慶佛學院、四川省佛學院、廣東嶺東佛學院、雲門佛學院、湖北武昌佛學院、青海省佛學院、四川甘孜五明佛學院、江西省佛學院、山西五台山佛學院、甘肅佛學院等二十餘所。中國佛教協會為提高寺院僧團執事的素質，從 1991 年 9 月起，舉辦多期寺院執事進修班，學習時間半年，每期近百人，一些條件較好的寺院也常舉辦僧伽培訓班[14]。目前大陸已形成了初、中、高等三級佛學院的教育體系，開始重視學風與道風的協調[15]，實行「學修一體化，學僧生活叢林化」等方針，使學僧的佛教學識與信仰修持能夠同步增長。

寺院佛事活動的恢復，也是一個很重要的指標，包含了僧尼念經、禮佛等，實行「五堂功課」與「兩遍殿」等科儀，並為信眾舉行普佛儀式，為信眾念經懺悔、祈福消災、除罪斷煩等，稱為「延生普佛」，為信眾放焰口、超度亡靈等，稱為「往生普佛」，佛教的生機就在於與世俗民眾結合，重視與佛教節日結合的群眾性的香會或廟會，凝聚大量人潮拜佛朝山，近年來，有一些寺院藉著寺廟落成、佛像開光、住持升座等名義，舉行法會，擴大與群眾的交流機會。除了佛事活動日愈頻繁外，還開放佛教協會與寺院集資募化，經營工商業，達到僧尼自養的目的，如雲南省佛教協會，成立了

10. 同註釋 9，頁 154。

11. 同註釋 3，頁 160。

12. 同註釋 3，頁 165。

13. 吳立民，〈三學為綱，修行第一——對中國大陸漢語系佛教教育的意見與建議〉（《兩岸佛學教育交流座談會大陸代表發言稿》，台北：中華佛學研究所，1998），頁 2。

14. 釋傳印，〈在海峽兩岸佛學教育交流座談會的演講〉（《兩岸佛學教育交流座談會大陸代表發言稿》，台北：中華佛學研究所，1998），頁 2。

15. 仁德，〈開創九華山佛學教育的新局面〉（《甘露》34 期，安徽青陽：九華山佛學院，2000），頁 5。

頁 143

「金輪公司」，以此為龍頭，依托各寺院僧尼從事各種商業活動：利用寺院房產開辦商店，經營素食餐館、旅店客站，或者租賃他人；從事貿易活動，取得向泰國出口劍川大理石及各種工藝品的外貿權[16]。

三、人間佛教的發展

佛教的生命力來自於民眾的信仰與奉行，僧侶是為了弘法而來的，自身修行的終極目的在於利益眾生。寺院的設置是為了弘揚佛法，僧侶只是佛法實踐的主幹，其真正的宗旨是依循著佛陀的教誨，深入於民間來契機說法。佛教弘法規模的擴大，實際上是不斷地衝擊著中共宗教政策的意識形態，中共對宗教信仰自由的認同標準是建立在政治利益上，未必樂見於宗教的蓬勃發展，反而希望佛教只侷限於原來的信仰群眾，甚至不斷地縮小其活動範圍，要求僧尼成為純宗教職業者與自食其力的勞動者。90 年代以前，大陸佛教大致上是朝這個方向發展，如 1988 年聖嚴法師訪問大陸後指出：「今日大陸的僧尼，已與宗教師的觀念不甚相應，因為他們沒有弘法的機會，也沒有領導信眾修行佛法的場所。他們之中除了極少數從事文宣工作，多半是服務於旅遊業、寺院管理、教會行政、經懺佛寺、種田做工等所謂生產事業，每月向領導幹部領取定額工資[17]。」

大陸佛教原本是以出家僧尼為主體，各宗寺院各自為陣，形成了以高僧為中心的傳教方式，沒有統一且具權威的領導組織，現在中國佛教協會實際上已成為大陸佛教最高的領導中心，採居士與僧尼共管共決的管理方式。趙樸初在文革後，以居士的身份擔任會長，對大陸佛教的發展起了一些影響。趙樸初（1907—2000）

安徽省太湖縣人，蘇州東吳大學畢業，1928 年後任上海江浙佛教聯合會祕書、上海佛教會祕書、佛教淨業社社長，1938 年後擔任中國佛教會祕書。中共建國後，趙樸初積極投入「中國佛教協會」的組織工作，從第一屆的副會長兼祕書長，到第四屆起擔任會長，主導文革後佛教復興的方向[18]。1983 年 12 月趙樸初會長在中國佛教協會成立三十周年的紀念大會上提出了「人間佛教」的主張，為「人間佛教」思想作了系統性的闡說，認為人間佛教就是要實施人間淨土的理想，發揚利樂有情的大乘佛教，繼承與發揚禪宗「佛法在人間，不離世間覺」的思想，要求佛教信眾不應脫離世間、脫離社會，應當在現實世界上實現佛國淨土[19]。

在人間佛教的鼓吹下，各地群眾性的居士組織，紛紛獲得佛教協會的批准設置，這些居士團體以研究佛學與闡揚佛法為宗旨，舉辦學經班、講經班與各項佛事活動，居士團體在佛法宣揚上日趨活躍，由於深入於大眾的日常生活，加上旺盛的宣教熱忱，居士不再是依附於僧尼的外護地位，反而成為弘揚佛法的新主力。佛教協會對於這些居士組織還是嚴格管制，反對居士講經說法，私付密

16. 同註釋 9，頁 160。

17. 聖嚴法師，《法源血源》（台北：東初出版社，1989），頁 158。

18. <趙樸初同志生平>（《佛教文化》2000 年 3、4 期，北京：中國佛教文化研究所），頁 4。

19. 趙樸初，〈中國佛教協會三十年〉（《法音》1983 年 6 期，北京：中國佛教協會），頁 19。

頁 144

法，一切活動都必須核准後才能舉辦。但是，來自於民間的信仰風潮，已蔚成一股無法阻擋的社會力量，學佛者日益者多，加上知識分子的學術研究，佛教的社會地位日漸提高，其社會影響力擴大，有不少學佛的知識分子投入到人本佛法、生活佛法、說理佛法與證實佛法的宣揚上，通過關心各種社會問題，如環保、吸毒、犯罪等課題的關懷與實踐來弘揚佛法，利用現代化設施開展弘法活動，如講經、講座、印經、雜誌、佛學夏令營、冬令營、製作錄影帶，以及利用電視台、網路、多媒體等多種弘法渠道[20]。

所謂人間佛教，是佛教與現代社會結合，是近代中國的文化更新運動，延續著近代佛教傳統對應著時代的變革，重視佛法契應現代社會結構的創造性調適與更

新[21]，這是需要內在與外在環境的整體配合，雖然佛教長期所蓄集的能量，仍在民間積極的發酵與成長，對知識分子與民眾有相當的吸引力，逐漸地茁狀與擴大其影響力，但是其所面臨的挑戰更為嚴苛，內在與外在的條件仍然極為單薄。就佛法內部的文化傳承來說，雖然有不少專門的學術著作，大多偏向於歷史文獻的研究，缺乏了佛法的時代感受與義理反省，相對於 50 年代以前大陸佛學的發展風潮，是很難相提並論，幾乎沒有佛法更新的歷史自覺，看不到有強烈使命的思想家與佛教大師，積極地發揚佛法精義，及其對應時代的更新與發展，導致對人間佛教的理解大多仍停留在文革以前，佛法如何對應文革後的時代環境，似乎仍是個思想的禁區，雖偶有打擦邊球的文章，卻罕見有將佛法救世精神與現代社會結合的思想導引。

當佛法無法對當代社會進行突破性的改造，則人間佛教是無法真正的生根，雖然有的企圖回到廿世紀初近代佛教大師的人間關懷[22]，或者引進臺灣佛教大師如星雲、聖嚴、證嚴等有關人間佛教的論著與專書，但這些著作對當代大陸的文化現象是有些隔靴搔癢，無法面對自身的時代弊病，衝出環繞在周遭的重重關卡。沒有時代感的人間佛教，只是吞食老本的苟且殘喘，所謂復興，其實只是老本尚未亡盡的無頭蒼蠅罷了，四處亂飛，營建興隆的假象，實際上已是強弩之末的了，真正的復興是要從頭再來，唯有面對佛法的本源，方能重新挑戰時代。

四、兩岸佛教的殊途同歸

當人間佛教的理念在大陸逐漸地被認同與推廣時，兩岸佛教在同一個淵源的文化系統下，能突破外在不同的生態環境，走向殊途而同歸的老路。兩岸佛教原本就是同源共生的關係，五十多年的殊途也不是真正的殊途，只是外在生存背景的變遷，在不同的政治勢力下各謀自身的應變之道。這說明了宗教與政治一直具有息息相關的互動作用，彼此間是相區別而又相聯繫，在社會中發生著相

20. 濟群，〈建立新時代佛學教育世界觀〉（《兩岸佛學教育交流座談會大陸代表發言稿》，台北：中華佛學研究所，1998），頁 3。

21. 何建明，《佛法觀念的近代調適》（廣州：廣東人民出版社，1998），頁 31。

22. 王守常、錢文忠編，《人間關懷—20 世紀中國佛教文化學術論集》（北京：中國廣播電視出版社，1999）。

互作用[23]。兩岸佛教的殊途，主要還是政治環境所造成的，不同的宗教理念與宗

教政策，都會支配或改造了宗教發展的生態環境，導致形成其文化風格的特殊形態。

這種文化形態應該是沒有高低優劣的區別，那是宗教在發展的過程無法逃避的因緣與背景，佛教無法選擇自己要發展的時空環境，但佛教是有著創造自身文化的能量，這種能量的大小也難以完全跳脫出政治宰制勢力之外。兩岸人間佛教其發展形態的差別，主要還是生態環境的不同，塑造出因應時代的迥異生存之道。但是環境的限制不能成為作為缺乏自我改革與突破的藉口，二千年來佛教在中國的發展，本來就是環境愈惡劣愈有爆發力，是佛教創造了環境，不是環境限制了佛教，佛教本身就具有著積極創造與革新的精神，契機於佛法真理來對應時代的潮流。佛法的弘法與宣揚，是集體的共業與使命，轉化成積極實踐的行為動力，是義無反顧的勇往直前，不斷地在逆境中尋找生機。

臺灣佛教的發展，主要是來自於佛教信仰群眾的集體共業，或許是因為外在的干擾比較少些，但真正的活力仍來自於佛法的領悟與感召，是從釋尊行道的教誨導引出人間佛教的實踐動力，完全是相應佛法的存在關懷。臺灣的人間佛教是自力崛起，是人們經由佛法的體驗而來的覺醒，是因應於外來社會變遷的自我文化調整，是集體性的文化更新運動。佛教在臺灣的發展主要還是由於眾生的使命感，願意在現實的生存情境中進行重新改造的機制轉化。這種能量是佛教自身所本有的，是累積了二千年而來的文明智慧，不管環境如何惡劣，佛法的神聖感召是無所不能，能帶動人們高度的歷史責任感與自覺意識。臺灣佛教的自覺意識主要有三個特色：

一、延續著人間關懷的文化運動：臺灣佛教繼承了近代大陸佛教人間關懷的文化運動，繼承了人間佛教的思想體系，建立契合時機的佛學，以適應現代社會文化，以大智大悲等佛法體驗為中心，開展出群眾運動的佛法實踐[24]。此一運動是百家爭鳴的，意識到佛教如何自我調適的文化課題，提供出一個空前的論辯空間與場域，任何佛教學者與大德不僅從事於傳統佛學的研究，更深入於佛法與當代社會相調適與結合的探究上，在思路上是相當精緻與敏銳，對時代的各種問題有切身的感受，關心佛法的有志之士提供了不少誠懇的建議與期盼。佛法要融入世間，必須先在觀念上進行調和與涵攝，經由理論的更新來對應時代的挑戰，有助於佛法的流通與弘揚。佛法言說方式與領域的擴大，體現了佛法現世化的風潮，帶動了更多學佛的知識青年，也開拓了佛法傳播的理性空間。當代臺灣佛學在義理詮釋上比早年更為開放，引進了當代各種相關理論，提供了各種創新的詮釋路數[25]，在思想的發展上不僅極為開放，還帶有著相當深刻的時代感受，學者們不僅深入佛法的知識領域，且極為關心佛教在現代社會的融攝課題，大膽且自由地討論時代的存有現象，其論題可以相當前衛，如從西方的「深層生態學」來討論佛教生態觀的理論與實踐

[26]。這些論述不是為了

23. 潘顯一、冉昌光主編，《宗教與文明》（四川成都：四川人民出版社，1999），頁 94。

24. 鄧子美，《傳統佛教與中國近代化—百年文化衝撞與交流》（上海：華東師範大學出版社，1994），頁 251。

25. 周慶華，〈當代佛教義理詮釋的走向及其問題〉（《1995 年佛學研究論文集—佛教現代化》，佛光出版社，1996），頁 140。

26. 林朝成，〈生態公道與宗教實踐—以佛教森林保育思想為核心的探討〉（《1996 年佛學研究論文集—當代宗教理論的省思》，佛光出版社，1996），頁 76—98。

頁 146

理論建構，而是帶動佛教對應時代的角色扮演與社會實踐，以人間佛教的理想，將佛法與世法緊密接合，契理契機地發展出當代新佛教的文化體系。

二、實踐行動下的佛教領袖魅力：臺灣佛教團體的發展也是百家爭鳴，且積極帶動出佛教社會化的改革運動，佛家的出家師父也大多能運用其菩提資糧來發展出佛教事業。臺灣出家眾整體來說文化素質高，大多接受過專業的佛學教育，強調禪修與生活的合一，努力建構著人間佛教的藍圖，擴充出佛法的生活化與實用性，展現出佛教蓬勃的中興氣象。臺灣佛教真可以說是大師輩出，有不少引領時代的佛教大德，來補充與圓滿佛法，以適應時代的新要求，另外也有不少在家居士契合佛陀正法教理，協助佛教文化大業的發展。佛教的復興，主要還是靠大師們的實踐行動，開拓出佛教的現世傳播與社會關懷，形成了大小各具魅力的佛教領袖，一般僅注意到大規模團體的佛教領袖，如星雲、證嚴、聖嚴、惟覺等，其實還有不少各種團體的佛教領袖，共同開展出興盛的佛教事業。佛教雖然強調依法不依人，但是對具有佛法的大師還是頗為敬仰，願意追隨大師的領導，為人間境土的使命一起來奮鬥。宗教的發展原本就是靠這些具有神聖魅力的大師，在社會資源的集聚上發揮龐大的動員力量，足以擴張教勢，帶出驚人的運動能量。這些大師主要是以佛法義理來淨化社會與人心，魅力的作用在於利益眾生，共同來實踐覺行圓滿的終極關懷，以自己的體證指導眾生可行的成佛之道，在世俗生活中實現自我的生命價值。

三、現代化宗教志業的建構與推廣：佛教的主要目的，在於弘法利生，除了

切合生活的說法佈教外，還要進行社會價值的改革以因應社會變遷的生活需要，發展出現代化與大眾化的弘法方式。人間佛教已有不少理論的闡釋，理解了其法理、宗旨、精神、理想與方向等層面的意涵，接著要有具體的作法，來提昇個人的生活品質與集體的文化共業。臺灣佛教團體大多有其社會關懷的宗教志業，有的從事濟貧教富的慈善事業，有了不少修橋、鋪路、施粥、捐棺、賑災、救難、義診、急難救助等慈善工作，近年來佛教慈善事業不斷地壯大與成長，積極地鼓勵信眾關懷社會，設置大型醫院、養老院、育幼院等，以紓解眾生的苦厄與救濟社會的不足。有的從事培養人才的教育事業，重視出家的僧眾教育，以及在家佛法教育，更關心現代人生活的文化品質，如心靈環保、尊重生命等，經由各種管道推動佛化教育，同時也與社會教育結合，共同經營精緻化的人文教養。有的從事公益活動的文化事業，如垃圾分類、資源回收、器官移植、淨化選舉、社區志工等，關懷現實生活的共同利益，建構出各種服務網絡來滿足民眾日常生活中的福利需求。佛教團體的宗教志業是扣緊著人間佛教的終極關懷，利用其充沛的社會動員能量與資源，進行與規範出周延性與統整性的行動綱領^[27]。

佛教在現代化的過程中，除了依賴「老本」外，更要不斷地創造與累積「新本」。「老本」總有吃盡的一天，唯有開發出「新本」，才能因應時代的挑戰，轉化成社會性實踐的動力與能量。在中國社會佛教的「老本」是相當札實的，形成了堅韌的生命力，可以抵擋任何大風大浪的摧殘，但不意謂著在「老本」的護持下就能順利地創造出「新本」。「新本」不會憑空掉下來，佛教參與現代社

²⁷. 王順民，《當代臺灣地區宗教類非營利組織的轉型與發展》（台北：洪葉文化事業公司，2001），頁 200。

頁 147

會就必須掌握到文明發展的契機，開拓出佛法特有的人文精神與終極關懷，愈是惡劣生存的環境，愈能表現佛法對應時代的張力。「新本」來自於集體對佛法的領悟與調適，凝聚對社會弘法的有志之士，積極回應各種社會與文化思潮的衝擊與對抗，一方面能自覺地繼承與發展傳統優秀的佛教文化，一方面能對治自己的缺陷與不足展現出佛法自我更新的創造力量。

在當代社會急劇變遷下，佛教已難以再抱殘守缺，鞏固老本與創造新本，是未來必須繼續堅持與奮鬥的方向，過去或許因外在壓力過於沈重，導致步履艱難地

蹣跚走來，難免有很多不盡理想之處，但這種挫折與磨難正可激發出更猛烈的向上能量，任誰都不能妄自菲薄，佛教原本就是生生不已，愈是冰寒就開放了更茂盛，引領著人們有不斷超拔與圓善的動能。佛教在未來的發展，不只是宗教運動，同時也是當代社會與文化的更新運動，面對的是佛法根本信念與演進法則的存亡歷史，是要經常地契理契機的自我調適，其調適的方向主要有三：

一、佛教要與文化結合：對中國來說，佛教是一種宗教，同時也是一種文化，早與中國文化合為一體了，是以「人」作為主體的精神趨向，重視個體與群體的普化和諧，發展出經世致用式的實用意識^[28]，當佛法為了普度眾生，必然參與眾生整體的文化活動，宗教與文化是一體相成的，人們的宗教活動，同時也是主體置身其中的文化活動。佛教早已成為中國文化整體的一部份，當傳統文化面對著文明的衝擊，佛教也無法幸免，雙方根本是命運的共同體，佛教的現代化與中國文化的現代化是同一個課題的，如何將傳統的文化資糧再度地擴充與發展，讓傳統與現代不是對立的，反而是互補互濟，從歷史動態的穩定結構中興起了再運動的調適與更新的能量，一時的矛盾與衝突或許是無法避免的，但是陣痛後的自我調節，足以證明中國文化與佛教都具有著穩定的生存系統^[29]，來自於集體的文化自覺與創造，尤其是佛教，可以在信仰的動力下推動主體的價值轉換，推翻昔日的包袱與惰力，展現剛毅的奮鬥精神，發揮信仰的進取作用，肯為眾生鞠躬盡瘁，以佛法的大無畏精神來面對各種現實面的文化變革。

二、佛教要與時代結合：對歷史來說，佛教不是活在過去，而是立足於現代，展望於未來，佛教不能背離當代文明的走向，佛教在現代化的歷程中是要不斷地與時代作對話與交流。這一點很重要，時代是變動，佛教是否也要隨之變動，如何以不變的佛法來對應萬變的時代呢？佛法的真諦或許是可以不變的，但是佛教是需要隨著時代進行文化整合與價值轉換，這是佛教生生不已的動力，任何的危機與困境正是其改革與創新的良好時機，進行自我的文化重構與精神再造。不管時代如何惡劣與殘酷，佛教都應該開放進取，努力地轉化自身豐富的思想養料，以兼取眾長的多維視野不斷地調整與創造，體現出佛法實現的最高追求。佛教的追隨者即是佛法的實現者，因應時代進行理想境界的構造，驅使人們以更高的文化活力來革新現實的情境，不屈服於外在的艱難，而能觀照當前與放眼未來。佛教是主體生命的展現，任何信仰者具有高度自我實現的使命，對時代起了積極促進的力量，繼承與創新是統整為一，情境愈惡劣愈能風雲再起，凝聚群力重構新的價值體系。

²⁸. 彭越，《中國文化的非主體精神》（廣東廣州：廣州出版社，1994），頁 186。

三、佛教要與社會結合：佛教不是遁世或出世，而是相應於社會變遷的自我調整，帶有著強烈的社會性格，積極發展憐憫與救濟苦難眾生的宗教事業，佛教與社會早就是命運共同體，佛教的社會化是其關懷眾生的終極展現，其團體不僅要掀起宗教崇信的熱忱，更要落實各種具體的社會實踐，如慈善、醫療、文化、教育、公益等事業，主動關懷著社會整體價值的走向，且充當引領者的角色，以佛法來開拓出社會福利的新視野。這種社會實踐即是弘揚佛教的菩提道，扮演著重要的社會角色功能，讓佛教資源能取之於社會，用之於社會。佛教要自覺到其社會角色，擔任社會工作的倡儀者、媒介者與傳播者，這是回歸佛陀本懷的奉獻精神，任何信仰者是將成佛之道落實在現實的生活之中，自身的禪修精進，是為了弘法利生而來的，必然扣著當代社會的脈動與趨勢，不斷地自我調整與提昇，不要讓民眾誤以為佛教是守舊與僵化，故步自封是斷掉弘揚佛法的機緣，怪罪於環境過於惡劣，是主體缺乏了佛法的滋潤與自我的覺醒。佛教是一種行動性的宗教，強調即知即行，具有著千萬人吾往已的道德勇氣，努力地將佛法的種子散播在社會的各個角落。

五、結論

理想與現實是有距離的，現實永遠是惡劣的，但有理想就有奮鬥的目標，廿世紀是人類科技昌明的時代，同時也是人類價值衝突與混亂的時代，在歷史的發展中也是多災多難的，科學與宗教的對立、政治與宗教的對立等都是人類難逃的宿命，是必經的文化歷程。佛教走過了二十世紀，遭遇到各種大風大浪的挑戰，儘管外在的環境依舊惡劣，其信仰的理想始終不變，佛法的終極關懷仍是人們最高的精神指標，提供了對應社會整體變革的文化機制，在信仰的認同與堅持下，必然帶領著新一波的文化運動。

回顧不是為了批判，而是展望未來，現實的挑戰或許極為嚴峻，各種危機隨之而來，在挑戰與回應下經常地焦頭爛額，但這正考驗著佛教存在的精神意義，佛法若是普遍常在的真諦，就具有著重新構架的創造能量，彰顯出其特有的信仰張力，兩岸的佛教都具有這種信仰的張力，有著創新與能動的運動態勢，人間佛教的實踐張揚起佛教對應時代的道德勇氣，也是眾生集體奮發的自我覺醒，雖然只是一小步，卻反映了主體自身的價值本性，是需要妥善地加以維護與發揚，有著轉不可能為可能的信仰動能。

兩岸佛教雖然面對的是不同的社會情境，但是做為主體的文化精神是一致的，是超越出外在客觀環境與條件的限制，是人們永恆的精神支柱與生活信念，是人們不斷地面對歷史的挑戰建構而來的文化模式，是以人作為本位的文化創新運動。愈是危機的時代，愈能激發人們自我探索的文化意識，以佛法重建內在深層的民族精神，除了回到傳統的佛教老本，更要積極地開發出佛教新本，創造出佛法對應時代的新境界。

兩岸佛學研究與佛學教育的回顧與前瞻

藍吉富

佛光人文社會學院宗教研究所

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會

論文專集（2002.04）

頁 149-154©2002 中華佛學研究所 臺北市

頁 149

一、台灣的佛教研究

一九九三年筆者曾經寫過一篇檢討當代華人之佛學研究趨勢的文章^[1]，當時所得結論，台灣方面略如下列：

- （一） 截至一九九三年之研究人員約有六十人^[2]。其中，男性四十九人，女性十一人。六十人之中，有十六位是出家人。女性研究者與出家眾的比例，逐漸增加。
- （二） 在前述六十人之中，成名於一九七〇年以前的有十八位。其餘四十二人則係在一九七〇年之後才嶄露頭角的。這四十二人都是光復後在台灣受教育的佛教學者。可見光復後台灣佛學研究風氣之較前興盛。
- （三） 在研究主題方面，六十人之中，研究佛教思想的人有三十人。專攻佛教美術的有四人，其餘二十餘人的專長較為混雜，難以明確分類。
- （四） 研究領域方面，研究漢傳佛教者有二十九人，研究印度佛教者有十五人，研究藏傳佛教者有七人，至於南傳日本與中亞佛教，則專攻甚少。
- （五） 六十人之中，專業研究有三十九人，兼業（其職業與研究佛學無關）研究者二十一人。
- （六） 六十人之中，在國外取得博士學位的有十二人。其中，七人在日本的大學取得，五人在美國取得，此外在台灣取得博士學位的，有二十人。

綜合地看，一九九三年以前的台灣佛教界有幾個現象值得注意：

（一） 弘法性研究與學術性研究

大約在一九七〇年以前，傳教弘法與學術研究尚無明顯分界，研究方法也較古老；但在一九七〇年之後，受日本或美國學術界影響學術性佛教研究方法逐漸風行。對

梵、巴、藏、日文的重視，也逐漸加強。可以這麼說，一九七〇年以前的研究，多屬傳統式的，較不重視原典與佛學語文，也不講求學術論文的撰寫規格；而一九七〇年之後則逐漸趨向學術性的研究法，其發展方向與上述傳統研究法之諸項特質逐漸背道而馳。

（二）佛學出版品

到一九九三年為止，台灣的研究工具書及各種叢書，為數甚多。工具書方面有《佛光大辭典》、《望月佛教大辭典》、《佛教大辭彙》、《梵和大辭典》、《大正藏索引》、《佛教思想大辭典》等十餘種。叢書方面有大藏經十餘種。新編叢書（如《現代佛教學術叢刊》等）也有

頁 150

十餘部之多。

（三）佛教研究者的基礎訓練

雖然在一九七〇年以來，佛教之純學術研究方向已逐漸在台灣確立，但是，一個佛教學者必須具備的語文基礎（如梵、巴、藏、日文等）及方法學訓練，仍然有待加強。箇中原因是台灣的佛學研究者往往出身於中文、歷史、哲學系所，而不是像日本的佛教大學那樣，有機會接受專業的佛學訓練。這一難關，即使是設立宗教系所也不能全然克服，因為宗教系所必須照顧到各大宗教及宗教學本身，並不能為專業的佛教研究人員提供專業訓練。

（四）出路問題

佛教學者的出路也是一大問題。研究佛學的專業人士畢業之後如何謀職才能繼續其研究工作，這是一大考驗，如果一個撰寫佛學博碩士論文而獲得學位的研究者，在畢業後不能取得與研究工作相配合的職業，則此一人才往往會隨之而終止其研究生涯。而悲哀的是，台灣的職場上（如大學教職），能配合佛學研究的職位並不多。因此，以撰寫佛學論文而取得博士學位的人，畢業後因為工作而改變研究方向的人也並不罕見，至於碩士級畢業生的這種類似遭遇，則更是所在多有。

以上所述，是筆者在一九九三年所作的綜合檢討。從當時到今年（二〇〇一），時間又經過八年。這八年的時間裡，台灣佛學界的發展特質，有下列幾點值得補充說明：

（一）學術工具

在工具書方面，新書《中華佛教百科全書》、《印順呂澂佛學辭典》、《佛教相關

博碩士論文提要》、《佛教哲學大辭典》等部。此外電子佛典應用之風氣也逐漸興盛，除了上網查索資料之外，光碟片的應用（如《佛光大辭典》、《中華佛教百科全書》、《大正藏》等）也逐漸風行。電子佛典的普遍應用，是佛教研究史上的產業革命。其為佛學研究可能引起的刺激，是顯然可見的。

（二）研究方法及領域

在研究方法方面，史學、社會科學等學門方法大量被引進佛學研究之中。梵、巴、藏、日文等文字對佛學研究的重要性也大體能普被承認，愈來愈多的學術或宗教機構開始教授梵、巴、藏、日文課程。

在研究領域方面，也明顯的有逐漸擴大的趨勢。除了傳統研究界的佛教思想、歷史、人物、專書、宗派、藝術方面之外，也開始有人探討佛教語文（音義語法等）、文學理論、應用佛學、日本佛學等方面的論題。

（三）新增大量研究人員

一九九三年以來的八年間，台灣博碩士級佛學人才約增加三百人左右。這些人才之能成為專業佛學研究人才的比例並不高，主要原因不在才能問題，而是在出路及興趣轉移原因。此外另有自國外留學歸來的研究者。留學者除了日本之外，自歐美（尤其是美國）回國的研究者人數漸增，其所開啟的歐美學風，逐漸有與日本學風分庭抗禮的趨勢。

（四）印順思想的影響力及其反響

頁 151

自一九五〇年代起，台灣佛學界即蒙受到印順法師佛學研究成果之強烈而普及的影響。到一九九〇年代，印順法師因為年長漸老，逐漸停筆。前此之五、六十年間，印老一直是台灣佛學研究界影響力最大的佛學研究者。大約自一九九〇年代起，台灣逐漸有人提出對法師之看法表示異議的文章（前此，教界對法師思想之批判者，幾乎全是躲在暗處竊竊私語）。

今年（2001），如石法師（陳玉蛟）對印順看法提出兩篇批判文字，在佛學界引起相當程度的回響^[3]。另一方面，昭慧法師等人也承接印順法師的研究成果逐漸在思想或佛學詮釋上做進一步的推展。因此，台灣佛教思想史上的一個新階段—「後印順時代」大有呼之欲出的趨勢。這一「後印順時代」的主要特徵，是同時有「廣序推展印順思想」與「印順思想的反彈」兩種學術空氣在互相激蕩。前者是「接著講」，後者是「對（立）著講」。粗略的看，二〇〇一年應該可以視為「印順時代」

跟「後印順時代」的分界點。

(五) 國際學術問題的關懷與討論

自一九八〇年起，國際學界流傳著某種話題。其中美國的「佛教詮釋學」(Buddhist Hermeneutics) 以及日本的「批判佛教」[\[4\]](#)，在台灣都曾引起若干人的討論。這種討論，意味著台灣佛學界對國際佛教問題的敏感與關懷。這是台灣佛學界培養國際視野的起步，與前此之僅以島內話題為討論焦點，顯然不同。

二、台灣的佛學教育

光復後迄今，台灣的佛學教育主要有三類處所，其一為佛學院所；其二為一般大學；其三為民間之弘法機構（寺院或私人之講經弘法處所）。透過這三個管道，台灣的佛學教育才得以遍灑種籽。

佛教教育大體可以分為二類，其一是信仰式的教育，亦即教內佛學人才的培訓。其二是學術性的教育，亦即學術界之佛學研究人才的培訓。這兩種人才的性質不同，教育目標亦異。前者所教育出來的是弘法的人才，後者則重在培訓信仰中立的佛教研究人才。前者的態度是信仰的，立場是站在佛教徒的立場，對於古代傳下來的佛法是無法持全然懷疑態度去批判的。要批判，也祇能站在教內去做信仰式的佛法討論，對佛法的價值是不能否定的。這種教育應該是寺院或寺院所興辦的佛學院的主要目標。

至於學術性教育則是一般大學相關科系的主要任務。大學是客觀知識的傳授場所，不是傳教的場所，這是現代世界的約定成俗的原則，少有例外。

這兩類佛學教育的差異是明顯的，所以由目標不同所衍生而來的課程安排與師資選擇等問題，便無法不加以正視與思考。如果佛學院所安排的是「淨土信仰是太陽神崇拜思想的衍化」、「法華、華嚴等經是西元後的產物，並非佛陀親口所授」之類的討論課程，聘請的教員又是不信佛教的佛教批判者，則顯然與主其事的初衷不合。反過來說，如果大學中的佛學課程是由一般弘法者擔任，則學術求真的精神恐怕也會受到宗教信仰的干預。

依據我的觀察，台灣的寺院所興辦的佛學院所，早期常見的問題是：課程沒有標準與次第，學生的程度參差不齊，圖書設備太少等缺陷。然而，我覺得主事者，教育態度或意識的缺乏自覺是另

一件大問題(這問題少有人提及)。這意思是說，到底是要辦一所信仰式的教育機構、

或純學術性的教育機構，主事者沒有明白的區分。於是，教員之中有持信仰態度的，也有持學術態度的。這種不同教學態度所衍生的教育分歧，結果是，可想而知的。

二十幾年前，我曾聽說一所寺院佛學院的教務主任向老師頂禮的故事。那位授課老師在課堂上說《金剛經》不是釋迦牟尼佛說的，而學生們及該佛學院的興辦寺院又是虔誠相信《金剛經》是佛說，且有不可思議之諷誦效驗的神聖經典。當學生聽老師強調「金剛經非佛說」時，群情大嘩。因此，乃導致教務主任來向老師頂禮，請求老師不要再那麼說的情節。

這便是學術態度與信仰態度的矛盾問題。那位老師所持的是學術界的老生常談「大乘非佛說」，而寺院方面則仍持傳統態度，相信「大乘經是佛說」。

在學術性的佛學教育方面，主要的從事機構是在大學。目前，台灣的某些大學裡，宗教系所、哲學系所、中文系所、或通識課程之中，是設置佛學課程之可能性最高的地方。但是，所面臨的問題是不夠專業，所開設的佛學基礎學分，不足以使學生成為一專業的佛學研究者，其中責任不在各大學的系所，因為它們本來就不是為培植佛學專業人才而設。

因此，我們便自然會期望彌補這一缺陷的責任，由未來即將開放學籍的佛教研修學院(中華佛學研究所便是其中之一)來承擔。

三、對大陸的佛學研究與佛教教育的粗略觀察

嚴格地說，筆者對大陸佛教與佛學的瞭解，絕不足以寫一篇觀察報告。但是，由於這是探討兩岸佛學的研討會，因此，我勉強就十餘年來的聞見所得，提出一些看法。不成熟或膚淺是可想而知的。如果其中有若干看法可以引起少許共鳴，就是筆者所慶幸的了。

(一) 漢傳佛學研究

在漢傳佛學研究方面，大陸的成果最為輝煌。古佚資料的新發現(如：《敦煌新本六祖壇經》)、古籍的整理(如《房山石經》、《中華大藏經》……)其他如：佛教史研究(如任繼愈主編的《中國佛教史》等)、專題研究(如：姜伯勤《唐五代敦煌專戶制度》、謝重光與白文固合著之《中國僧官制度史》……)等，都有可觀的成績。

(二) 藏傳佛教研究

在這方面，藏文重要的翻譯(如：《布頓佛教史》、《青史》、《安多政教史》……等)、西藏佛教史的撰寫、辭典的新編(如：《藏漢大辭典》)、西洋名著的中譯(如：《吐蕃僧諍記》)，以及對西藏政治、社會文化、文學等方面的新撰等，也都成果甚佳。

(三) 學風方面

前引一九九三年拙文〈當代中國人的佛教研究趨勢〉文中[5]，對大陸近數十年來的學風，曾有下列幾點看法：

- ①研究者多持唯物主義立場批判佛教。
- ②治學領域過大，往往儒釋兼治，橫跨文史學門。

頁 153

- ③宏觀式的著作較多，微觀式的專題研究甚少。
- ④較缺乏國際上的佛學資訊。
- ⑤歷史性作品較多，哲學類作品較少。

拙文發表迄今以過八年，這八年來，我覺察到大陸佛學界的學風有逐漸轉變的趨勢。目前，持唯物主義治學的佛教研究者已較少見。新生代的作品，從事專題討論者也逐漸增加。大體而言，新生代學者似有逐漸專業化的趨勢，橫跨不同學門的佛教研究者已越來越少。

不過，在國際研究成果的汲取及國際佛學生態的關懷方面，願意注意的人還是不多。此外，也許是限於經濟條件或其他原因，大陸的研究機構，對於為數甚多的日文佛學工具書似是不甚措意。自十九世紀以來，日文佛學工具書至少出版過六百種以上。其中《望月佛教大辭典》、《梵和大辭典》、《世界宗教大事典》、《佛書解說大辭典》、《佛教語大辭典》、《大藏經全書解說大事典》、《大正藏辭典》……等，都是對研究工作甚有助益的工具書，如果不能應用或不願應用，是頗為可惜的。

四、前瞻與願景

此上所述，是我對海峽兩岸佛學研究或佛教教育的若干考察。此下則擬對未來兩岸的佛學教育與研究提出若干建言及願景，以就教於專家。

(一) 吸收十九世紀以來的佛學研究成果

十九世紀以來，自歐洲影響及於日本、美國的佛學研究方法，在文獻學(原典的校勘、整理、翻譯、詮釋)方面，在佛教語言(梵、巴、藏)的研究與應用方面，在佛教歷史的考訂與解釋方面，在汲取社會科學、哲學、宗教學等研究方法進入佛學研究領域的方法學方面，在大藏經的整理方面，在工具書的編訂方面……都有邁越前人的卓越成果。

一個現代的佛學研究者如果完全不應用這些成果，而只是依據漢譯的若干經文去依文解義一番，這就像現代人煮菜時不用電爐、瓦斯爐或微波爐，而只是辛苦

地鑽木取火一般，是耗時耗力而成果不彰的。

(二) 信仰式的佛學研究者，應該精研若干論典

這是專指佛學院所的學員而言。這類研究者以信仰為研究佛學的出發點，將來可能成為引導他人信仰弘法師。因此，他們對佛法的理解，便不能散漫失序、毫無思想體系。而要建立思想的最佳方法，便是精讀、熟讀古代大德的重要論典，如：《俱舍論》、《攝大乘論》、《菩提道次第廣論》等書。當然，能精讀《大毘婆沙論》與《瑜伽師地論》尤佳。將古代論師所建構的佛教思想體系涵容於內心，對於日後探討佛法大義、詮釋修行層次、或引導他人趨入佛法等，都有極大裨益。

當然，佛學要典多如牛毛，重要典籍決不止此而已。問題是人生之時間有限，現代人之外務與外學又較古人駁雜甚多。因此，精讀書目如果開列太多，則現代人必罕有能卒讀者。因此僅列上述諸論。至於其他重要佛書之須略讀或精讀，自可再依個人須要或興趣加以訂定。

頁 154

二十世紀佛學名家呂澂曾為支那內學院訂出「內院佛學五科講習」之書目，共計五十部書^[6]。衡諸現代年青人的程度與毅力，恐怕少有人能卒讀此數者。古代西藏格魯派必修五部大論(《釋量論》、《現觀莊嚴論》、《入中論》、《戒律本論》、《俱舍論》)。其中書目容或可以再議，但是只選五部大論，便讓人覺得較易畢業而不至徒然「仰之彌高」。

(三) 兩岸佛學界應共同戮力建構一座「漢藏佛學研究中心」，以為全世界研究漢藏二系佛學的基地。

這是筆者多年來的構想之一。多年來，學界對此一構想，呼應者少。時至今日，拋開政治意識不談，其他條件其實已愈來愈臻成熟。這一構想的願景略如下列：

①此一機構是舉世佛學界之中，規模最大的漢藏二系佛學研究機構。此中所謂的「最大」，是指所收藏地的漢藏佛學文獻最多；研究人員資質佳、數量也多；所發行之學術刊物水準最整齊，所發表之研究論文在國際學界有舉足輕重之地位等等。當然，也希望硬體設施也具有國際水準。

②此一機構之下，可以開設漢藏佛學研究所，招收博碩士級學員。

③機構每年的學術大會，是舉世佛學界所矚目的指標性學術研討會。

這一願景的實現其實並非絕頂困難，甚盼兩岸有心人能為締造佛學研究的新紀元而共同構想，共同戮力以赴。

附註：

(1) 拙著〈當代中國人的佛教研究趨勢〉，收在拙編《當代中國人的佛教研究》一書 1 至 24 頁。一九九三年十二月·台北·商鼎版。

(2) 此處之研究人員，必須符合四項標準。參見註(1)所引之拙著第 4 頁。

(3) 參見《香光莊嚴》六十六、六十七期，及《中華佛學學報》十四期上之如石法師二文。

(4) 參見《Buddhist Hermenutics》(《佛教詮釋學》)，D. S. Lopez, Jr.主編一九八八年夏威夷大學出版。《批判佛教》，夸谷憲昭著，一九九〇·東京·大藏版。呂凱文《當代日本「批判佛教」研究》，一九九五年政大碩士論文。

(5) 同註(1)所引書，19 至 21 頁。

(6) 呂澂〈內院佛學五科講習綱要〉，收在《呂澂佛學論著選集》(二)，585-604 頁。一九九一年山東

發表論文學者名單

(依姓氏筆劃排列)

發表人

所屬單位

台灣學者

杜正民老師	中華佛學研究所副研究員兼圖書資訊館館長
	中華電子佛典協會總幹事
黃運喜教授	玄奘大學宗教學系系主任兼所長
蔡耀明教授	華梵大學東方人文思想研究所所長
鄭志明教授	輔仁大學宗教研究所專任教授
藍吉富教授	佛光人文社會學院宗教研究所專任副教授

大陸學者

王亞榮教授	陝西社會科學院宗教所所長
尹雪鈺教授	北京師範大學網絡教育學院技術部主任
宗舜法師	蘇州戒幢佛學研究所教學部主任
宣方教授	中國人民大學宗教學系副教授
徐小躍教授	南京大學哲學系兼宗教系系主任
華方田教授	中國社會科學院世界宗教研究所副研究員
馮煥珍老師	廣州中山大學哲學系講師
賈應逸教授	新疆維吾爾自治區博物館研究員
楊富學教授	莫高窟敦煌研究院副研究員

主持發表學者名單

(依場次筆劃排列)

主持人

所屬單位

蕭金松教授

法光佛教文化研究所所長

楊惠南教授

臺灣大學哲學系教授

恆清法師

臺灣大學哲學系教授

惠敏法師

台北藝術大學教務長
中華佛學研究所副所長

工作人員名單

名譽召集人：聖嚴師父
會議召集人：李志夫所長
會議策劃人：惠敏法師

祕書處：陳秀蘭、張元隆
美工組：林盈志等
總務組：呂泰隆、廖燕美、謝淑麗、江勝裕
論文組：林郁芝、洪金蓮、郭麗娟
會議組：陳佳彌、黃怡琪、劉如昕、陳修平
祕書組：錢文珠、李泰志、朱素蓮

資訊 展覽：杜正民館長、阮鵬圖副主任
展覽組：周邦信、柯春玉、吳文平、張思民
資訊組：洪賢隆、陳惠真、詹益禎
行政協調中心：藍家正、徐文光
音響組：林江標、滕麗芬
環保組：許志津、鄭燕輝
餐飲組：王惠淑、謝明鳳
庶務組：蔡碧雲、陳麗黛
攝影組：陳世佳、許介璋
接待組：秦如芳、鄭錦碧、吳麗卿
通訊組：王靖山、陳宗隆
交通組：黃明輝、鄭春田、張武隆
醫療組：楊賢馨
場地佈置組：曾義仁、黃智謀、何天賜
插花組：張秋貝、陳玉蘭
景觀佈置組：曾國山、謝玉山
車輛組：盧順源、劉俊宏
突發問題處理中心：徐文光、楊賢馨、石坤霖、秦如芳

公關 文宣：果毅法師、熊淑華
雜誌組：果賢法師 黃文玲 林純陵 陳威迺
媒體組：王灝學

國家圖書館出版品預行編目資料

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討
會／林郁芝執行編輯，-- 臺北縣金山鄉：
中華佛學研究所，2002[民91]
面； 公分

ISBN 957-98070-3-5 (平裝)

1.佛教—教育—論文，講詞等

220.307

91004178

鑑 往 知 來

兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集

發行人：李志夫

主任委員：惠敏法師

執行編輯：林郁芝

美工編輯：林盈志、郭麗娟

發行所：中華佛學研究所

地址：北縣金山鄉208三界村半嶺路14-5號

電話：(02)24987171

傳真：(02) 24082172

Email:chibs@chibs.edu.tw

網址：<http://www.chibs.edu.tw>

出版日期：2002年4月

郵政劃撥：11849508 (財團法人中華學研究所)

印刷：鴻霖彩色印刷有限公司



法鼓山

D.D.M.B.A.