

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

臺灣佛教學術高等教育發展現況之研究：以南華大學宗教學研
究所佛學組與中華佛學研究所為例

A Study on Current Development of Advanced Buddhism
Education in Taiwan – With Buddhist Department at the NanHua
University's Graduate Institute of Religious Studies and the
Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies at Dharma Drum
Mountain as Examples

研 究 生：張家榮

指 導 教 授：陳美華 博士

中 華 民 國 96 年 12 月 6 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

臺灣佛教學術高等教育發展現況之研究：以南華大學宗教學
研究所佛學組與中華佛學研究所為例

研究生：張家榮

經考試合格特此證明

口試委員：

釋智開

陳美華

呂凱文

指導教授：

陳美華

系主任(所長)：

呂凱文

口試日期：中華民國 96 年 6 月 7 日

謝誌

非常感謝陳美華教授長久耐心的指導，從研一開始在課程的學習，至論文的寫作，老師對我在碩士學程的助益與影響非常大。雖然知道陳老師是一位要求嚴謹的教授，而當時會請求陳老師指導論文，正因為決心向老師學習。論文完成只是一個學習階段，以後將用更長的時間投入於更深入的探討、研究宗教相關的議題，也再向陳老師做更進一步的學習。

感謝慧開師父，任教務長如此忙碌的工作，還願意抽空審核我的文章，師父一直是我學習的典範，尤其是一位出家眾的行誼。從研一他就時常對我們勉勵，曾幾次跟從在他身旁，見他為教學如此忙碌，很想勸他多為身子著想，內心又敬仰他對學生、大眾的教導、關懷。而呂凱文老師讓人的感覺是亦師亦友，非常樂意學生與他探究學問，即使持不同，甚至相反的意見，老師都願意耐心地與學生進行討論。三位老師不僅是學問淵博，也都是超行動派的教授，身為他們的學生，除了精勤向學外，在行動上實在沒有懈怠的理由，家榮深深地感激三位老師們。

在南華有很多老師的教學精神與行誼，令學生由衷地感激，而使人勉勵要效法。如前任所長蔡源林老師，在宗教學的許多概念、理念，我受他的影響很深；從何建興老師、尤慧貞老師、依空師父、竺家寧老師、萬金川老師、林本炫老師們的教導受教良多，家榮都深銘於心，深深地感謝老師們。

我在佛學上的學習啓蒙於印順師父的著作，而起源於中華佛研所。從聖嚴師父的著作或隨大眾當面受教的，我都深深的感激聖嚴師父，亦緬懷印順師父。另外李志夫所長的協助、幾句的勉勵，我深銘於心，他讓我對一位居士典範的樹立有了深刻的印象。

感謝果舟法師的勉勵，果顯法師的協助。對於星雲師父曾授我沙彌戒、傳孝師父給予我的方便、泰國法身寺法勝師父讓我有機會完成比丘戒、Dr.

Gyanbodhifejay 在印度 Bodhgaya 菩提樹下再授我沙彌戒等，家榮難以言喻至深

地感激。

2002年，中華佛研所研究生陳世賢、林恕安、方怡蓉、闕慧貞、釋如碩法師對佛學懵懵懂懂、不知所措的我，不吝指導、教我讀書的方法，我對他們的感謝即是以他們當年對待我的精神，我亦願意來引導初入佛學的人。感謝蘭姨兩度免費提供住宿與交通工具，讓我便利於法鼓山做進修與田野。

這次的研究，有十餘位宗教學、佛教學的教授、三十餘位研究生接受訪談，在此深深祝福大德們研究順利，生活一切吉祥如意。

我的二姐張孟珠，她總是支持我，給予各種協助，常令我得安穩地讀書、寫作；姐夫陳協志的協助；大姐張玉蓮經時常性的支援。我要從事美術或道德教育或宗教工作，他們都支持，謝謝他們。並感激劉文秀小姐的付出、援助。

對於阿里山山美國小，我很喜愛，表面上好像是我上山支援、教育孩子們，其實，待在山上的時間，對我是一種磨練，確實是一種不同的修行，我是大大的受惠者。鄒族是一支優秀的民族。其實，在我眼中，身爲人類有其苦惱，可是又極爲難得，世界各族都同具有極高的靈性，都是相當優越的生眾。這些孩子夠聰敏，又有福報，未來的發展是極具光明的。山上的工作沒有翟本瑞教授的支持，無法順利進行，他是一位了不起的學者。我很敬佩薛淑美的愛心、耐心與教育的精神，還有簡志成是令人讚嘆的年輕人，山美村因爲有他們而變得更美好。

深深地感謝支持我的家長與學生們，對於美濃、高雄、阿里山的學生，我將盡力實現過去的承諾，感謝你們陪伴我一起學習、成長。

論文摘要

本論文主要針對佛教學術高等教育現況進行探討，以南華大學宗教學研究所佛學組與法鼓山中華佛學研究所師生為對象，就兩院校的創辦人、創辦歷程、內部教育、時勢議題、畢業發展等作系列性的探討。

第一章，說明筆者的動機、問題意識與研究目的，主要是表達筆者所關懷的問題，或可看出強烈的主觀意識；對特定名詞予以解釋，以利後續問題的論述，不致混淆。接著清楚界定研究範圍以及舉出本文所受到的限制；表明自己係以局內人的角色，來進行此研究，述其優缺點；介紹研究方法，尤其質性研究方法的運用；探討相關文獻，分析該內容與本文的呼應。

第二章，舉當代對佛學教育推展具有相當貢獻的星雲法師與聖嚴法師為例，其創學所受困厄、歷程與其不撓之精神，是本章要表述的重點，其典範深值得後進者參考。另介紹南華大學與中華佛研所的創建過程與發展。

第三章，介紹兩研究所的環境、教育目標與未來願景；並介紹師資、課程綱要。提供現代佛學的「多元」教育資訊，使有志於此的學者，先具備較寬廣的視野，且讓社會大眾瞭解佛學學術教育的意義與價值。

第四、五章，以兩所師生為探訪對象，從中瞭解老師們的學思歷程、教學理念、願景，對學生的期許、意見…等；研究生進入佛教研究的動機、目的、學習歷程（遇困挫、受益或特殊感受等等）、未來自許、目標等。並從中探詢對於宗教與人文的認知、宗教對話的參與及願景、宗教教育實施的看法、施行的具體建議等。透過對師生的認識，試圖彰顯出這一片新興天地的風貌。

第六章，探討研究者的發展、出路。從畢、結業生的就業情況中分析既有的市場，如大學、佛學院、社區大學擔任教職，於教育行政、文教機構、寺院團體服務，從事宗教雜誌刊物事務、圖書館工作…等。並提出開創性的概念與具體方案，如主動為學校設計宗教課程、學校特殊學子進行輔導事宜、宗教諮商、開拓

更多領域之教育市場、從事宗教文化企劃或管理、投入安寧療護團隊的照顧工作（宗教撫慰心靈）等，企望引發局內人會有更多的創思與行動。同時讓局內、局外人進一步意識到宗教學術對社會的意義與價值。

第七章，則對本論文歸納出結論，並敘述研究過程中的相關發現與建言，不僅是提出來與眾人參考，也是筆者爾後關注的議題。筆者所提出的問題意識，都仍有很多的研究空間，深盼對於佛教學關注的研究者，可運用宗教社會科學的方式多加進行探究，讓社會大眾對佛教領域有更真切的認識、理解。

關鍵詞：南華大學、中華佛學研究所、宗教對話、宗教教育

Abstract

This dissertation focuses on the current situation of Buddhist Studies in higher education, using staff members and students of both the Buddhist Department at the NanHua University's Graduate Institute of Religious Studies and the Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies at Dharma Drum Mountain as case studies, the paper consists of a series of examinations of the founders, the founding history, the internal education, current issues, and the students' progressions after graduation.

Chapter one puts forward the author's intentions, the concept of the research question, and the intention of the study. The main aim is to express the issues close to the author's heart, expressing a strong subjectivity. The definition of terms facilitates later discussions of the questions by avoiding ambiguities. The chapter also lays out clear research boundaries and as well as the limitations to the dissertation, where the author explains the pros and cons of writing from an insider's point of view. In the meantime, the author introduces the research methods, especially research by characteristics, exploring and analysing related writings, and how they correspond to this text.

Chapter two gives the examples of Master Hsing Yun and Master Sheng Yen, both of whom have made important contributions to the development of Buddhist education. The adversities they encountered in founding the subject and their uncompromising spirits are the centre of this chapter. They both provide an exemplary model for later generations to follow. The chapter also introduces the founding process and development of the two institutes.

Chapter three compares the environments, educational goals and future prospects of the two schools, while also introducing the tutors and the course contents. By

providing a “diversity” of educational information, the author hopes to widen the perspective of those who might be interested to take up the subject, as well as improving the public’s understanding of the values and meanings of academic Buddhist Studies.

Chapter four and five present interviews with students and teachers of both institutes; through the conversations, we gain an insight of the staff’s research experiences, teaching concepts, future outlooks and hopes for the students; in the meantime, we can understand the students’ motives of taking up the subject, their aims and experiences (difficulties, benefits and special experiences), and their hopes and goals for the future. The text further explores concepts of religion and humanities; participations in religious discussions; future prospects; and provides thoughts and concrete suggestions on the practices of religious education. By getting to know the members of the two institutes, the chapter attempts to paint a clearer picture of this new research territory.

Chapter six considers the development and future of researchers in this subject. It analyses the present market by tracing the employment situations of former pupils; some have gone on to teaching at universities, Buddhist institutes, and community universities; others provide their services at educational administrations, cultural organizations, temple associations, or work for religious publications or libraries. The author puts forward more innovative concepts and concrete proposals; for example, proactively designing religious courses for schools; providing counselling for students with special needs; religious consultations; exploration of a wider educational market; religious cultural projects or management; and caring for the terminally ill (religion as conciliation). Thereby, the author hopes to inspire the creativity and activity of insiders, while raising the awareness of both insiders and outsiders in terms of the value and meaning of religious studies in our society.

Chapter seven draws the conclusion to this dissertation. It revisits the findings and suggestions encountered during the research for the reference of the reader, and to point out future directions of the author's attention. All research question raised in this paper have great potential for further studies, the writer hopes that researchers interested in the subject of Buddhism can undertake further explorations by means of religious social science, so that the general public may gain better understanding of Buddhism and its related subjects.

Key words: NanHua University, The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, religious discussions, religious education.

臺灣佛教學術高等教育發展現況之研究：以南華大學宗教學

研究所佛學組與中華佛學研究所爲例

A Study on Current Development of Advanced Buddhism

Education in Taiwan – With Buddhist Department at the

NanHua University's Graduate Institute of Religious Studies

and the Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies at Dharma

Drum Mountain as Examples

第一章 緒論	1
第一節 研究動機、問題意識與目的	1
第二節 名詞解釋與研究範圍之界定	9
第三節 研究進向與方法	17
第四節 相關文獻探討	25
第五節 章節綱要	31
第二章 兩位臺灣佛學教育重要的推動者暨其創建的宗教教育機構	33
第一節 星雲法師生平、志業與對佛學教育的重視	34
第二節 南華大學宗教學研究所的創立、環境介紹暨教育目標	39
第三節 聖嚴法師生平、志業與對佛學教育的重視	42
第四節 中華佛學研究所的創立、環境介紹暨教育目標	48
第五節 小結	52
第三章 兩所佛學教育課程與師資暨其特色	54
第一節 南華大學宗教學研究所課程設計與師資介紹	55
第二節 中華佛學研究所課程設計與師資介紹	64

第三節	兩所各具特色說明	74
第四節	小結	85
第四章	對老師的深度訪談.....	88
第一節	訪談內容設計與重要意涵說明	89
第二節	兩所教師對內的觀點與意見	92
第三節	對於大環境中實踐宗教對話與實施宗教教育的觀點與意見	113
第四節	小結	123
第五章	對研究生的深度訪談.....	126
第一節	訪談內容設計與重要意涵說明	127
第二節	兩所學生進入佛學研究的動機	129
第三節	學習上的意見、困難	134
第四節	對於大環境中實踐宗教對話與實施宗教教育的觀點	161
第五節	部分訪談大綱問題的反應與其他問題的發現	172
第六節	小結	175
第六章	佛學學術研究者的出路	178
第一節	對既有出路的探討	179
第二節	市場開創的意見與可能性	193
第三節	影響畢業出路發展的可能因素	206
第四節	小結	209
第七章	結語	211
第一節	結論與建言	211
第二節	研究檢討	216
附表一	218
附表二	233
參考書目	238

第一章 緒論

第一節 研究動機、問題意識與目的

一、研究動機

想要研究這個主題的原因、動機是系列性過程，逐步地思慮、構思、探詢、確定方向、搜集資訊、研修相關課程、參加研討會、與相關人對談…等等。從未進研究所之前的萌芽期，乃至確立、下筆，都構成所謂的研究動機，且意識更加的清楚、強烈與篤定。茲將研究動機分為如下：

(一) 原始的動機

正是所謂的「佛教信仰者」¹的立場，來思索「如何學習佛法？」、「到哪裏學習？」、「學習至某階段後，如何傳揚佛法及再學習？」。

過去乃從單純的「改善社會風氣」想法開始，嘗試以藝術教學、舉辦藝術活動與四書講解的方式著手，對象以小朋友為主，即在「兒童之家」、國小學校實踐自己的想法，並參與寺院道場的工作。²四年餘，常態上課的學生約 200 人，面對學生的如此的增加，接觸面的擴大，開始感到自己的「智慧」（包含知識）、「能力」（含所謂的「福德」），嚴重的不足，而且對於藝術、道德（人文素養）是否能徹地解決人們困惑、痛苦，並達到理想（超越性、終極性）³，開始感到

¹ 筆者於 1998 年 7 月、2002 年 2 月在法鼓山分別接受皈依三寶、受菩薩戒；2002 年 7 月於佛光山參加短期出家；2003 年依止於傳孝法師；2004 年 7 月至泰國參加短期出家；2006 年 7 月赴印度菩提迦耶受沙彌戒。對於如此地參加佛教儀式，一般已被定義成爲「佛教徒」，亦可稱爲「佛教信仰者」。有學者係以是否有參加正式的佛教皈依儀式，來做認定是否爲佛教徒的標準（瞿海源 1997a：4-5）。

² 筆者在進入研究所之前曾於兒童之家任美術志工老師四年餘；同時於國小晨間教學志工三年餘（以《四書》、《孝經》爲主要題材，摘錄講解）；在法鼓山相關道場與四位義工老師，於法會進行時，在會場外指導、照顧小朋友，以便家長得安心參加法會。也因此受聖嚴法師、果舟法師影響，故毅然投考佛學研究所。

³ 超越性：如「超越自己，既是一種需求，也是一種能力，還是個從自發到自覺的過程。」「人們在宗教信仰與宗教儀式中建構起世界創生（包括人的起源）與延續的圖景，確立人與超越人的存在或力量的關係，塑造人的道德規範與行為準則，建樹社會群體的生活模式。」「人類在宗教活動中通過自己對神靈的信仰和崇拜，明確了個人在宇宙和人生中的位置，並由此形成個人（或群體）存在的意義與價值，並按照這個價值的或意義的體系改造自己並改造世界（金澤

疑惑，幾經思維，覺得人們若能有宗教信仰，具宗教情操，並以藝術、道德（人文素養）陶冶心性，會是理想的人生。

機緣下得到「中華佛學研究所」（以下簡稱「中華佛研所」）招生的訊息，經過生活的調整，決定就讀。但是，必須通過考試，也就是如何達到進入「佛教學術研究」的基本條件。準備之初，置身於中華佛研所三個月餘，期間不斷的向研究生請教、探詢，同時進行研讀有關佛學書籍。在無形中打下了與佛學研究生對談的基礎，而對談的內容不僅是佛學知識的準備，並且瞭解到對談者進入佛研所的動機、學習中的收穫、研究方向、學習過程的困難、未來規劃……等等的問題。

4

（二）不同的學習情境分析

許多機緣的因素，筆者進入了南華大學宗教學研究所佛學組就讀。兩所都能以具備「佛學概論」、「中國、印度佛教史」的知識的基礎而應考，⁵但是，口試占了極重的成績（30%），分數的取決可能與學校對學生的期待有某程度的關係。

事實上，「宗教研究所的佛學組」與「佛學研究所」⁶確實具有相當多的共同處，但是，也存在著差異點。如果不能在就讀之前，將不同的學習情境作一番深

2001：2-3)。」改造就是不斷的在超越，然而，各宗教的超越過程，往往大不相同，目標亦不同。如基督教徒以堅定的信仰，而讓自己得以到神（上帝）的身邊。佛教徒不斷的超越當下的自我，而尋求解脫成阿羅漢，或行菩薩道，終成佛。一神教往往不能超越神，即被創造者必不能超越創造者（上帝），或是達到平等。而多神教，往往可超越自我，達成神格。佛教教義中，人人均得修行而成阿羅漢或成爲佛陀。終極性：「蒂利希 (Paul Tillich 1886-1965) 說宗教體現了人的終極關懷，人只有通過深層的『意義』才能實現自我存在的真實性（同上引：3)。」釋慧開法師：「傅偉勳教授在他的《從創造的詮釋學到大乘佛學》一書中，也提出宗教所由成立而不可或缺的基本要素與向度 (dimension)，亦即：一、終極關懷 (ultimate concern) 二、終極真實 (ultimate truth / reality) 三、終極目標 (ultimate goal) 四、終極承諾 (ultimate commitment) ……傅教授所拈出之宗教的四個『終極』向度，恰與佛教的根本法輪『四聖諦：苦、集、滅、道』相互呼應，並且形成一對一的對應關係」（釋慧開2002：305-306）。

⁴偶而旁聽課程，參加活動，得聆聽到聖嚴法師、惠敏法師、李志夫所長的談話。離開約六個月後，將問題與對談的內容摘取而寫成「初入佛學的心得報告」，約五千餘字，主要用意是想提供予懷有相同問題的人，能有一些參考意見，並紀錄下該所研究生所提供的寶貴意見。因此，在這歷程中產生了想要對該環境與研究者進一步探討的想法。

⁵ 中華佛研所入學考試科目：國文、英文、佛學概論、中印佛教史(入學後將選擇加修佛學資訊課程者可選考電腦概論)。參考網站 http://www.chibs.edu.tw/news/c_index.htm，2005年4月2日。南華大學宗研佛學組：佛學概論、宗教哲學與中印佛教史(擇一)。參考網站 http://www.nhu.edu.tw/~compare/exam/examinfo_new94.doc，2005年4月2日。

⁶ 將於本章第三節解釋「宗教性世俗學校」、「宗派教育學校」之定義。

入的瞭解，事後再來做調整，就是一件非常辛苦的事了，亦妨礙了研究、學習的過程。社會一般大眾亦很難分辨當中的不同處、特色。這促成筆者想進一步探討「佛學學術研究」在不同情境、場域的發展情況。並以教授、學生作為探討的核心。

（三）宗教與人文的探討

南華大學宗教學研究所：「透過宗教學與佛學之教學研究，結合現代學術理論與佛教等宗教傳統，並將宗教研究落實於現代人之生命終極關懷課題，以培育具有國際觀與社會人文素養的宗教教育及文教傳播人才」（南華大學宗教學研究所 2005b）。華梵大學東方人文思想研究所：「以顯發佛教做為以佛法的修學所撐起的宗教上的主體內涵為要務，以啓迪和提升人文思想的境界為殫精竭慮之所企向」（2005）。慈濟大學宗教與文化研究所也強調「宗教的人文關懷；宗教的情感與人文精神」（2005）。究竟如何闡述「宗教的超越性（或終極性）」又同時重視「人文精神」，且不致「對立」或「偏頗」？這個問題，令筆者想探究佛教學術研究者的意見，並表達自己的看法。

（四）佛教學術者對於宗教對話的實際參與願景

臺灣是一個宗教多元的社會，並且宗教活動十分興盛，非常慶幸的是，在臺灣，各宗教信仰者大多能包容不同信仰者，因此，在臺灣沒有發生不同宗教之間的重大衝突。然而我們就此不需要憂慮宗教衝突的問題了？佛教在臺灣具有相當的影響力，而與其他宗教的互動如何？身為佛教研究者如何看待這樣的議題？當筆者修研西方宗教課程（如基督宗教通論）時，便開始思索這個問題，又許多課程亦探討伊斯蘭教、天主教、道教、新興宗教等相關議題，在學習的過程中，感到不同宗教的交流、認識、對談是有必要的。

「宗教對話」如此重要的議題，筆者認為身為佛教研究者，一定要有所回應。所以，藉本研究想瞭解佛教研究者師生的看法，或實行的具體意見。

（五）宗教教育在國內實施的必要性

上述的議題彰顯出宗教教育對成為一位世界公民的必要性，故加強不同宗教

知識的認知，以促進對異文化的瞭解，是必要的。對國內而言，大約於 1980 年代末，政府高層對於治安和社會風氣深表憂慮，內政部和教育部同時期望宗教界能對問題的改善提供助力。在中學實施宗教教育就成了教育部有意嘗試的途徑（瞿海源等 1997：514；林本炫 2005：1）。接著 1996 年 10 月起，國內陸續爆發的「宗教亂象」，使得宗教界再度發出建議政府在中小學實施宗教教育的呼聲（林本炫 2005：1；釋見潤 1998：3）。釋恒清法師指出：「正確地認識宗教的意義、發揮宗教淨化自我的功能、培養對不同宗教的容忍精神等等，都是很重要且需要學習的課程，而學習這些課題的最直接管道即是所謂的宗教教育」（2002：251）。

本文所要談的「宗教教育」不僅限於學校教育體制內，更以社會全民為對象的宗教教育（釋慧開 2002：310），比如民間的宗教教育，在臺灣長期以來，神學院、佛學院及其它宗教研修學院負起了很大的教育責任，⁷而政府長期不合理的看待與限制，直到最近才有了轉機。⁸對於佛教興盛的臺灣，身為佛學學術研究者對於新的世界局勢、國內宗教教育的需求，究竟有何見解？做了如何的準備？這也是筆者進入宗教學術圈中，想進一步瞭解的，也相信在探求諸多的意見中，必有反思與檢討的作用，這也是了本文的研究動機之一。

（六）研究者出路的探討

臺灣的宗教學術研究算是新興，要探討出路，有些難度。不同宗教亦有不同的問題。在這裏單純地探討佛教學術界，而以本文主題的兩所為主。出家眾與在家眾出路的考量有許多的不同，所以需要分別探討。一般而言，從事宗教學研究者往往會有理想的層面，或說是「願力」，可是大多的作為仍要有現實面的考量，尤其當代臺灣佛教以「人間佛教」⁹為盛，如此事業，多是積極入世的作為，那麼身為一位佛教學術研究者，如何投入目前熱絡的場域呢？或是有其他理想可開

⁷ 以佛教方面而言，如聖嚴法師：「台灣佛教素養的提昇及形象的建立，與佛學院及佛學研究所的教育事業，是息息相關的。培養一批批住持佛教的人才，包括寺院住持、學術研究、經論宏講、文教工作、各項佛教事業的經營開創，尤其是宗教師資的養成、佛教徒視野的開拓等，普遍地說大多是出於佛學院的教育成果」（2002a：序）。

⁸ 指私校法第九條的通過，宗教學院得以受教育部承認學位。

⁹ 諸如佛光山、法鼓山、慈濟均屬此類道場。陳美華教授指，其實質內涵就是「從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛」（釋印順 1998：99）的『人菩薩行』（釋昭慧 1995：85），一切以人為本，以人間遊化為場域，也就是《阿含經》：『諸佛皆出人間，終不在天上成佛』的理念。（釋印順 1970：序 2）」（2002：436）。

擴？

或許以「出路」來探討一位佛教研究者，有人可能會感到是否俗氣了些？動輒談到人的終極關懷、清淨、自在，甚至論述到「解脫、涅槃」的人，竟然會有出路（工作）的問題？試想，難道這些學術研究者不需要考慮這個問題？不會有困擾嗎？是否這也是外人不願進入圈內的顧忌？理想會是出路嗎？不是嗎？現實情形是如何呢？如果是一條光明大道，為何不自我暢談未來，何妨作一具體的「人生規劃」呢？

二、問題意識

由個人的動機，產生以下問題，希望透過此研究而能探知：

（一）想探討成為佛教學術研究者的基本條件、知識是什麼？佛學學術研究者對佛學、佛教的願景？

（二）究竟兩所錄取學生的取向、態度上是否有差別性呢？兩校有其「相同」與「差異」處，在抉擇學校時，考生是否得先行細思量之？而一般大學宗教所的佛學研究又與早已形成的「佛教研修學院」的佛學研究不同處在哪裡？¹⁰佛教學術在兩所不同情境下，其取向有何不同？

（三）面對不同宗教，其超越性（終極性）截然的不同，甚至對立，此時「人文思想」是否得以介入其中，成為不同宗教信仰者對話、調和的橋梁？

（四）佛教學術界對「宗教對話」的認知與參與情況（以兩所為例）？

（五）佛教學術界如何看待國內宗教教育？如何面對與實施？

（六）本文將較具體、務實的探討研究生出路的問題。重要的一點，面對新的社會型態，研究者是否能有開創性的出路？

是否自己的疑問，也會是許多人的疑問？自己所關心的議題，是否也會是局內人或是一般人所關注的呢？自己是佛教信仰者，如何以學術表達出對佛教事務

¹⁰ 中華佛研所李志夫所長〈以「法鼓山佛教研修學院」佛教研修所創所理念與課程設計為例〉，於2004年12月3日發表於內政部、南華大學宗教學研究所主辦「宗教教育與宗教研究研討會」，此文係於私校法第九條法案的通過，中華佛研所即進行設立法鼓山佛教研修學院的作業。教育部於2006年8月14日同意「法鼓佛教研修學院」籌設，2007年4月8日正式掛牌招生，研究生畢業之後，將可獲頒宗教碩士學位（法鼓研修學院2007a）。

的關懷呢？用什麼方法研究？對佛教學術、佛教團體能有什麼貢獻？從進入學術研究前夕至今，一直盤旋於腦海裏，不斷地思考著，然後逐漸地建構出一研究方案。

三、研究目的

本論文的主要目的有五：

(一)讓一般社會大眾大略瞭解臺灣佛教教育的推動與發展—以南華大學宗教所佛學組與中華佛學研究所（法鼓佛教研修學院）為例

星雲法師與聖嚴法師¹¹分別所創立的佛光山與法鼓山，在臺灣宗教界都佔有極重的份量，然而，其辦學的艱辛，並非被普遍瞭解。如今，佛教已有了五所大學，華梵、玄奘、慈濟、南華、佛光等，法鼓人文社會學院亦於 2004 年正式動工。對於臺灣已經是大學林立，又目前蓬勃的佛教興學，不免有人要問「爲什麼要有佛教大學？」或是「需要有這麼多的佛教大學嗎？」（陳美華 2004：1-2）。不過，可能有些人忽略了過去臺灣佛教教育低落的窘境，又兩位法師如何達到今天的教育建設，兩所未來的願景爲何？本文不是要一味的讚頌兩位法師，而是要平實地敘述出其創學的歷程，讓社會、世人深切地瞭解臺灣佛教在教育上所做的努力。並且佛教界並非自今以後就不須再辦教育了。又除了臺灣，其他場域亦非沒有創辦佛教學校的需求。對於創學，兩位法師仍是現在進行式。如今，星雲法師仍有強烈的願景，絕無怠懈意。¹²然而，聖嚴法師的呼籲，可知其辦學的殷切：

有人提出，臺灣的大學已經太多了，法鼓山爲什麼還要辦大學？我要向大家報告：由於理念的堅持，所辦的教育成效，也會有其特色和存在的空間了。法鼓大學的工程，今年即將開始動工。但是，依工程預算，照目前法鼓山的募款狀況，我們還需經過十八年，才能募夠建校經費。……這不僅是對

¹¹若以一位佛教徒而言，對於自己的皈依法師、戒師都應尊稱爲「師父」，但是，由於本文系以學術著作的方式書寫，且預設讀者非只著重於教內，故採一般現行通稱爲「法師」。本人對於星雲法師、聖嚴法師、惠敏法師，都應稱「師父」，於此稱法師，並非不夠虔敬。

¹² 目前尚籌畫將設立於澳洲的南天大學。

國內社會做的大功德，也是給全人類的後代子孫一個大希望！立基於法鼓山的理念，因應新世紀的實際需要，在你們諸位菩薩的祝福及督策下，我們一定會把大學院教育辦得更好。

諸位菩薩們！我已經是七十三歲的老和尚了，爲了我自己，一無所求，爲了利益衆生，我要懇求大家，給各人自己一個機會，自己發願，有大功德，勸人發願，雙重功德。（釋聖嚴 2002b：6-7）

究竟聖嚴法師的教育理念是什麼呢？法鼓大學的特色爲何？面對時代環境的變遷，其存在條件爲何？重要性及貢獻爲何？然而「爲什麼不要有佛教大學？」或者「爲什麼不能有多幾所佛教大學？」究竟佛教辦的大學有什麼值得肯定的意義與價值（陳美華 2004a：3）？本文將探索兩位法師的教育理念，並結合時代的脈絡，來探索臺灣佛教教育的推動與發展，期待社會大眾對佛學有進一步的認知，甚至參與。

（二）以兩佛學研究單位說明臺灣佛學碩士教育之師資與課程概況。

過去社會對於宗教教育總是陌生，對於佛學教育亦同。如果一般社會人士想要瞭解佛學，或是出家衆想深入佛學，爾後要以弘法爲要，究竟何處是可選擇之處？如今，在臺灣宗教學研究所往往設有佛學組，寺院創設的佛學研究所、佛學院亦林立，資訊不難獲得。本文要進一步介紹目前在佛教學術研究所的師資，僅以兩所爲例，探討教師們的專門領域，及開設的課程概況。提供現代佛學的「多元」教育資訊，使有志於此的學人，先具備有較寬廣的視野，且讓社會大眾瞭解佛教學術教育的意義與價值。

（三）深度訪談研究者對佛學的教學與研究的看法。

對於實際的教學情景、研究生的學習狀況是如何呢？本文以訪談的方式，更生動地將它呈現出來，企圖去除宗教的神秘色彩，期待提升佛教學術研究者與社會大眾的互動情景。

宗教不免予人有神秘性、嚴肅的氣氛，與社會往往容易產生緊張的關係，透

過本文，瞭解教學的實際過程，授課者的教學理念、態度、目標，暨研究生研究的方向、議題、學習心得。從中可瞭解到佛教學術與社會的密切和合。筆者相信社會大眾若對宗教研究者有正確的認識，那麼社會上利用宗教進行詐騙、誘惑、煽動的事件必能減少。

(四) 瞭解佛教學術研究者對於當代議題「宗教對話」與「宗教教育」的看法與願景。

以當代的社會，是否只要把自己所信仰的宗教弄清楚就好了呢？顯然，在當代的社會是不足的。蔡源林教授指出：「似乎在臺灣的年輕人心目中，甚至是選擇宗教為專業者，對開拓本身的宗教世界觀，從事跨宗教、跨文化的探索一缺乏足夠的動機。」「臺灣作為一個後威權、後殖民的社會，人們習於單一認同、單一思惟模式，對於多元價值的不易接納，均反映在個人對宗教的信仰（或無神信仰）的唯我獨尊、欠缺包容之態度」（蔡源林 2004：3）。如此的情形，表現在臺灣的政治、族群意識上，更是強烈。至於，處於新時代的宗教學術研究者，如何來看待與省思這樣的問題呢？如何迎接宗教全球化的衝擊，做好學術奠基工作？

至於「宗教教育」（社會全民為對象，非僅指學校的教育），是一件極複雜的教育工作，必需具有專業，而宗教學術研究者自然要與宗教團體（官方亦應該關注此問題）共同來負起教育的工作，這好比社會各專業領域，都需要有人去研究、帶領一般。該如何來對社會人民進行宗教教育，是世界性的問題。在宗教多元且興盛的臺灣也必是重要議題，過去曾做過研究、探討。¹³然而，時代不斷地在變遷，民衆的認知、社會型態都不斷的改變中，社會是多元的，重大的議題，更要以多重、多元的角度來進行探討，而身為宗教學術研究者，當然要關心這樣的議題了，更可說是專業上的責任。¹⁴且有義務向政府、社會大眾提出看法、闡

¹³ 現有的出版中，由教育部委任瞿海源主持研究所發表的《宗教教育之國際比較及政策研究》（1995），最具學術性，也包含了多國宗教教育狀況分析，如新加坡（古正美、邱嘉美 1995：51-59）、日本（李亦園、黃智慧 1995：91-123）、韓國（韓相敦 1995：125-150）、德國（顧忠華 1995：151-176）和美國（劉純仁 1995：177-208：）等。這些研究成果，不僅提供給教育部作為實不實施宗教教育的重要依據，也留下了寶貴的學術資源供後學者參考（陳美華 2001：13）。

¹⁴ 所謂責任，一、站在學術的立場，將佛教知識作介紹、闡述。二、基於宗教信仰，有職責闡

述觀點及提出建議。

(五) 探討研究者的發展途徑（或說「出路」）

重視佛教教育人才的培育，而投注在如今的一般大學宗教系所，與民間宗教團體的佛學院所，的確是重要的。

研究所學生走向學術研究（如進修博士學程、學術研究發表）與從事教育工作（一般大學通識教育、佛學院教育、寺院道場的佛學研習營、社區大學佛學課程）這幾乎是必然的想法與途徑。可是，隨著時代的變遷，如今宗教系所與佛學院所在臺灣已是非常普遍，不論從國外留學回來，或是由本土所培育的碩士、博士（含其他系所對佛學的研究）著實不少，那麼如此場域的需求必然會飽和。在 2004 年董維真碩士論文中的訪談與歸納指出：若中小學的宗教知識教育開放，我們所培育的宗教人才遠遠不夠。若教育環境不開放，則宗教研究已經飽和（董維真 2004：130-131）。政治大學宗教所於 2006 年 9 月 23 日所舉辦的「宗教研究學門的現狀、困境與展望」座談會中，對於學生的就業方向亦有作熱烈的討論。

對於宗教教育的開放，宗教學術者可以結合多方的意見，向政府作出更具體的建議。在此時，宗教研究者仍有多方的領域來落實培養民衆的宗教知識、宗教情操，甚至是宗教信仰的教化。

究竟一位佛教學術研究者，取得碩士資格後，該如何投入教職場域（區分出家與在家眾來探討）；抑是得進入社會的多元性發展。本文將與兩所的教師、學生共同來探討這樣切身的問題。這不僅供局內人的參考，社會人士亦可參考是否有契合之處。

第二節 名詞解釋與研究範圍之界定

本文有些「名詞」必須做一些說明、解釋，俾使本文的脈絡更加的清楚。且說明為何要以南華宗教所佛學組與中華佛研所為對象，來作為臺灣佛教學術教

揚其正確的宗教核心意旨、宗教情操，使不受誤解、被扭曲、遭利用，並且本身不惡意貶抑、中傷、毀謗，甚至誘導群眾，利用政治、教育來攻擊其他教派。

育現況的探討。亦提及本文研究時，因現實因素所受到的限制。

一、名詞解釋

學佛、佛學、佛教學這三個領域，確實有很大的交涉性，但是在學理中的探討，它依然可以略作分別。

(一) 學佛：從實踐面來看，於佛所證、所教之法，信受奉行，稱之為學佛

(Dharma as a refuge) (朱文光 2001：24)。可見這一名詞，是屬於佛教信仰領域的用語。然而，在字義上，卻可能被解讀成：「向佛陀學習，走向成佛之道。」一般而言「求解脫，趣涅槃」與「行菩薩道，修成佛」都是佛陀的教導，是否未立志成佛，能稱為學佛呢？太虛大師認為：學佛有廣狹兩義。廣義者，凡是對佛法由慕信仰心而學習者，皆名學佛。如讀誦經典、受持皈依、禮拜恭敬佛菩薩、求解脫、求西方等皆屬之。以嚴格狹義而說，須信一切眾生皆有佛性，瞭解大乘義理，發菩提心、成佛心，名為學佛（同上引：25-26）。現今而言，採廣義說為宜，尤其當代南北傳交流頻繁，彼此更進一步的認識、交融中。¹⁵

(二) 佛學：即佛法之學。通常側重於思想體系、源流、發展之闡述等；其內容範圍而言，除佛陀所宣說之教法外，亦包括其以後之弟子、後世宗師、歷代學者的闡述、論說。又若就教法內容之類別而言，佛學統括理論與實踐二方面。至於現代所稱之佛學，則是為將佛法流行人間，化度各類新學者，或為因應時代學術潮流，而強調以新方法加以整理，並作有條理、有系統之說明，而使之學術化（釋慈怡主編 1989：2749）。佛學雖然為一般信仰者所學習、研究。但是，佛學已成為世間通用的學問，非信仰者，亦基於種種動機、目的而進行探索、學習。

(三) 佛教學：張曼濤在編輯《現代世界的佛教學》這本書的時候指出：不論是文化的、歷史的、思想的，只要與佛教有關，我們都可以稱之為佛教學，用以涵蓋佛教學研究總稱（朱文光 2001：47）。近代而言，佛教學已不僅是對於佛教教義、教團、實踐方面進行探討而已，並發展到佛教與人文、佛教與科學、佛教

¹⁵ 南傳佛教經典亦有菩薩、多佛的記載，因此亦有發願成佛者，故不能以絕對的觀念認為南傳為小乘佛教。北傳為大乘教區，亦有趣向求解脫，達涅槃的經典，雖菩薩道盛行，亦有發願解脫、入涅槃者。

與教育、佛教與社會…甚至討論到佛教與國際情勢、宗教對話等，這些都是屬於佛教學的範疇。就比如筆者的研究就是屬於佛教學研究。以上述說明，即不難判定。

(四) 宗派教育學校：指特定宗教為傳播教義而從事特定宗教教義之教學、研究，甚至培養宗教師、神職人員及宗教人才所創設之學校。其實最廣義的宗教教育：包括「宗教知識教育(含學術研究)」、「宗教情操教育」以及「宗派教育」。¹⁶如中華佛學研究所、圓光佛學研究所、臺灣神學院、台南神學院…均屬之(周志宏 2004：3-5)。過去中華佛研所係屬向教育部登記的學術單位(於2006年8月14日教育部已同意籌設「法鼓佛教研修學院」，2007年4月8日正式掛牌運作、招生。)，其仍屬單一宗教教育，具宗派性質，就本文的深入探討，其確實符合了廣義的宗教教育。現代宗派教育學校，不僅培養宣教與弘法人才，亦順應時代的變遷，將其神聖性教義融入社會文化之中，展現出塑造社會人格與統整社會機制的教育功能(鄭志明 2004：2)。如當代佛學院所，不僅對「佛學」進行研究，亦擴展到「佛教學」的範圍，開創出社會群體共有的文化慧命(同上引：2)。

(五) 宗教性世俗學校：係特定宗教團體所創辦之屬於世俗教育之學校，主要是提供「宗教知識教育」，進行學術研究。通稱佛教大學之南華、佛光、慈濟、華梵、玄奘等，均屬此類(周志宏 2004：3-5)。以筆者身處於南華大學，就實際接受到的教育確實是如此，並不強調宗教信仰，那是屬於研究生個人立場。宗教性世俗學校確實以宗教知識，學術研究為重。但是，我們得進一步的瞭解這些宗教知識課程的內涵，以及學術研究的意義與價值。如趙星光所長對此類學校教育的敘述：

進行有關宗教知識或宗教的社會價值教育，其目的不在於鼓勵受教者接受某一特定的信仰立場或加入特定的宗教團體，而是增加受教者對各宗教的

¹⁶ 此宗派，即指教別，如佛教、基督教、伊斯蘭教則屬不同宗派，至於各宗教以下的派別，一般稱為「教派」。

特質，以及宗教的個人與社會功能的瞭解，進而有助於多元社會的和諧互動與社會道德價值的提升。(2004：1)

這類的學府朝向多元的走向，重視學術素養，而非對宗教的信仰，它也重視與社會的互動、契合。

於日常語言裏，佛法、學佛、佛學、佛教等辭彙包含了許多不同的用法：有時單一辭彙在不同的語境裏顯現出不同的意義；有時不同的語彙在互異的語境中卻有同樣的定義，形成彼此交涉或差異的語言現象（朱文光 2001：44）。不同立場，詮釋不同，所涵蓋的領域往往有很大的差別，比如以佛教的立場，這宇宙一切的緣起緣滅，都是佛學可以探討的範疇，場域甚至不限於此世間。然以基督教的神學，上帝是宇宙的創造者，世間的一切都攝受於神學之中。以宗教的本質而言，語言的差別性是沒有意義的，甚至可以做幾近等同的詮釋。所以，這樣的分別可以說是以人文的觀點來做區分的，而也僅是概念上的不同，而不是絕對的劃分。¹⁷

佛學院所在臺灣已經有一段時間，¹⁸而佛教世俗大學宗教系所的學術研究卻是 1993 以後才正式形成，¹⁹究竟兩者的同質性與差異性為何？若以上述而言，兩者均有進行「宗教知識教育」，然而，其差異性在於「宗教教育」與「宗教情操教育」。究竟「宗教知識教育」與「宗教教育」如何分別，又何謂「宗教情操教育」？佛教世俗大學宗教系所學生，若是佛教信仰者，其佛教情操如何養成？

¹⁷ 對於佛教團體辦大學，佛光山依空法師稱為「佛教人間化」或說是「佛教人間教育事業」，因此對於佛教團體辦理的大學，稱為「佛教人間大學」為宜。事實上，本文該兩所均探究佛教真義，不同的「名詞」的定義，是利於區別爾爾，尤其宗教性世俗大學，科系廣泛，又與世俗社會緊密聯繫，有另一正面積極的意義。

¹⁸ 江燦驤：「台灣佛教教育的肇始，若以具有近代佛教學堂的制度或性質來說，當然要以日據時期所開辦的『台灣佛教中學林』和『鎮南學林』為代表，但在此之前，甚至以後，傳承自大陸清末的叢林教育，無疑佔有極重要的地位」(2002：9-13)。另外可參考釋慧嚴〈回顧日治時代台灣的佛教教育〉(2002：15-19)。

¹⁹ 以下為各宗教系所成立的時間，輔仁大學宗教學所(1988)、系(1992)，真理大學宗教學系(1996)、所(2000)，中原大學宗教研究所(2000)，東海大學宗教研究所(2001)，華梵東方人文思想研究所(1993)、博士班(2002)，玄奘大學宗教學研究所(1997)、系(2000)，慈濟大學宗教與文化研究所(2000)，政治大學宗教學研究所(2000)，南華大學宗教學研究所(2001)，佛光人文社會學院大學宗教學研究所(2001)(陳德光 2001：5)。

在這裏先就基督教教育的情形稍作瞭解，中原大學歐力仁教授：

中原宗教研究所與神學院之間的關係頗為微妙，從前者的草創至今，短短不到五年的過程中，已經歷了兩個不同的階段：第一階段可以稱為（神學研究的）「正當性之爭」，第二階段為（學術地位的）「代表性之爭」。換言之，第一階段所爭論的是，基督教神學的教學與研究是否只能在神學院裏面進行，而不能在大學裏？現階段所競爭的則是，神學院或是宗研所的研究成果比較具代表性？（歐力仁 2004：1）

其宗教所的學生也都是基督徒的背景，如何忽視他們對於神學的認同與研究？而「完全的圈內人」（羅國銘 2002：7）是否就無法成就學術研究？這一直以來都有許多的辯證。²⁰

相對於佛學院所與佛教大學宗教系所，兩者學生亦大部分都是佛教徒（含出家法師），如何相比較？有上述相同的問題嗎？釋慧開法師對這兩者不同的學校做了一些分別：

宗教教育也可以劃分為以下幾個層面或領域：（一）一般宗教學理論之學理研究與建構、（二）各個宗教傳統之學術研究、（三）各個宗教之宗教師的專業養成教育、（四）各個宗教教團的信眾教育、（五）全國國民的宗教文化通識教育。上述（一）、（二）、（五）可在一般教育體系內的大學中進行，而（三）、（四）二項，則有賴各宗教教義研修機構（包含各神學院、道學院及佛學院等）來推動，當然各宗教研修機構也可以進行第（一）、（二）、（五）等專案的教學與研究。（2002：311）

²⁰ 如〈宗教化約論之爭〉（趙沛鐸 1995）、〈宗教知識教育的信仰問題〉（陳德光 2001）

從上文瞭解到，佛學院所可實施廣泛的教育，如中華佛研所亦注重學術教育。然佛教的世俗大學有其實施教育的重點，即在學術研究，包含各宗教的通識教育，在本文會強調兩所的特性。兩種性質不同的學校所引發的問題，將於其他章節作陳述，並由深度訪談中，實務地瞭解研究者的教育情形、感受、看法。

二、研究範圍

（一）研究範圍界定

筆者作此文，主要目的是想要闡述出臺灣整體佛教學術研究的現況。不過，就佛教團體所創辦之世俗性大學就有五所，其必然將佛學學術教育列為重點，然而非佛教團體所創辦之宗教所也對佛學學術進行研究，其學風開放。如輔仁大學，除了基督教，另對佛教、道教、民間宗教作學術性的探討（輔仁大學 2005）。這由於過去政府的政策，並不同意單一宗教研究的設立，同時，在世界朝向多元的思潮、宗教對話的需求下，各宗教系所均走向多元宗教的研究，故對於佛教學術，有重點、或多、或少進行著研究。可是，在實務上，各宗教系所學術研究的重點亦與背後創辦者的宗教色彩，有密切的關係，並表現在學生的反應。在董維真的碩士論文中提到：如東海宗教所趙星光所長表示，實際就讀學生有 75%來自基督教背景，即便不是基督教背景，也是對基督教信仰或文化較有興趣；中原大學宗教所的學生、在職專班，至今幾乎 100%學生都是基督教背景；佛光大學宗教所，大部分都算是佛教徒，至少 80%以上。故其教學開課，也必須考量到學生的需求，宗教所的教育方向會有所偏重；僅政治大學宗教所是唯一設立於公立大學的系所，其成立宗旨即強調「不偏向任何單一宗教傳統」之學術立場（2004：113-116）。但是，即使是公立大學創辦之宗教所，其立場是否能完全不受主其事者所影響，需要再觀察²¹；南華大學宗教所，分宗教研究組（原名：比較宗教組）與佛學組，其中佛學組，近半就已經是出家眾，其餘幾乎是佛教信仰者。

²¹ 在 2004 年 12 月，內政部、南華大學宗教學研究所主辦之「宗教教育與宗教研究研討會」會議上，有兩位宗教所所長提出質疑。

綜上述，以目前而言，要探究佛學學術發展近況，若要取世俗性大學為樣，似乎以佛教團體所創辦的大學宗教所為宜²²（並非指絕對代表性，若以個人而言，基督教大學的研究者，對佛學學術研究亦有深入且傑出者。）五所大學中，選擇南華大學為研究對象，僅因為筆者是南華大學宗所佛學組的研究生，正是「完全的圈內人」（羅國銘 2002：7）。

佛教團體所創設之佛學研究所，屬單一宗教教育，重點自然在於佛學教育、佛教情操教育，而現代佛學研究所並重視佛教知識、學術研究。因此，要探討臺灣佛學學術現況，一定要包含佛教團體之佛學院所。在臺灣負有盛名的有中華佛學研究所、圓光佛學研究所、法光佛教文化研究所²³（2004 年停招一般生）²⁴，其中以中華佛學研究所備受肯定，深具代表性。該所設有印度、中國、西藏佛學組，且因應時代的需求，設有佛學資訊學程組（改制後依然分為印度佛教組、漢傳佛教組、藏傳佛教組、佛教資訊組）。又其創辦背景特殊，該所過去是向教育部登記的一學術單位，於 2006 年終獲准籌設為法鼓佛教研修學院，得受教育部承認其學位，2007 年 4 月掛牌招生。另基於筆者與該所的特殊因緣（如第一節述），故取為研究對象。對中華佛研所而言，筆者可謂是「局外人」（outsider），但是，在意識形態上及外界的觀點中，或仍可稱為「局內人」（insider），在研究時，筆者進行廣義的「參與觀察」，²⁵並試圖更融入該團體，期望獲得認同，以利訪談。

本文雖然欲彰顯出臺灣整體佛學學術研究的現況，但是，若以臺灣目前五所佛教大學與諸佛學研究所為對象，必然無法深入探討，難以令一般人進一步瞭解

²² 輔仁大學宗教學系胡國楨教授：「在佛學方面，本系所師資及教學設施確實是最薄弱的…本系所不宜（也沒有能力）將佛學相關的發展列為我們的特色，但殷切地盼望能與對等的佛教大學院校中的相關系所在教學及研究上發展合作關係，為台灣宗教學術及教學的前途共同努力」（2001：87-124）。

²³ 對台灣佛學院所欲進一步了解，可參考《臺灣佛學院所教育年鑑第一輯》（中華佛學研究所 2002）。

²⁴ 該所網站資料說明：「鑑於目前各大學已普遍設有宗教或佛學相關系所，宗教研修學院也將納入正式教育體系授予學位，學院式的佛學進修管道暢通，反倒是「佛學成人教育」的終身學習機制，尚待進一步提倡。本所決定 2004 年起暫停招收一般研究生，轉型專辦『佛學成人教育』」（法光佛教文化研究所 2005）。

²⁵ 非人類學所指田野工作之參與觀察，但是，仍某程度地參與其生活，進行觀察。見本章的研究方法。

較實務的層面，不免有走馬看花之慨，故僅就以「宗教性世俗學校」（如南華、慈濟…等大學）與「宗派教育學校」（中華佛學研究所、圓光佛學研究所…）各取一校，進行深入探討，採質性研究方法，對佛教學術研究者進行深度訪談。

（二）研究限制

1.本文第二章所探討對象星雲法師與聖嚴法師在國內是具有相當聲望的僧侶，其行程往往緊密，筆者對其進行深度訪談的機會不大，故對於教育事業的推動，須由諸多文獻中摘錄，無法進一步地由本人做深入的回顧及未來的展望，是本文的遺憾。

2.兩位法師所推動的佛教事業廣泛，如星雲法師一向以四大志業「以文化弘揚佛法，以教育培養人才，以慈善福利社會，以共修淨化人心。」為宗旨（釋如常主編 2003：12）。多方面在社會上均有卓越貢獻，其中教育事業亦落實於多層面。²⁶而聖嚴法師所謂：「以三大教育為契機契理的設施，以四種環保為契機契理的方便。」其三大教育為大學院、大普化、大關懷；四種環保：心靈環保、禮儀環保、生活環保、自然環保。其佛教事業朝多方發展，對社會產生相當的影響。而本文僅對兩位法師採局部性的介紹，對其認識不深的人，本文很可能弱化了兩位法師對其他領域的卓越貢獻。故提醒部分讀者，或以本文對兩位法師僅作初步的認識，建議可由其他文獻或資訊網得進一步瞭解兩位法師的佛教事業。

3.南華大學宗教所分為宗教研究組（舊名比較宗教學組）與佛學組，其宗教研究組大部分亦具佛教信仰，並且研究者所研究的議題，許多是佛學或佛教學的題目。依實務而言，可以將研究佛學或佛教學的學生納入探討。不過，基於方便區分以及本文研究重點的考量，故排除為研究對象。但是，對於宗教所整體性介紹時，會概述該組情況，略說明兩組之間共同性與差異性。另外，於第六章畢業出路的探究中，依實務上的考量，將宗教研究組納入探討。

²⁶ 其教育事業層面相當廣，分僧伽教育與社會教育兩大部分，請參考佛光山教育院組織表，網站 <http://www.fgs.org.tw/edu/contexture.htm>（佛光山教育院組織表 2007）

第三節 研究進向與方法

一、研究者的進向

由於筆者曾嚮往至中華佛研究所求學，如今又是南華大學研究生，與兩校創辦人係屬師徒關係。所以，自然以局內人（insider）的觀點和語言來呈現這兩所的發展歷史與現況。這樣內在、主觀的面向，也就是人類學家所謂的「土著的觀點」（native's point of view）（陳美華 2004b：251）。

以局內人或是局外人來探討一項議題或研究一個團體，在學術界已不是問題。²⁷陳美華：「現今有越來越多的宗教團體培養自己的人走向學術之途，或是信仰某宗教、隸屬某團體的個人，在其從事學術研究時，也選擇其信仰的某宗教、或隸屬的某團體為研究對象，這已經是一個現存的學術現象和事實。」（同上引：254）。隨著臺灣各方面的進步，人民知識水準的提升，宗教師、佛教信仰者、趣於佛教者均得以進入學術研究，將宗教信仰、趣向與未來前程發展融成一體。不過，在此仍對局內人（insider）或局外人（outsider）與被研究者之間的可能影響稍作探討。陳向明：「有的研究者認為，如果『局外人』要真正理解『局內人』的話，那麼就應該設法變成『局內人』」（Ely et al 1991：49；陳向明：2003a：143）。然而，局內人雖具備若干優點，但也有缺失的疑慮。因此，亦有人認為不如保持雙重身分，既是「局內人」又是「局外人」。M.Hammersley 和 P.Atkinson 將這樣的角色稱為「可以被接受的邊緣人」（Hammersley, Atkinson 1993：79；陳向明 2003a：145）。上述是局外人企圖染受局內人的情境，以其優勢，遂利於研究的進行。也有局內人強調會以旁觀者（如局外人一般）與參與者（局內人）的雙重身分來進行田野個案研究（羅國銘 2002：7）。如此的聲明，系局外人的角色，通常讓人認

²⁷ 羅國銘：「事實上，研究者不得參與研究對象的活動，以非當代學術研究的絕對禁忌。有些實踐取向的研究者，甚至期待能和研究對象一齊參與理論建構的工作。」該作者即自謂「完全的圈內人」（羅國銘 2002：7）。而對「維鬢傳道協會」進行探討。其註腳舉：夏林清指出，有些研究理論已將「研究行動本身作為一種改造既存社會現況的社會活動來進行」（夏林清 2003：119）。筆者閱讀夏林清該文，其中更生動的指出：「實踐取向的研究者稱他們的研究工作是『為了發展出一種熱情學術（passionate scholarship）的鬥爭（struggle）』，而這一鬥爭歷程是為了要引導我們發展出一『自我反省的研究典範』（a self-reflexive research paradigm）（Lather 1986）」這樣的描述，對筆者而言，感覺到適當。

為比較不會涉入過度的情感，研究者會以客觀作評述，甚至嚴格批判，

顯然，兩種身分都沒有絕對的優劣。不過，畢竟筆者無法將某些身分去除掉，而且過去經歷亦深印在腦海裏，因此，不可能將其「懸置」起來（陳向明 2003a：147），然聲明自己會絕對的「客觀」。況且世上沒有絕對客觀的思想與研究，每個研究者都可能以某種意識型態來對這個世界及事件進行理解（羅國銘 2002：7）。在許多學術會議中，聽聞許多教授、學者談述到此問題，大致上的意見是，以局內人或局外人來進行學術研究並不是問題，重要的是內容的論證、研究方法及寫作方式是否符合學術的要求。

究竟局內人進行研究時，有哪些優勢、缺點？陳美華教授指出：

其優點方面來說，一個局內研究者應該可以比較容易深刻瞭解或代表某一部分局內人的觀點，可以比較容易獲得內部一手資料，與研究對象之間有互相信任的感情基礎，並且更具研究的熱情與動力；而其缺點則是，可能難以保持所謂客觀中立的學術立場，可能很難跳出局內人的認知局限，以及可能很難採取批判的角度。（2004b：255-256）

在研究的過程中，筆者確實享受到上述的優點，在兩所的環境中很容易找到具有某程度共同理念、觀點的人，即使見解頗有差異，尚容易溝通，並某程度的理解對方的看法與態度，平時能尊重彼此觀點。當筆者邀請教授、研究生進行訪談時，一般而言，配合度極高，互動性佳，所透露出來的訊息，往往成為筆者進一步研究的動力。由於與中華佛研所李志夫所長有數面之雅，筆者以學生對老師恭敬的態度，請益過一些問題，同時，對李所長長期投入佛學教育工作，確實心中深深敬仰。向李所長表達自己的研究方向之後，所長即表示願意提供相關資訊，並於日後接受訪談。

是否因為彼此的熟悉、熱情，會讓筆者喪失學術中立（主觀中求取客觀）的態度，自己並不擔憂，因為本文的主題本身就具正面色彩，兩校的創辦人原本已

受到臺灣社會普遍的肯定，本文著重在創辦學校的歷程、困厄，與未來的願景，然非只於讚頌。對於師生的探討，系運用質性研究的深度訪談法，非筆者全然以個人的主觀進行論述，其中若有批判的論述，仍視為寶貴資料，合理的呈現。在分析、歸納中，筆者基於學術的必要性與個人的期望，必然予以非惡意（善意的）的批判。

當投入研究、寫作時，筆者根本不在意自己是否為局內人或是局外人，只是全心投入所關心的議題暨留心學術規範，因為，身為「局內人」必然呈現某程度的主觀意見，即使呈現多元的觀點，其觀點的取決與分析歸納都必然呈現研究者的主觀意識，並且這主觀意見或將提供讀者「不能同意」、「或為參考」或視為「珍貴」的資料。

對於局外人被一般被認為是客觀的，我們不妨參考黃美英以「文化主位」、「文化客位」的面向（emic-etic approach），來說明被研究者與研究者的主、客位交互影響的問題。其認為研究的結果，是經由二者相互交融、辯證的結果，且認為「研究的結果絕對不可能是完全客觀的」，那是研究上的「神話」（陳昭如 1995：173-174；陳美華 2000：345）。劉仲冬：「人類社會生活是互動的過程及結果，不同的對象互動本來就不同，所以無所謂客觀真相，既然沒有所謂客觀事實或真相存在，當然就不能被客觀研究」（2003：130）。或許研究者應該特別在意的是自己的動機與目的，而所創作出來的論文、文章與社會的契合所在為何？其意義與價值？

擁有一個尊重、包容，甚至是欣賞的角度來瞭解、審查他人「主觀」的論述，不僅是一位學術研究者基本的條件，也是一般讀者應有的態度，尤其處於如今多元宗教（傳統宗教的復興與新興宗教亦不斷的出現）、多元社會型態、多元價值觀的地球村。也就是說，論文的客觀與否，固然與作者的研究方法、態度有關，事實上，讀者的意識、態度亦是關鍵的因素。

二、研究方法

本研究主要的方法有：

(一) 文獻分析法 (literature analysis) :

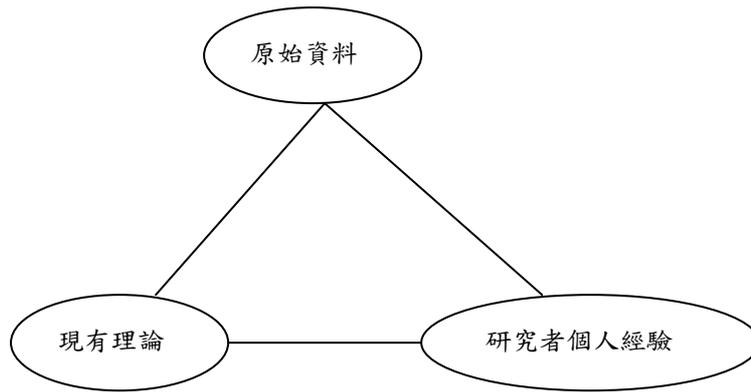
本文是時代性的議題，因此，除了傳統知識外，諸多文獻資料系從碩博士論文、學術研討會論文集、期刊、學報、網站中進行搜集。尤其第一、二、三章需要大量的文獻來輔助探究。一般而言，文獻資料有助於研究者瞭解過去，洞察現在及推測未來，而利於研究之進行（葉至誠、葉立誠 2000：138；林蔚 2004：5）。不過，文獻所載的歷史，筆者並非接受等同「過去」，如 Keith Jenkins：「歷史乃論述過去，但絕不等於過去」（1996：56）。文獻中人、事、物的記載，筆者抱著參考的態度。這不意味著不相信，只是說明文獻無法完全呈現「過去」，係依作者的意識形態，對過去現象的描述，只是片段性的，不可能全面性。陳述過去實相，這是做不到的事情，尤其對於人物的記載，更無法判定其敘述等同本人的。可能誇飾，或是不足以表達其偉大之情操，不管如何的記載，都非同本人。

對於文獻資料所記載的情景（人、事、物），筆者無法進行「神入」²⁸研究（同上引：111），甚至談不上「融入」（同理心），²⁹至多是一種「領會」狀態，而進行思索、研究。領會文獻對於過去的描述，考察現在，而期許未來。

對於以質性研究方法所進行的探討，其文獻檢索是一個不斷演化發展的過程，既應該在研究開始之前，也應該在研究之後進行（陳向明：2003b：89）。陳向明指出：事實上，任何一項研究都是原始資料、現有理論和研究者本人知識三者的一個既迴圈往覆又交錯作用的互動過程（見圖表）

²⁸ Keith Jenkin 指出期定義：「一個人必須對於古人的處境和觀點有設身處地的認知，以便對於歷史有真正的了解（由過去的觀點看過去）。」其認為有效的神入是不可能的（1996：111）。

²⁹ 這同前註，實際上是不可能的。因為每人的意識、觀點並不同，不可能以相同的感受、理由去看待一件事情。比如不同宗教，往往無法「理解」（同理心）不同的教義。通常，只能說是「尊重」、「包容」，或期待彼此以「平等心」對待。



研究互動關係圖（陳向明：2003b：89）

三者的互動，令筆者對研究計劃不斷地進行修正。從訪談中聽取其意見，而不斷地修改訪談設計。在每一次訪談之後，其訪談紀錄便成爲一份重要的參考文獻，利基下一個訪談的進行。並且訪談結束，均告訴對方，自己可能還會再來進行更深入訪問（同上引：89）。所以，質的研究文獻資料不斷地在發展，個人經驗不斷的累積。

（二）質性研究方法

想對佛教學術研究者進行研究，其個人心理機制、學思歷程，或者其他細密敏感的問題，並不是三言兩語就能解釋清楚的，所以並不適合以問卷進行研究（韓培爾 1998：51）。而以訪談的方式，從「交談」與「詢問」中，深入的瞭解被研究者，獲得到第一手資料（陳向明 2003c：165）。研究者擁有大致的詢問計畫，但並不是一組必須使用特定的字眼和順序加以詢問的特定問題（Earl Babbie 2004：382）。

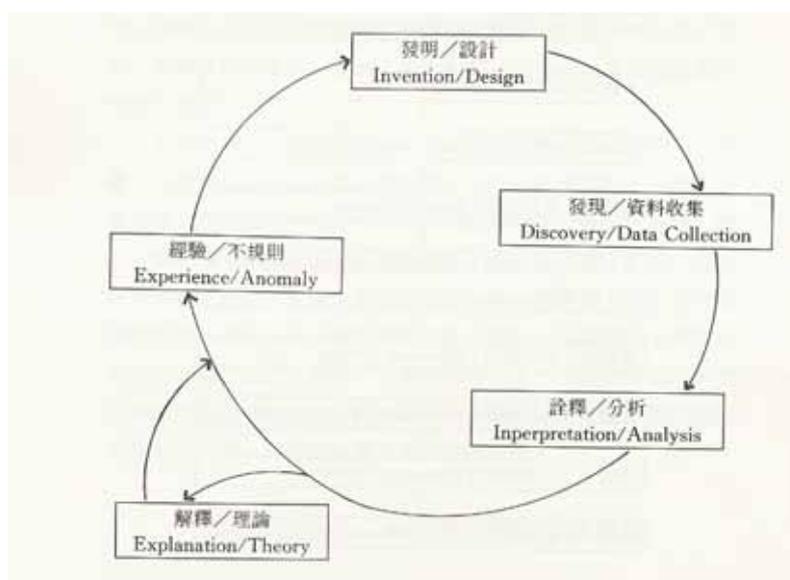
質化訪談的設計是反複的。這表示，經過一次一次的重複搜集資訊，加以分析、篩選及測試的基本過程，你就越接近研究現象的清晰及可信模式。

質化訪談的持續性質，所指涉的意義，是在整個研究過程中，不斷重新設計問題。（Rubin And Rubin 1995：45-46；Earl Babbie 2004：382）

經驗的累積，讓研究工作愈順利，一步一步地更瞭解研究對象，也不斷地讓研究者反省自己的研究動機與目的，更感受到研究即是實踐的過程。

1. 建構主義的模式（Circle of Constructivist）

從上述，可以瞭解這樣的研究模式，並非採傳統的模式「線性結構」，按照一定的前後順序步驟地進行研究。而是一個迴圈往返，不斷演進的過程。質性研究的迴圈過程表現為一個建構主義的探究迴圈（陳向明 2003d：69）。胡幼慧指出，建構主義者認為沒有所謂「絕對真相」，而所有的知識，都是與情境脈絡連結的（context-bound），紮根在情境中（2003a：10）。



建構主義的探究迴圈設計模式

(Miller & Crabtree 1992:10；陳向明 2001：69；胡幼慧 2003a：10)

模式只是一種比較可以直觀地、簡化地、抽象地看待事情的方式，事實上，研究的過程中是呈現變化無常的。對於質性研究的設計，研究者必須要採取一種開放、靈活的態度，根據研究實際狀況，隨時對其進行修改（陳向明 2003d：72）。

2. 深度訪談 (in-depth interview)

採訪對象的不同、時機不同、重點不同，因此，採訪的取向亦不同，茲選擇兩種方式交互運用：

(1) 非正式的會話訪談 (informal conversational interview)

係指開放式、無結構性的訪談 (unstructured interview)。此類訪談方式在訪談前並無預設議題或方向，過程中僅表達自己的研究方向，企望對方給予意見，接著從對話中發現問題，再向對方發問。如此的談話顯得輕鬆自在，被訪談人甚至不感覺到是被訪談 (Michael Quinn Patton 1999：227-228；陳國雄 2003：78)，彷彿是師生、同學、朋友之間自然的對話。筆者在訪談工作初進行時，總殷切地期望能從被研究者的言談中，獲得更多的資訊、不同的看法、意見。這有助於擬出提綱，遂利於另一訪談法 (張孟珠 2007)。³⁰

(2) 一般性訪談引導法 (general interview guide approach)

亦稱半結構式訪談法 (semi-structured interview)，係於事前提供一組提綱挈領的議題，此清單則從訪談中探索而得 (Patton 1999：228)，當然，亦可將研究者極為關注的議題適度地加入，參與探討。訪談過程中，仍然可自由地建構會談、探索與發問，不受清單所列的次序、議題絕對的限制。提綱的主要目的是要集中問題意識，避免會談內容遠離主題，而成爲漫談。非限制範圍，在此訪談中仍可能發現新的議題、以作爲下一個訪談的參考資料 (張孟珠 2007)。

3. 訪談資料分析：WinMAX 電腦軟體操作

³⁰ 本研究方法之學習，本人屢次與胞姊張孟珠共同討論，參閱相關書籍，故在描述上有相近之處。

由於質性研究所搜集到的資料，如深度訪談稿，其文字數量往往龐大，傳統使用紙本進行分析，其耗費精神，而且有其局限(林本炫 2003:240;張孟珠 2007)。使用電腦軟體有助於訪談資料的分析，筆者參考林本炫教授所著〈質性研究資料分析電腦軟體 WinMAX 操作手冊〉(同上引:201-244)，並就本研究訪談資料，以 WinMAX 電腦軟體實際操作，以利於本研究順利進行。不過，此軟體只是輔助工具，終究要以筆者的專業能力與宗教學的素養為主要依賴(同上引:240)。

(三) 廣義的參與觀察

在實地研究的人類學傳統中，一個參與觀察者要花費至少六個月的時間，經常是幾年，生活在所觀察的文化當中(Michael Quinn Patton 1999:171)，並且有嚴謹的作業標準。雖然，並沒有做到人類學中所謂的參與觀察，但是，筆者確實某程度參與了研究對象的實際生活，如南華大學的佛學組師生，即是研究期間常相處在一起，而平時的談話中常透露出一些筆者所需的資訊(日常中即進行簡略的訪談)，由於彼此熟悉，正式訪談時，互動狀況佳。對中華佛學研究所筆者亦適度的參與生活，包括參與學校的活動、與研究生探討問題、親近教師等。所以，筆者不僅是進行訪談，並且是某程度的參與其生活，而進行觀察。嚴祥鸞：

Jorgensen (1989) 則主張，凡具有下列特質者，都可稱為參與觀察，例如，內部者的觀點(insider's viewpoint)、開放式求知的過程(an open-ended process inquiry)、一個深度個案研究方法(an in-depth case study approach)、研究者直接參與訊息者的生活(the researcher's direct involvement in informants' lives)以及直接觀察為搜集資料的方法(direct observation as a primary data-gathering device)。(2003:200)

若採 Jorgensen 的說法，本研究亦可稱為是進行參與觀察法。不過，為了與人類學傳統中的參與觀察法有所區別，故稱為「廣義的參與觀察」。

(四) 線上作業

時代的進步，人與人之間得以電子通訊作為聯繫的工具。本文的質性訪談主要以親自面對面的方式進行會談。然而，彼此的時間並不一定能充分配合，一次面談後，許多人再約第二次以上的機會並不多，因此，得借用電子郵件、電話作為補充性的探詢。尤其一些簡略性的調查、統計資料，e-mail 是很方便的輔助工具。在本文第六章面對大數量人物資料的增補，則多採此方法進行訪調工作。

第四節 相關文獻探討

一、期刊

目前為止以南華宗研所或中華佛研所師生為研究對象的學術專書或期刊並沒有。相關期刊著作則有龔鵬程的〈佛光大學的理念與實踐〉(1996: 1-22)。³¹文中所指的佛光大學係今日的南華大學(1996年以南華管理學院開始招生，1999年獲教育部核准升格為綜合型大學，改名為南華大學)與佛光人文社會學院(自1993年開始籌設，其間歷經七年的環境影響評估及校區雜項工程施工，在2000年開始招生)。本文龔鵬程以個人參與辦學的歷程來述說對建校的理念與實踐的過程。³²亦說明創辦人星雲法師的理念：「我要辦的大學，不準備招太多學生，希望老師都能認識學生，能在知識教育之外，對學生的人生成長有所幫助，因此，這應該是一所注重人文的精緻大學。」「就辦成一般的綜合大學，我們是佛教辦學，不是辦佛教大學。」「若說還有私心，我唯一的私心，只是在大學能有一個宗教系或學院。」而在籌建過程中，法師曾經提出不設宗教學院：「社會上看我們仍有宗教學院，也可能會認為我們並非真正用心於教育，仍舊意圖布教弘法。」

³¹ 佛光山設有教育院，一般而言，佛光大學通稱佛光山所籌辦之大學。本文所指系為南華大學與佛光人文社會學院，原1993年籌建宜蘭佛光大學，但是，1995年卻因某機緣購入南華管理學院(建造中，尚未開學)，1996年即通過教育部核准招生，龔鵬程擔任校長，1999年陳森勝博士接任校長。故文中所談佛光大學理念亦指南華大學的創辦理念。

³² 龔鵬程：「整體的說明，可能應由創辦人星雲大師及籌備處主任慈惠法師來做。但我參與籌設亦甚久，感觸既多，不宜默爾，所以也不妨以我的角度來對建校之理念與實踐的過程作依敘述。」「採用個人參與歷史、與歷史共生，而又只能由個人單一角度論述史事之方式，即表示歷史寫作具有本質的主觀性」(1996: 1-2)。

所以我的意思，是全心奉獻給社會一所大學，表示佛教徒也可以辦好教育，不是辦一所大學來為自己」（同上引：3-11）。或許有人要質疑，已經有很多人、團體出來辦學了，為何需要佛教團體在來參與辦學呢？文中提到，由於國家體制及政策造成社會大眾對於私立學校的印象是「只想賺錢」、「學店」的誤解。若佛教辦學倘能不憂慮其經費、不必廣招生徒、多收學費，自當以辦一所精緻的、師生可以充分互動的、追求優良教學品質的大學為目標。又佛教辦學能本諸宗教淨化人心之立場，來辦一所注重生命價值、健全人格發展的大學，當然可說是替高等教育打開一新方向（同上引：4-7）。

可是，又有不少其他教團或佛學界人士，對其「佛教辦學，不是辦佛教大學。」之立場表示異議，認為：既是佛教團體出的錢，為何不辦一所佛教大學，設置佛學系、開立課程、培養佛教人才。龔鵬程提出：「從世界教育發展史上明白：今天再辦一所宗教大學，是毫無前途的事。全世界好的大學，都已由宗教性大學轉向世俗公眾性大學，絕無將公眾教育導入宗教性大學」（同上引：12）。但是，筆者認為這是有爭議的，西方宗教教育的「世俗化」如今是被檢討的，「政教分離」是否過度的限制宗教，甚至侵犯到「宗教自由」（包含宗教教育的自由）的範疇，此備受質疑。作者的說法似乎忽略了宗教性大學的特質，如今私校法第九條的修訂，將意味著臺灣的大學將容許世俗性（宗教學系所）與宗教性（宗教研修學院）的並存，相信這是符合時代性的發展。

然而龔鵬程再以「人間佛教」的角度來看，而認為：「在一所綜合大學裏，經濟系、法律系、藝術系、哲學系、資訊系……無不可以研究佛教及其相關問題，為什麼要自我窄化？因此，縱使我們現在不獲瞭解，將來其他宗教團體辦的學校也仍得走上我們這條路」（同上引：12）。事實上，臺灣目前的五所佛教大學，確實走向綜合型大學，走向佛教人間化的歷程。「佛教團體辦學，應該會較注重人文精神，應該能避免大學職業化、工業化、專家化、哲學分化，以及成為政治社

會的附庸」(同上引:18)。³³

從文中不難理解南華大學的創校理念，也說明了佛教團體參與興學的意義。當然，這是理念的說明，實際的辦學情形，尤其宗教系所的發展，在本文將近一步的說明。

二、碩士論文

在碩博士論文中，搜集到兩本論文與本文有相關性：

(一)釋常慧《聖嚴法師佛教教育理念與實踐：以中華佛學研究所為例》(2002)，該文議題主要在於闡述聖嚴法師的教育理念與中華佛研所的創立與發展，並且作者是一位完全的圈內人，所以，對聖嚴法師與佛研所做了相當深入的論述。內容概分三部分：

1.時代背景的說明：從清末以後的中國佛教概況論起，而說明佛教教育的發展，包含楊仁山、歐陽竟無、太虛大師所倡導的佛學研究。這樣的說明，正由於臺灣佛教係以漢傳佛教為主，與大陸佛教有深切的關係，臺灣正盛行的人間佛教亦多受太虛大師影響。接著論述臺灣佛教概況與佛教教育的發展，以1949至2000年間進行探討。佛教研究從義理的鑽研，擴展到佛典原文(梵、巴、藏)與英、日文的重視、方法學的運用，朝多樣、多元的發展，確實從「佛學」走向「佛教學」廣泛層面的研究，並企圖與世界學術接軌。然文中對於佛教世俗性大學的描述，似乎因簡述，而未能敘述到其特質。

描寫這一段歷史，都免不了敘述政府長期以來對於宗教教育的打壓、漠視，而中華佛研所等佛教研究學府，長久無法獲得正式的學位，於2006年始獲准設立，受教育部承認其學位。然而基督教(天主教與新教)之神學院(如輔仁大學神學院)等尚有諸多問題需研商，政府需有更大的突破才行。

2.聖嚴法師學思歷程的探討：作者從相關文獻中，探源、整理、歸納而描述聖嚴法師幼時的家庭生活、私塾學習、目睹不幸場面(水災、戰爭)、生命的疑惑等，

³³ 而在制度上南華大學確實落實通識教育、重視人文精神。佛教大學是近期興起的，對社會的價值與影響，仍需要有一段的時間來觀察。

接著介紹其沙彌時期與佛學院教育，從軍、掩關、留學生涯等。另闢一章來詮釋法師的教育理念，作者分述留日以前與以後兩階段的教育理念，法師留日期間相當注意日本佛教教育，考量中日之間佛教教育的優缺點。回國之後，1978年受聘為文化大學中華學術院佛學研究所所長，1981年招生。後來，因為中國文化大學內、外因緣丕變，1984年即停止招生。1985年聖嚴法師則創立「中華佛學研究所」，繼續招生。法師強調必須培養佛教不同的人才，並以「武訓興學」自勉勉人。

3.中華佛研所的創立與發展：這部分介紹了中華佛學研究所的前身華岡佛學研究所的成立背景、宗旨。接著中華佛研所的創設，建立培育佛教高等人才的理念，強調教育是慈善與文化工作的根本。介紹其環境、師資，說明以建立道心與學業並重的學風以及國際學術合作、交流情形。

以上三部分，首先將清末以後以及臺灣佛教的發展做了概述，確實有其必要性，許多人是從歷史與現況中，建立出自己的使命感。文中對聖嚴法師的理念與中華佛研所的創立與發展，可說是深入的敘述了，這部分在筆者的本文中亦會做論述，因此，該論文會是重要的參考文獻。然而作者提到，對於現代人物的研究而言，實有更好的輔助方法，如訪問、田野調查、統計資料等方式（2002：157），這卻是本文所重視的。身分、角度的切入；研究方法的不同，即使研究的對象相同，結果不會一致，甚至大不相同。比如，對於中華佛研所的未來發展，筆者將李志夫所長列為重要的訪談對象。並且本文的重點是放在教授與學生的探討，另重視研究所未來的發展與研究生未來出路的問題，可以說是有很大的差異性。不過，筆者倒是樂於說本文是前者的延續著作，並將主題範圍擴大討論（與南華宗所佛學組一同探討、分析）。

（二）董維真《建構中的臺灣宗教學教育：宗教系所發展之現況初探》（2004）是一部屬時代階段性的作品，介紹了宗教系所的現況，予以分析，並敘述其發展的困境。近代宗教教育的興起，以1988年輔仁大學成立宗教學研究所開始，宗教教育始得近入正式的學制中，之後，佛教大學亦興起。該文舉輔仁、玄奘、真

理大學、佛光人文社會學院宗教系所（此四校俱有宗教系、所），與政治、中原、南華、東海大學宗教所、慈濟大學宗教與文化研究所等九校作為探討對象。³⁴

文獻探討中解釋「宗教教育」一詞，說明其類型的劃分（其類型二，區分為專業性、傳教性、學術性、通識性宗教教育）。簡述宗教學發展史，主要是介紹西方與日本。簡介英國（康橋、蘭卡斯特大學）、美國（哈佛大學、加州柏克萊分校）與日本（東北、上智、駒澤大學）的宗教教育情況，如此的介紹得以比對我國的發展。上述內容雖簡要，卻可以讓初接觸此領域的讀者，對宗教教育能有清楚的概念。

接著分析臺灣宗教教育發展的歷史，以政治、文化（敘述清末民初之反宗教思潮）、社會因素分述。這部分只要被提起，就如是宗教教育的悲曲，就是到了如今，也仍未十分明朗。要理解現今的宗教教育，確實有必要對這一段歷史進行瞭解。就九所學校，以其創設簡史、學校與系所的互動、課程規劃、系所現況、專任師資等項次作介紹，然而在這部分，不僅是資料的整理爾，亦加上對系主任、所長，或重要相關人物的訪談，不僅內容生動，也呈現了最新的資訊，訪談中常解說事情的過程，讓讀者能較實際的瞭解系所狀況。

其分析宗教系所的困境，是很寶貴的資料，探討的內容是現實問題，比如就

1. 「就業市場有限」
2. 「現有師資不足以開出所有應該開的課」
3. 「專業宗教人才欠缺，在新聘教師上有困難」
4. 「學生學習意願不高」（指宗教系大學生部分，其學生來源受招生制度所影響）。

筆者認為第 2、3 項，若以目前的發展趨勢，相信不久之後，即可獲得改善（在第一節中已說明）。而就業市場，需要個人來突破現狀，更須局內人整體運作、發展，進一步與社會有密切的互動。若社會有更多的需求，則有更多的市場。所多系少、綜合型研究（即綜合各種宗教傳統，力求不偏向任何一種宗教）（董維真 2004：118）的探討，其大部分教師反映「宗教系畢業生在目前臺灣社會的出路有限，因此對成立宗教系大學部的需求也不

³⁴ 一般學者亦將華梵大學東方人文思想研究所列為宗教所，這可從其創所背景與其課程內容來判定，該論文並未列入。

大。」「每個學校都有自己的特點，應善用優勢，全力發展學校本位的特色(2004：118-125)」。這反映了現狀，許多受訪主管表示：由於社會對於宗教的想象仍模糊，宗教的就業也不明確和具體，因而宗教所研究生畢業後，也同樣會面臨是否能學以致用，或找到相關工作的問題(2004：124)。這問題如上述，在於局內人的努力為要，不過，社會亦能自覺地主動的提出需求，如國小以上宗教教育、生命教育的開放(2004：130)，正是能讓宗教系所畢業者發揮所長。雖然許多學校希望朝向多元的「綜合型研究」，但是，實況能否如此發展，有待商榷，不僅是學校資源的問題，學生的趣向亦是重要因素，這一點在筆者的論文，有進一步的說明。

該文有兩大貢獻，一者對於各宗教系所的介紹，不僅是採文獻，亦訪談當事者，敘述歷程、意見，可從文中瞭解臺灣宗教系所的概況。二者在於其分析，提到了當前的問題、困境，具有參考的價值。最後的展望與建議也提出了很好的意見。作者建議未來研究者可從「學生」的角度切入，探究接受宗教教育者的背景、動機、觀感與想法(2004：138)。這部分確實是筆者要進行的。

該論文對筆者而言，是寶貴的參考資料。不過，其探討範圍相當廣泛，包含了九所學校，故僅能略述，而無法針對各校的宗教特性、教授、學生進一步深入探討，另外宗教院所(佛學院、神學院、道教學院…)部分，未做介紹。該作者是瞭解這樣問題的，故建議後續研究者對一般宗教所與特定宗教研修學院比較兩者間師資、課程上的異同(2004：139)。筆者是以佛教為主體，來探討佛教學術的發展現況，故必然包含佛教大學之宗教所與佛教團體之佛研所，除了師資、課程，更以一個章節來探討研究者的未來發展，即所謂出路的問題。或許說本文是該論文的延續著作，而以佛教學術研究為主，是適切的。筆者也期待天主教、基督教、道教…將來會有類似本文的著作(伊斯蘭教在臺灣並不興盛，可能難有類似的研究)，相信可以增進彼此間的瞭解。

三、其他專書

針對第六章「佛學學術研究者的出路」的問題，雖然，在許多學術研討會上

都曾談述這類問題，可是，近期並沒有學術性的期刊、論文與本文議題有直接性的相關。

至於管理學的文獻相當的多，筆者僅擷取 Thomas S. Bateman, Scott A. Snell 《管理學》(2002)、江明修《非營利管理》(2002) 兩書中有關「知識管理」的概念與探討。在現代企業界普遍對知識管理的認知與運用，對於宗教學學術的發展，可以說是非常的契合，宗教知識透過知識管理運作的模式，可在社會上作有計畫、良好效率、具普遍性的傳播。

Peter F. Drucker 《非營利機構的經營之道》(1994) 談到：由於社會的進步與多元，愈來愈多的社會功能與服務必須仰賴非營利機構提供，以彌補營利界凡事以利潤為考量和政府部門以照顧多數民眾為原則所產生的偏差和不足。然而，基金會、宗教團體、社區組織、醫院、學校以及形形色色非營利機構，因為沒有傳統的商業底限，他們的管理不是靠「利潤動機」的驅使，而是靠「使命」的凝聚力和引導。Drucker 認為：他們必須靠管理的理念架構和技巧，為它制定具體可行的目標、計畫和策略，以便使它們造福人群的使命能論利達成。

宗教知識的傳播與宗教教育的推動或宗教對話的開啓、推展，有個人角色的經營，更需要組織的運作、配合，因此，該如何「經營」，是宗教學界所面臨實質上的問題。

至於終身教育理念與社區整體營造的概念與落實的方法，有關書籍甚多，第六章所舉例的一些開創性市場便是契合這樣的理念。

第五節 章節綱要

本論文主要針對佛教學術高等教育現況進行探討，而以南華大學宗教學研究所佛學組與法鼓山中華佛學研究所師生為對象，內容以「人」(創辦人、教授、學生)為研究主體，而「人」是影響佛教發展最重要的因素了。

第一章說明筆者的動機、問題意識與研究目的，主要是表達筆者所關懷的問

體，或可看出強烈的主觀意識；對特定名詞予以解釋，以利後續問題的論述，不致混淆。接著清楚界定研究範圍以及舉出本文所受到的限制；表明自己係以局內人的角色，來進行此研究，述其優缺點；介紹研究方法，尤其質性研究方法的運用；探討相關文獻，分析該內容與本文的呼應；述本文章節綱要。

第二章舉當代對佛學教育推展具有相當貢獻的星雲法師與聖嚴法師為例，其創學所受困厄、歷程與其不撓之精神，是本章要表述的重點，其典範深值得後進者參考。另介紹南華大學與中華佛研所的創建過程與發展。

第三章介紹兩研究所的環境、教育目標與未來願景，並介紹師資、課程綱要。提供現代佛學的「多元」教育資訊，使有志於此的學者，先具備有較寬廣的視野，且讓社會大眾瞭解佛學學術教育的意義與價值。

第四、五章以兩所師生為探訪對象，從中瞭解老師們的學思歷程、教學理念、願景，對學生的期許、意見…等；研究生進入佛教研究的動機、目的、學習歷程（遇困挫、受益或特殊感受等等）、未來自許、目標等。並從中探詢對於宗教與人文的認知、宗教對話的參與及願景、宗教教育實施的看法、施行的具體建議等。這是筆者主動關懷的議題，藉此研究活動的機會，遂進行瞭解。透過對師生的認識，試圖彰顯出這一片新興天地的風貌與去除宗教神秘色彩，期待提升佛學學術研究者與社會大眾的互動。彰顯佛學與社會環境的密切和合，去除不必要的緊張關係。

第六章探討研究者的發展、出路。實務性的介紹目前已有的需求、可能性的嘗試與自我開創、拓展契機，就佛教研究的意義與價值、考察社會的需求，進行彼此的互動，發掘契機。在此也敘述了個人未來的繼續研究。這是具建設性的章節，其實，這不僅是探討研究者的出路爾爾，其某程度關係著佛教教育未來的進展。

第七章則對本論文歸納出結論，並敘述研究過程中的相關發現與建言，不僅是提出來與眾人參考，也是筆者爾後關注的議題；接著做研究檢討；提展望與建議

第二章 兩位臺灣佛學教育重要的推動者暨其創建的宗教 教育機構

在本論文的主題中，係以兩研究所與其師生為其重要探討對象，為何在本章仍需要特別介紹星雲法師與聖嚴法師呢？主要原因是兩位法師分別為南華大學與中華佛學研究所之創辦人。

「是因為他們有廣大的群眾，因此他們是一個重要的社會現象」（Edward H.Carr1998：36；陳美華 2004b：257）。在當代的臺灣，由於佛光山、法鼓山、慈濟佛教團體的崛起、貢獻，大大地提升了佛教在臺灣的地位，同時，出家人亦受到較高的尊重、崇敬，甚至參與其教團運作的居士（優婆塞、優婆夷）亦受到某程度的肯定與尊重（如慈濟委員較為明顯，撿收、整理資源回收的環保志工亦受肯定）。一個教團的創始人不單是「個人」，他也是應歷史和社會而起，有他的群眾，因此是一個重要的社會現象。而且，這個傑出的「個人」，他不單是歷史行程的過客，也是它的發言人，他一邊代表個體，一邊領導一種社會力量（陳美華 2004b：257）。所以，當筆者欲以該兩所暨其師生來反映當代佛教學術發展的現況時，仍必要對兩位創辦人作一簡介，另彰顯出該時代與現在相承的脈絡與差異。

介紹其創校歷程、環境及教育目標，是讓外界能夠瞭解在臺灣佛教界其辦學的用心，隨著時代的推進，其具有現代化的建築、資訊設備、豐富藏書的圖書館；現代化教學，其教學目標在融合傳統、適應現代、迎向未來做規劃。或可讓一部分人士仍停留在佛教是迷信、不進步、度死不度生、寺宇破舊不堪，不知整肅或是只知化緣、募款蓋大廟等，不全然之錯誤觀念，做一矯正。至今，筆者仍可認同獨入森林、孤處作修行，或拜一師或從一宗進行學佛、修行。不過，筆者就已知，也想讓社會多一些人瞭解佛學可用於修行，並足以入學術的殿堂。佛學是「行」的方針，亦有其深奧、嚴謹的理論架構，可藉由學術的研究，瞭解其內涵，

讓佛教越真越明。它或可是純知識性的，或可與修行相融合，相輔相成。在佛教盛行的臺灣，對於佛學的發展能有一些概念，對日常生活，與人交往，或有益處的。尤其是對佛學具有興趣、信仰者，就實在有必要對此領域有一些認知了。

第一節 星雲法師生平、志業與對佛學教育的重視

一、生平與其佛教志業簡述

星雲法師，俗名李國深，生於 1927 年農曆 7 月 22 日，江蘇江都縣人。父親李保成，母親劉玉英，上有一兄一姊，下有一弟（釋如常主編 2003b：624；符之瑛 1995a：9-10）兒時深受外婆的影響，他追憶：

我的外祖母十八歲就開始茹素……，每天清晨起床就做早課，她原本目不識丁，但是卻能背誦阿彌陀經、金剛經等經文。……我和姐姐從小受到外婆的影響，三、四歲時就和姐姐比賽持齋。當時年幼無知，不瞭解中國佛教之所以注重素食的道理，只是為了討外婆的歡喜罷了！（符之瑛 1995a：12）

由於外婆的關係，家中偶而會供養一些法師，所以，自小對於出家人並不陌生，甚至有「作和尚很好呀！」的念頭（同上引：12）。

1937 年（民國 26 年），時逢中日戰爭，其父外出經商，兩年多來渺無音訊，生死不明。母親領著他由江都到南京尋找，機緣下遇見了棲霞山的知客師，隨口問他願不願意出家，12 歲的他直覺地答應：「願意」。不到半個小時，棲霞山住持志開法師派人來找他說：「聽說你要出家，就拜我做師父，好嗎？」其信口說出：「好」。就這樣，母親寞落的回去故鄉，他則上了棲霞山。取名為「今覺」，號「悟徹」，抗戰勝利時，為了領取身分證，就把自己的法號取為「星雲」³⁵（釋

³⁵ 星雲法師口述：「在叢林求學時，記得有一陣子，正在學查《王雲五大辭典》的四角號碼，有一次查到『星雲團』，上面的解釋是：宇宙未形成之前，無數雲霧狀的星體結合，又大、又古老、又無際。非常欣賞這種寬廣、浩大又無邊的境界，也自許在黑暗中給人光明，以及飄然不受約束。」

如常主編 2003c：24-26；符之瑛 1995b：21-22)。當年僅十二歲的年紀，是什麼因素讓他毅然當下就決定出家呢？或許我們該說是外婆的影響吧！但是就宗教信仰層面而言，是否為宿願呢？當然，我們無法下定論。

兒時因母親經常纏綿病榻，他常在床前讀誦揚州民間流傳的「七欄位」(題材以神話、俠義、歷史為主，每七字成一句)。如果讀錯了，母親便糾正他。日積月累，認識了許多字，培養出閱讀興趣，也增長了忠孝節義的觀念(符之瑛 1995a：15)。12歲出家那一年，因中日戰爭，南京鄉村師範學校撤退到大後方，學校圖書館藏書很多，沒人要，他們便將書搬回去，任圖書館的管理員，於是從《精忠嶽傳》、《三國演義》、《水滸傳》等許多中國古典小說看起，乃至西洋小說，從小說文字中對讀書產生了興趣，後來進入佛學領域中(釋如常主編 2003c：34)。從這邊我們不難瞭解到法師的寫作基礎從何時奠下，尤其是他個人著名的兩本佛學小說《釋迦牟尼傳》、《玉琳國師》。

1945年，進入「焦山佛學院就讀」，曾參加太虛大師所辦的「中國佛教會務人員訓練班」，親歷教席，此時深受太虛大師的影響，這在爾後所發展的志業中可探見。1947返宜興大覺寺任職當家，並兼任白塔國民小學校長。1949年國民黨軍隊已大勢難挽，其組織僧侶救護隊來台，然遭巫陷為匪諜，與慈航法師等人一同被捕，入獄23日，經孫張清揚擔保，吳經熊等人奔走，方被營救出獄(釋如常主編 2003b：624)。

初到臺灣，收到在普陀山閉關修行的塵空法師之信函：「現代的僧青年，要有佛教靠我的信心，不要有我靠佛教的觀念……」，深感振奮，更抱持著「佛教的命運操之在我」的使命感(釋如常主編 2003c：44)。

1952年應宜蘭馬騰、李決和、林松年居士等的禮請而駐錫雷音寺，積極展開各項弘法。在那裏成立了「佛教青年歌詠隊」、「佛教兒童念佛班」，將佛法活潑、生動地呈現於各年齡層。1955年則成立「念佛會講堂」(釋如常主編 2003b：624)。當時的青年現在多為佛光山僧眾中重要成員，任要職。如今在宜蘭更設有

抗戰勝利時，為了領取身分證，就把自己的法號取為『星雲』(釋如常主編 2003c：26)。

佛光人文社會學院。

1967年，於高雄縣大樹鄉購得20餘甲山坡地，五月動土，定名為「佛光山」。

接著，我們很難將法師與佛光山的事業區分開來，到如今，佛光山仍是一個生氣蓬勃，佛教事業不斷擴展中的一個佛教團體。雖然於1985年，法師依該山組織章程而將主持一職交棒，但是，畢敬他是創辦者，又是僧團的「師父」，而「師父」是沒有所謂的退位（釋如常主編2003d：490），故到如今佛光山整體的發展，仍可視為其志業。

佛光山強調以人間佛教為其宗風，「以文化弘揚佛法，以教育培養人才，以慈善福利社會，以共修淨化人心」為宗旨（釋如常主編2003a：12）。以佛光山的事業可說是龐大的，筆者很難短幅文章中詳述，僅依其四大志業進行摘錄略述，讓陌生者得概知一、二。

（一）文化事業：1976年《佛光學報》創刊，1977年成立「佛光大藏經編修委員會」編纂《佛光大辭典》、《佛光大藏經》，1997年出版《佛教經典寶藏》，設立佛光衛視（現改名為人間衛視），2000年創辦《人間福報》日報，2001將發行二十餘年的《普門》雜誌轉型為《普門學報》論文雙月刊；同時並成立「法藏文庫」，收錄兩岸佛學碩、博士論文及世界各地漢文論典，集成《中國佛教學術論典》、《中國佛教學術論叢》。法師喜愛寫作，著有《釋迦牟尼佛傳》、《十大弟子傳》、《星雲禪話》、《六祖壇經講話》、《迷悟之間》……諸多作品（釋如常主編2003a：12）。

為了使佛教通俗化、大眾化、藝文化、生活化，時常舉辦許多文化活動，甚至在道場裏設置美術館。為加強大型講經活動的效果，而以梵音、佛舞、鐘鼓、獻供串場。與社會各層機構進行交流，做系列性演講等，這可說是經常性活動，目前，規模大的宗教團體都相當重視文化活動，以深入社會各階層，唯政治仍是宗教界稍有顧慮的領域。

（二）教育事業：事實上，辦教育是最為艱鉅的事業，亦需挹注龐大經費。但是，教育事業卻是法師衷心事業。佛光山設有教育部門專責教育事業，其設有佛光

叢林學院，香港、澳洲、馬來西亞佛學院等 16 所，世俗性學校如設幼稚園，人文國小、均頭國中、智光商職、普門中學，大學則有南華大學、佛光人文社會學院、美國西來大學，另設社區大學、信徒大學等等。為籌建大學，法師發起了百萬人興學勸募（釋如常主編 2003e：310-389）。在臺灣的佛教團體中，辦學算是佛光山的重要特色。

（三）慈善事業：這項工作幾乎大、中型，甚至有些小規模的寺院團體都在作，而佛光山也不例外了。歷年來相繼成立監獄輔導教化組 1963 年、急難救助會 1967 年、觀音放生會 1969 年、萬壽園 1974 年、大慈育幼院 1975 年、佛光診所、佛光精舍 1976 年、冬令賑濟會 1981 年、雲水醫院 1984 年、友愛服務隊 1985 年，與法務部合作成立台南戒毒村，由法師長期駐監為佛教戒治班的吸毒者輔導教化 1995 年，接辦蘭陽仁愛之家 1967 年與公辦民營的老人公寓 1998 年。於 1989 年設佛光山慈悲基金會，專門辦理老人福利、兒童福利、青年福利、婦女福利、急難救助、貧困喪葬補助、義診、佛光友愛服務等專案（財團法人佛光山慈悲社會福利基金會 2005）。

（四）弘法事業：「以共修淨化人心」當然是身為佛教團體必要、重要的事業了。其法會、共修、修持、誦經、禪坐活動為定期、經常性的活動。如禮佛拜懺、八關齋戒、精進佛七、信徒朝山、信徒香會、三皈五戒、在家五戒菩薩戒會、短期出家……等等，並於國內外舉辦大型的「佛學講座暨三皈五戒典禮」，藉由梵唄演出而弘法、電視弘法，舉辦兒童、大專、教師研習營……等等各種活動（釋如常主編 2003d：450-557）。佛光山以種種法會而凝聚信眾，又由於信眾大力的支援、捐獻得辦理各項事業。

佛教在臺灣是興盛的，佛光山、法鼓山、慈濟等團體在臺灣是非常的知名，然基於種種因素，如社會報導、研究等，不免要做比較，而有人問說為何佛光山不像慈濟一樣蓋大醫院、廣設地方作環保呢？筆者聽到一些法師的回答是：每個宗教團體仍有其專業、特長，這方面我們不夠專業，而慈濟作得好，我們也為他喝彩、讚歎。

事實上，在臺灣的佛教界，佛光山的文化、教育、弘法事業都已經發展到平穩狀態，對佛教事業做出相當的貢獻了，沒必要的比較，對其而言是沒有意義的。到目前，星雲法師暨佛光山團體仍是深具生命力、大活動力，不斷發展其佛教事業的大團體。

二、對教育的重視與實踐

法師於 1945 年，進入「焦山佛學院就讀」，受《俱舍論》於圓湛法師，原始佛教於芝峰法師，唯識學於茗山法師。在這裏，許多老師都曾受教於太虛大師，法師也讀太虛大師的文章、書籍，間接接觸到他的主張。那時大師提出「以出世的精神，做入世的事業。」影響許多青年的學僧。更參加太虛大師所辦的「中國佛教會務人員訓練班」，親歷教席（符之璞 1995c：30-39）。所受影響，在爾後所發展的志業中可探見。

法師說：「太虛大師說『僧侶要救世救人，必先有救世救人的風範。就像社會上的各行業，如律師、醫生、會計師等，有他們本身的專業和形象』如果要有太虛所說的風範，我們就必須培養適應時代需要的弘法人才」（林清玄 2001：359）。

離開焦山學院，返宜興，兼任白塔國小校長，開始從事教育工作。法師：「在白塔國小當校長的期間，我就想怎麼樣教育孩子。我自己沒有上過正式的學校，但是我知道對兒童重要的是教育者的愛心，還有很豐富的書籍雜誌，很可惜那時候十分動亂，沒有什麼作為」（林清玄 2001：354-359）。³⁶

到臺灣之後，先在佛學院當教務主任，那時有八十個學生，他規定學生寫日記，他則每天要花六個小時批改日記，每人都圈圈點點的鼓勵，這樣改了三年，法師認為鼓勵是讓學生學習最好的動力（同上引：354）。

1957 年，日本大正大學給予入學證書，同意其修學博士學位。法師：「我一生沒有領過畢業證書，眼看著『博士』的名號在向我招手，但是高雄的一位信徒

³⁶ 筆者從事兒童藝術、道德教育九年餘，多少能體會其用心與遺憾。

朱殿元居士說：『師父，您已經是我們的師父了，我們把您看成比博士重要，您爲什麼又要再去當博士學生呢？』我聽後毅然決然打消留學的念頭」（釋星雲 2003：7）。沒去讀博士，法師造就如今的佛教事業。不過，我們也很難去推測，若是法師真的去留學，取得博士回來了，以其人格特質，不會開創出相當如今的佛光山，甚至更宏偉的佛教事業。如此的取捨，或說是佛教所謂的「因緣」吧！

從 1964 年創設於高雄的「壽山佛學院」以來，辦學不輟，如今設有佛學院等 16 所。鼓勵學生出國深造，如今佛光山不乏碩、博士人才。他說：「今天，要使佛教興隆，要使佛法常住，第一大事便是不斷的培育人才、造就後進，本著擔當如來家業的重任，一切困難，都阻止不了我們興辦教育事業的心願」（林清玄 2001：357-358）。另設有社區大學、信徒大學等。法師說：

教育，是佛光山一直不斷在努力的最大目標，也是佛光山開山的最大宗旨；佛光山不只有許多實際的教育機構，也有許多對信徒的教育活動，最大的目標是將佛光山建設成爲學校化的十方叢林。如同極樂世界，微風吹動，鳥鳴水聲，都在宣說法語一樣。（同上引：357-358）

同時，他將教育的範圍延伸至政府體制內的幼稚園、國小、國中、高中，高等教育的大學、碩士、博士教育。對於辦大學：「我要辦的大學，不準備招太多學生，希望老師都能認識學生，能在知識教育之外，對學生的人生成長有所幫助，因此，這應該是一所注重人文的精緻大學。」他希望能提供一個在山林優遊的環境，成爲一所森林大學，像古代的書院那樣（龔鵬程 1996：3）。法師對於教育的重視與實踐，不僅是宗教性，並落實於社會、人文的。

第二節 南華大學宗教學研究所的創立、環境介紹暨教育目標

一、宗教所的創立

南華大學於 1996 年創立之初，由星雲法師發起「百萬人興學」的活動，以每人捐助 100 元，為期三年，期凝聚眾人的心力成就建校的志業。其前身南華管理學院時期（1996），即確立以發揚中國古代書院傳統，重建人文精神、樹立二十一世紀新型大學為發展目標。然逐步增設管理、人文、社會科學等學院，遂於 1999 年獲教育部核准升格為綜合型大學，至 2006 年止，則有管理、人文、社會科學、藝術、科技等學院，設有一博士班，二十一所，二十學系（南華大學 2007）。³⁷而宗教學研究所屬於人文學院，創所的所長是慧開法師，半年後慧開法師接任人文學院院長，由蔡源林老師接任所長，現任所長是呂凱文所長。宗教所其創設之沿革如下：

南華大學於 1996 年創校之初，即設有宗教文化研究中心與佛學研究中心，除了從事佛學與宗教學之研究外，並與佛光山建教合作，每年有佛光山所屬道場與文教事業機構的出家法師與在家居士在職進修。至 1999 年該校在原有兩中心的基礎上積極籌設宗教學研究所，並於 2000 年向教育部申請獲准予籌設，經一年籌備工作後，於 2001 學年度正式招收研究生十名，原宗教文化研究中心裁併。但佛學研究中心礙於教育部尚未核准設立單一宗教研究所，故保留其佛學研究與建教合作功能，並支援宗教學研究所佛學課程。2001 年複向教育部申請核准增收十個名額，自 2002 學年度起，宗教學研究所下分比較宗教學組與佛學組，每年各組招生約十名，兩組計二十名，宗教學與佛學相輔相成的基本架構就此完成。（南華大學 2004b：壹）

南華大學是一所一般性綜合型大學，每年的開學典禮，校長都要強調這是一所「佛教辦的大學」，而非「佛教大學」，宗教所與生死所、哲學所、文學所……等等，各所具一樣的資源，這裏強調知識的追求，研究、創發的精神及人文素養，至於道心、信仰是屬個人的事，即使在宗教所裏也不強調佛教信仰，不過也不會壓抑

³⁷ 其詳細資料、系所，請參考網站 <http://www.nhu.edu.tw>。

個人信仰。

現設所長一名（兼任佛學研究中心主任）、助理一名、專任老師三名。

二、環境

（一）座落：位於嘉義縣大林鎮內，獨立於一山頭，進入校區樹木伴著車道，校園中仍保有一片片樹林，尤其保有近十公頃的桉樹林。由於學生人數快速增加，其硬體建築似乎趕不上學生的成長。校園周圍以甘蔗田、鳳梨田、竹林（產竹筍）為主要作物，故整體而言，是以綠色植物為主，師生彷彿是這裏的作客。在受訪者中，幾乎都覺得校園很漂亮，當然也有不足處，如雖然有網球、排球、桌球、籃球場，不過田徑場尚未完成，尚無游泳池。

（二）交通、餐宿：開學期間都有校車往返大林火車站。平常則有嘉義公車往返嘉義市區。有車的人，到學校沿途可當是鄉野之旅，至於無車的人，或略嫌交通不夠便利，感受因人而異。在餐飲方面，畢竟這裡有許多法師暨許多學生使用素食，故葷素食餐飲都具備，亦有便利商店，學校設有代辦郵件、銀行業務等。這一、二年增蓋兩棟大型宿舍，合計有五棟宿舍，加上民間的，算是便利。

（三）教學資源與設備

學校圖書館藏 30 餘萬冊，其中宗教學相關圖書約 3 萬冊，相關期刊 607 種，可用資料庫共 54 種。在訪談中，幾位同學對西方語文藏書很滿意。不過要靠一座圖書館將學生所需要的書備齊是不可能的，學校圖書館亦屬於全國圖書館際合作單位，故透過圖書館可向全國各大圖書館借書、複印資料。另與中正大學、嘉義大學、雲科大、彰師大等彰雲嘉地區大學院校訂有圖書互借辦法，便利學生跨校借書。此外，本校至香光尼眾佛學院圖書館約 25 分鐘車程，至靈山寺德妙佛學資料中心約 50 分鐘車程，二者均可供學生查閱及影印圖書資料（南華大學宗教學研究所 2005c）。圖書環境對於一位從事學術研究者是相當重要的，南華與中正大學圖書館的碩、博士論文提供外借，對學生是一大便利。³⁸

教室即是擁有現代化設備，如影音微電腦控制系統、錄放影機、麥克風、擴

³⁸ 大部分的圖書館只提供影印，無法外借。

大器、單槍液晶投影機、影音光碟機、電動螢幕以及錄放影機等教學視聽輔助設備。除了學校的電腦教室外（24 小時開放），該所自備有電腦五台、印表機兩台，供學生上網查詢與列印資料。該所功能教室擁有佛學、正統道藏套裝叢書及工具書等約 1500 冊，利於學生隨時可查閱（南華大學宗教學研究所 2005c）。另有各界捐贈之佛學與宗教學書籍，目前空間不足擺設，將規劃圖書室陳列之。這些書籍、雜誌，往往有社會上最新的宗教活動訊息。

三、辦學宗旨

（一）培養具有國際觀與社會人文素養的宗教教育及文教傳播人才。

（二）透過宗教學與佛學之教學研究，結合現代學術理論與佛教等宗教傳統，並將宗教研究落實於現代人之生命終極關懷課題。

（三）從事東西方宗教傳統對話，並掌握當代脈動，拓展本土化、區域化、全球化的宗教學術研究（南華大學 2004b：壹）。

有了如此的目標，究竟課程該如何來規劃呢？該所擁有怎樣的資源、師資？老師的教學理念、期許？研究生的學習情形如何？許多的問題將是後面的章節所要探討的。

第三節 聖嚴法師生平、志業與對佛學教育的重視

一、法師生平與其佛教志業簡述

聖嚴法師，學名張志德，³⁹1930 年出生於大陸江蘇省南通狼山的小娘港附近。父親張選才，母親陳氏（兒時他問她的名字，她說她叫「媽媽」），上有三兄二姐，他是最幼小的。自傳中描述他的父親性格非常好，而母親心地很仁慈，見到比自己更窮苦的人，會去接濟人家。「我是家中最小的一個，也是受寵最多的一個，父母疼我，哥哥姐姐也愛我。」雖然家境窮，不過可以知道他擁有健全、和樂的家庭。他喜愛讀書「我知道，我家的環境很窮，隨時都有輟學的可能，對

³⁹聖嚴法師在自傳《歸程》中提到其生下時，非常瘦小，因此父母取了一個乳名，叫做「保康」，九歲時，學名叫張志德，到出家以後終止，用了五年多（釋聖嚴 1996a：7-8）。

於用功的意義，已經很能瞭解。」即使成績很好，得了獎品，其中之一有一張收據，開學後可領所有的課本。家裏窮困使他失學，而該獎品也沒了（釋聖嚴 1996a：1-14）。

1943年，他13歲，鄰居戴漢清到他家閒聊，說到關於他的未來。母親：「這孩子身體很單，讀書倒很用功，只是他投錯了人家，我家培養他不起。將來他長大時，我們做爹娘的也老了，也無法給他取得起媳婦，看樣子，他只有去做和尚了。」母親開玩笑的問：「保康（乳名），你想做和尚嗎？」他竟然回答：「當然想做。」14歲那一年，他高高興興的去出家，母親擦著淚水，只怪自己窮（釋聖嚴 1996b：29-31）。

他寄名在師祖朗慧法師名下，法名「常進」。抗戰勝利後，1946年被派到上海大聖寺而趕起經懺來了，幾乎天天做佛事。由於求知欲強，在積極的爭取下，受育枚法師的支援，1947年的春天，便進入了上海靜安寺佛學院，正式做了一名學僧。1948年9月返鄉探望病危的母親。1949年，國民黨退守臺灣，靜安寺佛學院院長白聖法師遠走臺北，許多著名法師也走了。他加入新軍，接受軍訓，並跟隨部隊前往臺北，擔任無線電報務員，另取俗名「張采薇」。1950年，與南亭法師取得連絡，逐步與僧界建立關係（釋聖嚴 1996c：71-134；陳慧劍 2004：19-25）。

1955年春調職於高雄，至1956年下半，在哲學、宗教、歷史、文學方面下了許多功夫。其後，更以「醒世將軍」、「張本」為筆名，分別在《人生月刊》、《海潮音》、《今日佛教》和《佛教青年》等佛教刊物發表稿件。1959年，因病申請退役，同年在東初法師座下再度出家，法名「聖嚴」，字「慧空」，並接《人生月刊》的主編。1961年受三壇大戒（釋聖嚴 1996c：157-173；陳美華 2004b：258-259）。

同年到高雄美濃朝元寺禁足閱藏，1963年正式閉關閱藏寫作，1964年完成了《正信的佛教》，這是一本非常通行的暢銷書，解答佛學上的一些基本問題，或可說是一本佛教的入門書。接著完成著名的《戒律學綱要》一書。1966年因眼疾，而不得已出關治療，因而受星雲法師之邀，在壽山佛學院講授比較宗教學、

印度佛教史課程。1967年再度入關。不過，其師父東初法師卻命他出關，到東京去留學。1968年2月出關，應臺北善導寺之邀，主持「佛教文化講座」，另一方面進修日文，而於1969年獲日本東京立正大學批准入學。1971年以《大乘止觀法門之研究》獲文學碩士學位；當回到臺灣後，將其論文譯成中文，並在《海潮音》雜誌連載。1975年以《明末中國佛教之研究》獲得文學博士。同年應邀回國出席第四屆海外學人國建會。隨後應美國佛教會沈家楨之邀赴美弘化，先後擔任美國佛教會董事、副會長、紐約大覺寺住持、駐台譯經院院長。1978年其師東初法師圓寂，遺囑指定法師為中華佛教文化館農禪寺繼承人。同年應聘為中國文化學院哲學研究所教授及佛學研究所所長。亦曾擔任東吳大學及輔仁大學的教授。1979年在美國創立東初禪寺，又名禪中心（Chan Meditation Center）（陳慧劍 2004：35-57；陳美華 2004b：259）。

接著對於法師在佛學教育的重視與貢獻，後續會有較多的著墨，是本文的重點之一。不過，聖嚴法師畢竟是一位宗教家，非僅是一名宗教學者，除了擔起了佛學高等教育的責任外，還繼承了農禪寺，發展到如今著名、對社會深具貢獻的法鼓山佛教團體。現今，法師仍帶領著這個團體在國內、外不斷地在建設、擴展佛教志業。其志業可說是廣泛、深遠的，筆者仍無法以短幅文章做詳述，僅略提其重要理念及幾項事業，讓陌生者得略知一、二，其較詳盡資訊並不難獲得。

聖嚴法師立法鼓山的共識為：其理念—提升人的品質，建設人間淨土；其精神—奉獻我們自己，成就社會大眾；其方針—回歸佛陀本懷，推動世界淨化。其方法—提倡全面教育，落實整體關懷（釋聖嚴 1995：23-33）。在各場合、活動中時常提及此四條共八句與眾人共勉。在落實整體關懷中則提四項環保，聖嚴法師：「法鼓山以『心靈環保』為基礎，推動禮儀、生活、自然生態的環保運動。我們相信，希望追求世界和平及徹底解決人類的貧窮和環境的問題，須先從檢討人類的觀念和提升精神層面做起。」⁴⁰

⁴⁰ 摘錄於法鼓山之宣傳小冊《法鼓山》，頁12。此段內容摘於聖嚴法師參加聯合國「世界宗教暨精神領袖和平高峰會議」的開幕式致詞（2005年8月於法鼓山—金山取得該小冊）。

法鼓山的目標，是以建立「世界佛教教育園區」為願景，進行下列工作：

(一) 大普化教育：1 意涵：引領大眾從自心清淨做起，傳播淨化人心的理念，提供現代人實用可行的安心之道。2 具體作法：開辦各項禪修活動如禪一、禪三、禪七等等；念佛，如彌陀佛七、精進佛三，八關齋戒等等；定其舉辦朝山、大悲懺、觀音法會；設佛學推廣班；讀書會；上傳播媒體傳答佛教對當前社會議題的看法；其法鼓文化出版以多元化出版普及類佛法叢書，另出刊人生雜誌、法鼓雜誌，在美國並設法鼓出版社，另發行禪雜誌。

(二) 大關懷教育：1 意涵：圓滿每個人生命各階段的需求，以入世化世，具體實踐菩薩願行。2 具體作法：如急難救助；為災後人心重建而設安心服務站；冬令慰問、貧病慰訪；辦國小、國中、高中心靈環保體驗營，禮儀環保—佛化祝壽、佛化婚禮、佛化奠祭，舉辦生活、自然環保系列活動；青少年禪修體驗營、青年營隊；在宜蘭設兒童繪本館。

(三) 大學院教育：1 意涵：以務實、奉獻為本懷，透過正規教育的養成，培養在研究、教學、弘法、服務領域裏，引領大眾、啓迪觀念的各種專門人才。2 具體作法：創辦中華佛學研究所（法鼓佛教研修學院），是本文主要論述的對象之一；法鼓人文社會學院，目前正趕工興建中，預計開設 9 所 12 系；創僧伽大學於 2001 年開辦，課程以漢傳佛教為本，分解門與行門；漢藏交流班開辦於 2001 年，主要是促進漢、藏佛教文化的交流。

(四) 國際的弘化：1 意涵：傳承漢傳禪風，致力於國際間的交流、對話、合作，期以言行的教化，成就無分國族、宗教、清淨、祥和的人間淨土。2 具體作法：於美國紐約設有東初禪寺中心，舉辦講座、法會、初級禪訓。1997 成立象岡道場，辦禪七、禪十、禪四十九等禪修活動，是一座國際禪修中心；目前亦於歐、亞、美、澳，設有三十餘處共修處。⁴¹

法鼓山成立的時期較晚，然而以聖嚴法師個人的魅力、涵養暨其理念與其所

⁴¹ 以上(一)~(四)項資料摘錄於法鼓山之宣傳小冊《法鼓山》，2005年8月於法鼓山—金山取得。

帶領的團體對社會所帶來的影響與貢獻，使得法鼓山佛教志業迅速的擴展。2006年9月聖嚴法師退位，將方丈職位交由果東法師，不過，法師表示他是退位，而不是退休，很多事情還要做，如法鼓大學的籌辦等，新方丈的選出並不影響他的工作（朱若蘭 2006）。在教團中，職位會變動，不過，師父卻無所謂的退位。現今，此團體依然在聖嚴法師暨其弟子的帶領，非常具生命力、行動力，依著目標向前邁進。

二、對佛學教育的重視與實踐

處在不幸的中國現代史上，政治的大動亂及大變遷，使得法師未能受完六年的小學教育，亦未能受好僧侶的基礎教育。然而，在 25 歲以後，接觸到了日文的現代佛教著作翻譯本；30 歲起自修日文，閱讀日文原文的佛學著作，其視野漸漸地從古老的中國佛教圈內，擴大到了現代世界佛教的領域。法師自述：「結果使我理解到，若要復興中國佛教，必須先去認識世界佛教，若非引進新知，很難挽回中國佛教衰亡的命運。」39 歲雖近中年，仍毅然東遊留學日本東京的立正大學，先後依學於華嚴學者阪本幸男博士（Sakamoto Yukio）、印度學者金倉圓照博士（Kanakura Ensho）、中國佛教史學者野村耀昌博士（Nomura Yoshio），以六年的時間完成文學碩士及博士學位（釋聖嚴 2005a：3-4）。這是對於佛教教育的重視，而自我先完成佛學的高等教育。

1975 年學成，即應政府之邀，回國出席海外學人國家建設會議。會期間，當時的中國文化學院創辦人張其昀先生即有意敦聘任教。1978 年法師正式成為該校哲學研究所的教授，並受聘該校附設中華學術院佛學研究所所長，而李志夫教授則擔任主任秘書（釋聖嚴 1999a：128；藍吉富等編輯、賢遍喇嘛等編譯 2001a：24-28；林其賢 2000b：317-321），這是法師正式對佛學高等教育推展的開始。

然而，1984 年，因多種因素，⁴²該所即奉命停止招生。但所長聖嚴法師與副

⁴² 根據《耕耘播種：中華佛學研究所 20 週年特刊》記載：「主要原因在於，如將來本所改制為甲種研究所，則之前所招收的學生必須補辦學籍，擔心人數累積過多，造成補辦時員額消化有困難。原因之二，則因張其昀先生年老多病住院，不能主持校務。該校附設的神學院則抨擊中華學術學院准許佛學研究所招生，於神學院而言，頗為不公，並因此向教育部反映，請求禁止，教育

所長成一法師表示：中華學術學院的佛學研究所可以停止招生，但是佛教的高深教育卻不能停止。於是 1985 年即創辦「中華佛學研究所」，繼續招生，聖嚴法師以創辦人兼所長，李志夫教授任副所長。辦學的艱巨，眾所皆知，而聖嚴法師就這樣地承擔了起來。

1988 年中華佛學研究所年會：

未來的環境與社會，將比當前更具挑戰性及競爭性，今日若不重視佛教的高等教育，積極培養傑出的高等人才，為佛教架妥上層建築的柱梁，來宣揚正確正統的佛法，則釋迦世尊以及歷代祖師們經過長期努力修持而體悟出來的道理及方法，將無法傳承下來。(釋聖嚴 1999b：154；陳美華 2004b：282)

1989 年聖嚴法師：

專題專業的研究尚在起步的階段。所以在佛教的學術成果上，我們不及東洋的日本，也比不上西方的歐美。(釋聖嚴 1989；陳美華 2004b：282)

希望有更多的人能夠重視佛教的高等教育，造就更多的高級佛教人才，以具有碩士、博士的人才來從事於佛教的文化、教育或學術研究。(人生雜誌編輯 1989；陳美華 2004b：282)

我們為了續佛慧命，必須培養各種層次、類型的佛教人才。為了開發佛教事業，也需要首先培養人才；以人才推動事業，以事業容受人才、安置人才…如果以計畫教育來培養一批又一批、一代又一代的佛教人才，佛教的慧命才能夠有延續的保障，佛教的事業才會具有穩定性、長遠性。可大可久的佛法大業，實必要從「十年樹木，百年樹人」的基礎做起。(釋聖嚴 1999c：

部轉而向文大提出警告」(藍吉富等編輯、賢遍喇嘛等編譯 2001a：36)。

法師將法鼓山所推動的教育分成三大部分：第一是「大學院教育」，即是現在所設的法鼓佛教研修學院（中華佛學研究所）、僧伽大學及現在正施工建設中的法鼓山人文社會學院；第二、三是「大普化教育」、「大關懷教育」，此二者主要由僧團負責，泛指出家、在家人的修行活動，其宗旨是：「用佛法來提升我們自己和社會的品質，提升整個人間的精神領域。」然而，施設「大學院教育」的目的，正是爲了深化「大普化教育」、「大關懷教育」的落實（釋聖嚴 2005b：14-15）。

法師設有一系列性的教育架構，有部份已辦出卓越的成績，如中華佛學研究所對於臺灣的佛學教育做出很大的貢獻，在國際上亦負盛名；一部分正式上了軌道，如僧伽大學，這主要是培養宗教師，俾因應法鼓山不斷的發展暨恒久性的維持；至於建設中的法鼓山人文社會學院，基於臺灣教育環境的轉變，未來勢必艱辛，此機構的辦學成效與法鼓山未來的發展，是爾後的議題。

事實上，法師落實在所謂的「大普化教育」、「大關懷教育」的心力、體力是更大的。所影響到的人員、層面亦是廣泛。只是，本文以佛學高等教育的情境作爲探討的核心，故僅對另兩大教育做簡略的敘述，而不詳談，可是筆者仍必須在此強調法師所推動的「大普化教育」、「大關懷教育」，確實對社會的教化具有很大的貢獻。

第四節 中華佛學研究所的創立、環境介紹暨教育目標

一、宗教所的創立

該所的前身「中華學術院佛學研究所」係由中國文化大學的創辦人張其昀先生於1965年正式創立，其目的爲發揚漢學，指出「佛學中興是中國文藝復興的一個因素」。1978年聖嚴法師受聘擔任其所長，同年，出版《華岡佛學學報》，成爲學術研究的重點工作。1981年秋季開始招考第一屆研究生。1984年基於中國

文化學院的內外因緣丕變⁴³而停止招生。1985年聖嚴法師則於北投中華佛教文化館，創立「中華佛學研究所」繼續招生（藍吉富等編輯、賢遍喇嘛等編譯 2001b：158-168），1987年該所奉教育部核准立案。同年，將《華岡佛學學報》更名為《中華佛學學報》。該所設有三組一學程：中國佛學組、印度佛學組、西藏佛學組及佛學資訊學程。許多年來，中華佛學研究所積極地向政府爭取，希望佛學院所能受到政府、社會予以公平、合理的對待，而承認其學歷。如李志夫所長於2003年4月24日與台大教授恒清法師出席旁聽立法院教育與文化委員會召集人洪秀柱委員所主持之會議，審查私校法第九條增設宗教研修學院條款之修正案。又於2003年8月19日李志夫所長陪同聖嚴師父拜訪立法院王金平院長商洽宗教研修學院相關問題（中華佛學研究所 2005c）。於2004年通過私校法第九條之修正案，⁴⁴該所即提出申請設立宗教研修學院，卻因為該所主管機關是教育部，而非屬內政部「內政業務財團法人監督准責」所成立財團法人，故無從認定中華佛學研究屬宗教性質法人。李志夫所長於2004年12月4日在內政部與南華大學宗教教學研究所主辦的「宗教教育與宗教研究研討會」的會議上曾向內政部民政司宗教輔導科黃慶生課長提出嚴正的抗議，請內政部與教育部能夠取得共識，謀求解決之道。⁴⁵於2005年該所曾有意暫停招生，但基於種種考量，仍繼續招生。2005年6月27日教育部函，檢附教育部令，其內容說明「宗教法人」資格認定原則⁴⁶，該文適用對象僅針對中華、圓光佛學研究所。此文的解釋令讓中華佛學研究所得以就現狀向教育部申請設立宗教研修學院，2006年8月14日教育部同意「法鼓

⁴³ 參考註 40。

⁴⁴ 2004年4月7日修正公布私校法第九條：「私立大學校院或宗教法人為培養神職人員及宗教人才，並授予宗教學位者，應依相關法規向教育部申請，經核准後設立宗教研修學院。私立學校不得強迫學生參加任何宗教儀式。但宗教研修學院不在此限。第一項宗教法人之設立及組織，應符合有關法律之規定。」

⁴⁵ 內政部民政司宗教輔導科科長：「迄至目前僅有中華佛學研究所向內政部提出申請，卻又因中華佛學研究所係屬教育部主管財團法人，內政部認為，財團法人設立，依其創設目的定其主管機關，中華佛學研究所以研究佛教學術向教育部申請設立屬學術性財團法人，內政部為宗教主管機關，依內政部訂頒『內政業務財團法人監督准責』所成立財團法人，始符合宗教性質財團法人認定要件，因此中華佛學研究所非屬宗教性質法人，故無從認定，留下宗教研修機構申請設立宗教研修學院至目前尚無法圓滿解決的難題」（2004：3）。

⁴⁶ 教育部函，受文者：中華佛學研究所、圓光佛學研究所。發文日期：中華民國94年6月27日。發文字號：台高字第0940067948E號。

佛教研修學院」籌設，研究生畢業之後，將可獲頒宗教碩士學位（法鼓研修學院 2007a），2007 年 4 月 8 日正式掛牌成立，成為教育部第一所核可設立佛教研修學院（張錦德 2007）。

中華佛研所組織：設有董事會、所長、副所長、秘書室、助理…等，暨設有研究人員評審委員會、招生委員會、學術編審委員會、圖書諮詢委員會…等等，由於它是一個獨立的研究所，其實就規模而言，已相當是一個學院的組織。專任老師中，創辦人聖嚴法師亦撥挪時間親自授課，另有專任教師六名。

二、環境

（一）座落：其「華岡時期」則指設立於文化學院之「中華學術院佛學研究所」；然「北投時期」即指 1985 年聖嚴法師於北投中華佛教文化館，創立「中華佛學研究所」直至 2001 年遷入法鼓山之間；如今校區即在法鼓山佛教學園內，整個山區是將教學單位與道場融為一體。兩條溪流貫穿整個園區，其溪流經過整治、造景，加上保有大量樹木，周圍未開發樹林，卻有近似世外桃源之景，不過，人文社會學院的興建，大量縮減了園區的綠林之地，實有些遺憾，但是，有建設，必定有破壞，各大寺院，都不免有如是之痛。其地址屬臺北縣金山鄉三界村。對於該地的描述是：「環山面海，山勢往前鋪展，與金山平原及翡翠海灣接壤，並有雙溪繞山環抱，終年綠水常流，左似青龍昂首，右如伏虎低頭，俯覽則似大鼓縱臥」（中華佛學研究所 2005b）。在訪談中，學生幾乎都喜愛學術與道場融為一體的環境，大都認為這裏優雅、清淨、美麗。

（二）交通、餐宿：平時有交通車從紅樹林接駁至法鼓山。國光號可直接往返臺北與法鼓山上之間，另有基隆客運往返金山市區，較以往便利許多。自行開車者可沿途欣賞海洋之美再轉入法鼓山上。在餐飲上一律素食，由法鼓山免費提供，而個人可隨喜結齋（即可隨個人意願捐獻餐費的意思）。這裏的學生學費全免，並提供免費餐飲、宿舍，每月另發給獎學金五千元。由於課業是十分吃重的，全修生大都住宿舍。在訪談中，有幾位受訪者表示，能受如此的待遇，的確免去了沈重的經濟壓力，是當初選擇中華佛研所的重要因素之一。現今，雖然成為教育

部學制中的學府，其學費、餐飲、宿舍上仍是非常的優惠（法鼓佛教研修學院 2007b）。

（三）教學資源與設備

圖書方面擁有豐富的佛學藏書，包括漢、藏、滿、梵、巴、英、日泰文等 51 套大藏經及珍貴的緬甸貝頁寫本 255 函等。總館藏量計有圖書三萬多冊，現期期刊近四百種，及中文電子佛典（CBETA）、藏文三藏全文（TBRC、ACIP）、巴利電子佛典（CSCD）、四庫全書等多種全文資料庫。硬體設備尚包含閱覽室、個人研究室及視聽教室等，其中設施並可與國內外各大圖書館網路聯機，可提供多元而跨校、跨國服務（法鼓山中華佛學研究所圖書資訊館 2005；中華佛學研究所 2005e）。設有國際會議廳，各項設備比照國際先進多功能會議廳而建立，用於舉辦大型的國內或國際性各種學術會議。教室設備非常講究，舒適，具有現代化設備。

三、辦學宗旨

- （一）發揚中華文化。
- （二）提倡國際性的佛教學術研究。
- （三）培植高水準的佛教教育及弘化人才。

聖嚴法師：「我的願望是維繫漢傳佛教慧命，期竭盡棉力，從國外引進新的學術成果、研究風氣、教育制度及其教學方法等，以茲我國佛教也能趕上國際佛教的潮流」（藍吉富等編輯、賢遍喇嘛等編譯 2001d）。此言可闡述出辦學宗旨之（一）（二）。然而，該所對於其「教育及弘化人才」敘述如下：

其中佛教教育人才主要指從事大學、佛學院授課任教之職務；弘化人才則為從事文字宣傳、通俗演講或組織行政管理等工作。至於教學方針及課程內容編排設計上，則以自由開放作風，從語言學、方法學、邏輯學等各層面，訓練學生具備獨立思考與研究能力，以成就學術研究人才；同時強化演講、報告、授課、治事攝眾等多元才能。（中華佛學研究所 2005d）

隨著時代的邁進，佛學教育的課程設計亦須有所呼應、契合社會文化的需求，既是學術，除了保有佛學的專業素養，或須兼顧與世學的融合、對話。該所目前的師資、課程設計是否能符合辦學的宗旨？是否其核心價值值得肯定、推進，卻仍有其需補強、改進之處？筆者將於下一章節進行討論。

第五節 小結

在本文介紹南華大學宗教學佛學組與中華佛學研究所，其用意不在於比較該兩所的優劣，而主要是要闡述臺灣佛教學術發展的現況。對於兩位法師無從比較起。但就相似處是，同一時期從大陸撤來臺灣，同樣非常重視佛學教育，對於創辦佛學教育十分積極的投入。都設有佛學院所，並關心世俗教育，企圖以人文教育重建純淨、健全人格教育的大學校園，為社會注入一股清流。宗教團體的辦學大都有如此崇高的理想，然利益社會、眾人或為宗教傳播的理想、目標一直是宗教團體辦學的動力，不同於一些財團係以賺錢、博取名聲為其辦學之用心。在文化、慈善方面亦有其相似之處，同樣的對社會作出相當的貢獻。其弘法活動內容往往具有相同的意義與功能。不過，整體而言，其風格必然有所差異，世間因緣和合，不同的個人、群體，其理念、作法必然不盡相同。然信眾可尋求契合度較高的團體加入，進行協助推動志業、修行或是於該團體參學、就學，甚至只是遊覽、參考。

筆者認為兩位法師與其團體，已經是一種「典範」，值得後輩有心者學習，尚不論其他諸多的佛教志業，就辦學而言，這樣的典範，後輩有志者，則須深究其精隨，含細密之作爲。因為，佛學教育，不是已經飽和，它需要被延續、再創設，需更深入社區、人心，與各階層、不同信仰的人對話、被瞭解。並且此地有，他地不是不需要，有志者眼光需要深、要遠、要廣。

至於兩位法師與其團體對於國家、社會所造成的效益，甚至有人要論其功過

是非，自然有不同領域的人為其進行研究、評述。筆者僅是對於現實現象，在主觀中力求客觀，對其佛學教育的發展進行論述及表達意見，且就身為局內人，多了一份關注。

就本章而言，主要回應了本文目地一：讓一般社會大眾大略瞭解臺灣佛教教育的推動與發展，並以南華大學與中華佛學研究所為例。民眾有知的權利，一般社會媒體甚少報導、整理出如此的資訊，而碩士論文亦是媒體的一種，亦可稍補其缺憾。

第三章 兩所佛學教育課程與師資暨其特色

臺灣步入已開發的國家，屬民主自由的社會。其各項事業多講究其專業性，而過度的專業化，卻忽略了人文的基本素養，造成人的機械性，往往對專業以外的事情顯得陌生，甚至無知，並造成人與人之間不夠瞭解，難以產生信賴。如今大學設有通識課程，⁴⁷未來國小、中學亦將實施「生命教育」，以彌補往昔過度重視專業、人文素養的不足、生命價值模糊的缺失。

佛學教育處在現代的社會裏，要登入學術的領域，確實也要講求其專業素養，但是，宗教與人文素養從未分家。如南華大學宗教學研究所：「透過宗教學與佛學之教學研究，結合現代學術理論與佛教等宗教傳統，並將宗教研究落實於現代人之生命終極關懷課題，以培育具有國際觀與社會人文素養的宗教教育及文教傳播人才」（南華大學宗教學研究所 2005b）。華梵大學東方人文思想研究所：「以顯發佛教做為以佛法的修學所撐起的宗教上的主體內涵為要務，以啓迪和提升人文思想的境界為殫精竭慮之所企向」（2005）。慈濟大學宗教與文化研究所也強調「宗教的人文關懷；宗教的情感與人文精神」（2005）。

現代宗教學術教育均普遍重視人文的素養，即使強調其「超越、終極性」（請參考註3），仍以人本為其出發點。並且一般宗教所亦多元性開設課程。不過，課程該如何的開設才適切呢？一個所該擁有怎樣的師資才算是充足呢？又中華佛學研究所的特色在那裏呢？在現代與未來它將承擔什麼責任？具備的功能與意義？本章節並不是要對兩所的師資與課程進行比較，主要是作介紹、陳述現代佛學教育擁有

⁴⁷ 南華大學：「今日大學的專家教育，已把大學生塑造成『訓練有素的機器人』；但南華的通識教育，卻要把大學生培養成『通達博雅的現代人』。從國中到高中的填鴨、僵化的教育，以我們忘記什麼是『生活的價值』、什麼是『生命的意義』。但南華的通識教育，卻欲使我們這些沈寂已久的心靈甦醒過來，讓我們具有反省批判的能力，和宏觀的視野及胸襟。我們深信大學是『知識的殿堂』而非『獲取文憑的工具』」（2005）。法鼓人文社會學院：「一年級不分系，加強通識教育已為未來高等教育發展的趨勢，是以自二年級開始，乃有各系之專業課程，惟人文科學與社會科學之課程仍應佔其半。換言之，一、二年級奠定了人文、社會科學的基礎，往後專業課程之學習，自可融會人文精神於其中」（法鼓大學籌備處 2005：12-13）。

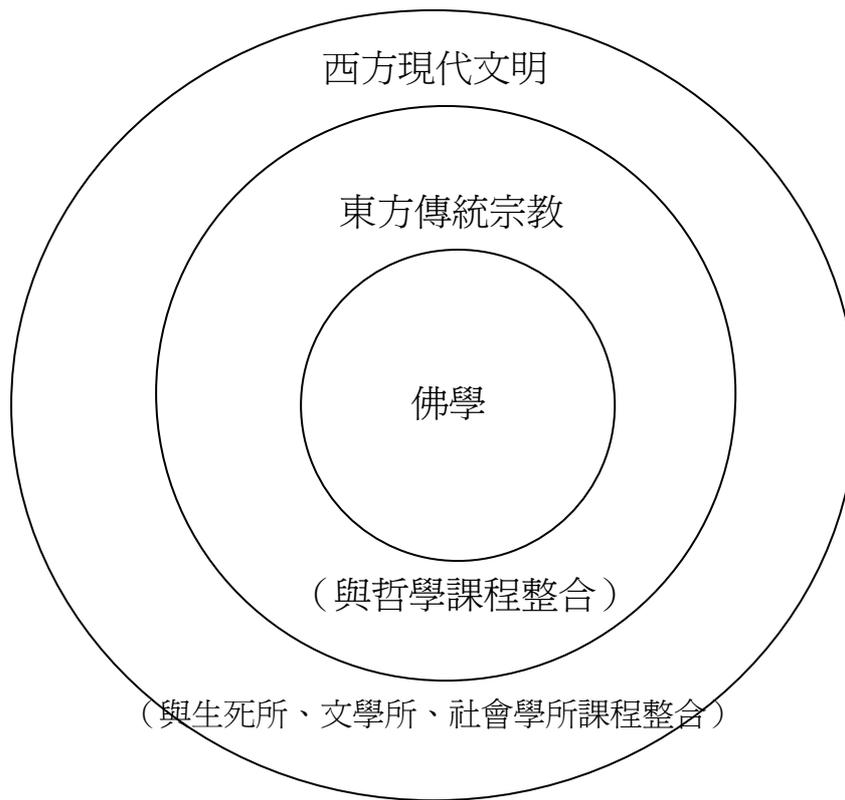
怎樣的師資？開設怎樣的課程？甚至思考佛學與世學（人文）的交融，及佛學在宗教對話的議題。

第一節 南華大學宗教學研究所佛學組課程設計與師資介紹

一、課程介紹

該所分爲兩組，係宗教研究組（舊名比較宗教學組」）與佛學組，雖然該所有分組別，事實上，即使是佛學組，它仍在宗教學的架構下進行課程的安排。佛學組之下並未區別、規定研究的類別，並且學分的修研，彈性相當的大。雖然是佛學組，亦可從課程的選擇進行佛教與其他宗教的比較，就佛教與宗教教育、宗教行政、社會文化，佛教與宗教史學、哲學、人類學、心理學、文學、詮釋學或是生死學等等進行探討。既是佛學組，當然重視從佛學的語言、經典與相關文獻進行探討、研究，這部分仍是該所佛學組與中華佛學研究所的核心方向。如是故，我們需要先瞭解宗教所整體的課程的基本架構，然後認識佛學組的課程設計。

（一）課程設計的理念：該所課程架構以佛學與宗教學相輔相成爲基本方向，並整合哲學、生死學、文學藝術及社會科學的學術內涵，分成三個層次，如圖示：



(南華大學 2004b：四)

1. 整合本校生死學所、哲學所、文學所與社會科學院等相關師資，開設兼具多樣性與現代性之宗教學與佛學課程。
2. 以東方宗教傳統為研究核心，開展佛教、道教、臺灣民間宗教、印度教之間及其與西方宗教的比較研究與對話。
3. 配合當代學術趨勢，重視方法論與原典語言專長，提供學生充實的學理訓練暨培養宏觀的宗教視野。
4. 進行佛教等宗教傳統的現代化詮釋，探討如何將宗教研究運用於與現代人息息相關的各種身、心、靈課題（南華大學宗教學研究所 2005c）。

以上所述，確實可以從課程的安排中呼應該所的理念。而能做這樣的整合、調配，係因為其人文學院即有生死學研究所、哲學研究所、文學研究所、美學與藝術管理研究所，而社會科學院有教育社會學研究所、社會學研究所。這是大學的好處，因為相關科系同在一所大學，彼此課程容易協調、支援。另外，宗教所亦開放九

個學分不僅可以跨所上課，並且可以跨校選課，如至彰化、雲林、嘉義地區大學校院聯盟學校，甚至北部院校⁴⁸選取與自己喜好或直接與論文相關的課程。

（二）課程架構

1. 宗教學方法論：宗教哲學、宗教史學、宗教心理學、宗教人類學與宗教社會學。
2. 世界宗教個論：佛教、道教、印度教、基督教、猶太教與伊斯蘭教。
3. 宗教與當代文明：宗教與教育、法律、行政、文化、政治、傳播、生死學、倫理學、詮釋學等，新興宗教與臺灣民間信仰研究等。
4. 佛教歷史、經論詮釋、宗派思想及其它佛學相關課題研究。
5. 宗教學與佛學現代語文：英文與日文宗教學、佛學名著選讀。
6. 傳統佛典語文：梵文、藏文、巴利文與佛典漢語（南華大學宗教學研究所 2005c）。

該所學生畢業時須修滿至少 36 學分。宗教研究組：1. 專業必修至少 16 學分。2. 專業選修至少 16 學分（含選修外所課程最多九學分）。3. 論文 4 學分；佛學組：1. 專業必修 2 學分。2. 專業必選修，合計 14 學分。3. 專業選修 18 學分（至少）。4. 論文 4 學分（96 學年度之修學規定）

然而宗教研究組與佛學組最主要的差別是學分研修上的規定不同，舉最新資訊 96 年學年度課程結構作說明（南華大學宗教學研究所 2007）：

1. 宗教研究組：(1) 論文寫作方法指導：必修；(2) 宗教專題：東西宗教須六門至少選三門；(3) 宗教學方法論：五門至少選二門；(4) 外文名著選讀：任選一門。
2. 佛學組：(1) 論文寫作方法指導：必修；(2) 宗教專題：五門至少選一門；(2) 宗教學方法論：五門至少選一門；(3) 外文名著選讀：任選一門；(4) 佛典語文：梵文、藏文、巴利文、佛典漢語選二門（語文類須修學一年）。

⁴⁸ 彰雲嘉地區大學院校聯盟：大同技術學院、大葉大學、中州技術學院、中國醫藥大學、吳鳳技術學院、明道管理學院、南華大學、建國科技大學、國立中正大學、國立虎尾科技大學、國立雲林科技大學、國立嘉義大學、國立彰化師範大學、國立台灣體育學院、稻江科技暨管理學院、環球技術學院。在上述學校選修學分，依規定可列為畢業學分。若非聯盟院校，其學校仍認可其學分，列入學期成績，但不計入畢業應修學分。上述資料取於南華大學課務組。

96 學年度與 95 年度以前之課程架構略變動，專業必選修規定亦稍有更改⁴⁹，本文以下分析以 92 度為主⁵⁰。

(三) 近期開設課程

學 2003 學年度下學期至 2005 年上學期曾開設之宗教學課程，進一步了解實際開課情形。

1. 宗教學課程

(1) 方法論：宗教哲學、宗教史學、宗教心理學、宗教人類學、宗教社會學。

(2) 宗教個論：猶太教通論、基督教通論、伊斯蘭教通論、印度教通論、佛教通論、道教通論、蘇菲主義專題、佛學基本問題討論⁵¹、中國伊斯蘭

(3) 宗教與當代文明：中國信仰與儀式專題、新興宗教通論、當代宗教思想、宗教學基本問題討論、宗教與傳播、宗教與教育專題、宗教對話、宗教與社會、宗教與國際政治、臺灣民間信仰、宗教與西洋文學專題

(4) 外文名著選讀：宗教學暨佛學英文名著選讀、宗教學暨佛學日文名著選讀、

(5) 其他：宗教語言哲學、道教與中國文學、

2. 佛學專業課程

(1) 印度佛學：阿含經研究、法華思想專題研究⁵²、涅槃經與佛性思想、唯識思想專題、大乘起信論專題研究⁵³、蘊相應研究、龍樹《中論》研究、雜阿含雜因誦研究、巴利六入處相應選讀、般若經研究、大乘佛教專題研究 1。

(2) 中國佛學：中國佛教史、天臺哲學專題研究、華嚴五教章、禪宗思想、敦煌佛教與社會文化、法華玄義專題研究、漢文佛典研究法、東方禪學。

⁴⁹ 請參考南華大學宗教學研究所網站 <http://www.nhu.edu.tw/~compare/lessonstru/lessonstru.htm>。

⁵⁰ 畢業時須修滿至少 36 學分（含論文 4 學分），其包括一、專業必修至少 16 學分。二、專業選修至少 16 學分（含選修外所課程最多九學分）。三、論文 4 學分。其宗教研究組：一、宗教學方法論：五門至少選三門；二、世界宗教各論：東西宗教須各選二門；三、外文名著選讀：任選一門；佛學組：一、宗教學方法論：五門至少選二門。二、世界宗教各論：西方宗教需選一門。三、外文名著選讀：任選一門。四、佛典語文：必修梵文，另藏文、巴利文、佛典漢語選一門（語文類須修學一年）。

⁵¹ 根據該所的說法，開設此課程係為比較組或佛學組中需加強佛學基礎者而開設。

⁵² 若以該經的根源而論係屬印度佛學，若以天台宗治學，則屬中國佛學。

⁵³ 本經雖有是否為「偽作」的爭論，但並未定論。依相傳為印度馬鳴大師所造，故列為印度佛教。請參考釋慈怡主編 1989《佛光大辭典》，頁 820。高雄：佛光出版社。

(3) 西藏佛學：藏傳佛教因明、西藏歷史與文化、藏傳佛教思想史、西藏佛教史。

(4) 日本、臺灣佛學：(宗教學暨佛學日文名著選讀，列為語言課程)、當代佛教思想研究(臺灣佛學)。

(5) 佛典語文：梵文、梵文佛典選讀(梵文進階)、佛典漢語、巴利文、巴利文中部經典選讀(巴利文進階)、藏文、藏文經典導讀—入中論善顯密義疏、格魯派中觀思想部分(藏文進階)、中觀梵文佛典選讀(梵文進階)。

(6) 其他：佛教知識論、佛教與中國文學、佛教的身心觀、佛教詮釋學、佛教邏輯、佛教與社會科學名著選讀、佛教倫理專題。

當然，研修規定上的不同，以整體而言，是會造成方向的不同。不過，南華大學畢竟是佛教辦的大學，宗教所的學生也大部分是佛教徒，並且研修學分的規定十分彈性，故即使是宗教研究組，其研究佛教的議題，也是常見的。就所上的課程的設計上，會期待學生能運用現代研究方法理論對各不同宗教進行研究、比較是必然的。然而，事實上，對研究生所研究的議題，一直是採尊重態度，議題的選定由學生與指導教授自行商榷，其計畫書送交所上報備。所上舉辦研究生論文的提綱發表與口試，進行實質上的審查。以佛學組而言，筆者身為局內人的觀察，研究生對於佛學經論的研習十分重視，與老師互動甚密，時常會建議老師開設自己想要學習的課程，每當學期末，老師亦會徵詢學生的意見。在所上也趨向開放的態度，如何建興所長亦在新生報到的活動上，除解說課程的設計、選課注意事項外，並讓新生表達、建議欲研修的科目。在佛學組的課程架構中，有兩項課程是一般佛學研究所未設的，即「宗教學方法論」、「西方宗教」。在訪談中，前任所長蔡源林老師提到，當初與另外三位老師共同設計這樣的課程時，確實會稍憂慮同學是否能接受這樣的理念，不過，就其必要性，仍做如此的要求。也就是雖然是佛學組，仍必需具備宗教學的素養。然而，在筆者的訪談中，佛學組研究生絕大部分都給予極高的肯定，認為如此的課程是必要的，對自己的學習與視野有很大的幫助，這於第五章將做討論。顯然，這是辦學人員的成功，不僅契合

時代所需，亦契入學生的需求。

當然，所上有其基本的佛學課程，以兼顧佛學教育的整體架構。

二、師資介紹

以上的介紹，我們不難瞭解在一般大學中的宗教學研究所之佛學組，其課程與宗教所整體的課程，彼此是交融的。如是故，介紹佛學組的師資時，仍必需介紹宗教所整個師資群，接著介紹佛學教育專業師資。

師資反映著本文目的一、二，說明著究竟是何等宗教人才，正積極推動宗教教育，正負起培育下一代宗教學術人才的大任。以下列出 2007 年師資成員。

(一) 專任教師：

1. 何建興

職務：副教授

最高學歷：印度德里大學哲學博士

專長：佛教知識論與邏輯、印度大乘佛學、宗教哲學、印度教研究

2. 呂凱文

職務：副教授兼巴利學研究中心主任、宗教所所長

最高學歷：輔仁大學哲學博士

專長：當代哲學與宗教學、印度佛教經典與語言、佛教詮釋學、日文

3. 黃國清

職務：助理教授

最高學歷：中央大學中國文學博士

專長：梵文、佛典漢語、初期大乘佛典、中觀思想、法華思想、唯識思想

4. 鄭印君

最高學歷：輔仁大學比較文學博士

專長：宗教詮釋學、宗教學方法論、宗教與文學、基督宗教研究、宗教跨藝術研究

5. 歐崇敬

職務：副教授（與生死學系所合聘）

最高學歷：中國文化大學哲學博士

專長：中國哲學史、中國 宗教、應用倫理學、美學

（二）校內兼任教師

1. 慧開法師

職務：生死學系所教授兼南華大學教務長

最高學歷：美國天普大學宗教哲學博士

專長：宗教哲學、佛教哲學、東西方宗教傳統與生死探索、一般宗教理論

2. 依空法師

職務：文學系所助理教授

最高學歷：高雄師範大學文學博士

專長：大乘佛學、佛教文學、日本宗教、華嚴宗、魏晉思想、孔孟思想

3. 尤惠貞

職務：哲學系所副教授

最高學歷：東海大學哲學博士

專長：中國哲學、大乘佛學、天臺宗哲學與身心整體治療、兩性哲學

4. 鄭阿財

職務：文學系所教授

最高學歷：文化大學中文研究所文學博士

專長：中國文學、敦煌學、民間文學、宗教與文學

5. 鄒川雄

職務：副教授兼教育社會學所所長

最高學歷：臺灣大學社會研究所博士

專長：社會批判理論、宗教社會學、中國社會與文化研究、當代社會思潮

6. 蔡昌雄

職務：生死學系所助理教授

最高學歷：美國天普大學宗教哲學博士

專長：道家哲學、大乘佛教思想、日本京都派哲學、榮格超心裏學、生死學、實存現象學

7. 戚常卉

職務：生死學系所助理教授

最高學歷：波士頓大學人類學博士

專長：族群關係與民族主義、台灣民間信仰、宗教人類學

8. 如念法師

職務：外國語文學系助理教授

最高學歷：美國威斯康辛州立大學佛學博士

專長：佛學、佛性思想研究、佛學英文、梵文、巴利文

9. 齊偉先

職務：應用社會學系助理教授

最高學歷：德國 Bielefeld 大學社會學博士

專長：文化研究、宗教社會學、新興宗教、科學社會學

(三) 校外兼任教師

1. 竺家寧

職務：政治大學中文學系教授

最高學歷：文化大學國家文學博士

專長：中國文學、佛典漢語、佛教文學

2. 蕭登福

職務：台中技術學院共同科教授

最高學歷：臺灣師範大學文學碩士

專長：道教思想、道教文化

3. 萬金川

職務：中央大學中文系教授

最高學歷：輔仁大學哲學碩士

專長：佛教語言學、佛教思想、佛教文學、佛教文化、佛教原典語言

4. 蔡源林

職務：政治大學宗教學研究所助理教授

最高學歷：美國天普大學宗教學博士

專長：伊斯蘭教、當代宗教學理論、比較宗教研究、政教關係

5. 陳又新

職務：行政院蒙藏委員會藏事處參事

最高學歷：臺灣師範大學歷史學博士

專長：藏文、西藏歷史與文化、藏傳佛教因明

6. 陳美華

職務：中央研究院中國文哲研究所博士後研究

最高學歷：美國天普大學宗教學博士

專長：當代佛教研究、宗教人類學、性別研究

7. 蔡奇林

職務：助理教授級專業技術人員

最高學歷：中央大學資訊電子工程研究所碩士

專長：巴利文、阿含經研究、巴利中部、巴利相應部經典導讀

8. 阮忠仁

職務：嘉義大學史地學系副教授

最高學歷：國立台灣師範大學歷史研究所博士

專長：台灣民間宗教、佛教史與思想、中國思想史

9. 林本炫

職務：聯合大學經濟與社會研究所副教授

最高學歷：台灣大學社會學博士

專長：宗教社會學、新興宗教、政教關係、質性研究方法

黃國清老師是 94 年度新聘的專任教師，除了佛典的教授外，其梵文、佛典漢語是其特色。95 年新聘鄭印君為專任教師，其特色在於方法論教學與基督宗教研究、宗教跨藝術研究，於 96 學年度將開設「宗教敘事修辭與隱喻」、「宗教視覺理論研究」，讓學生有了更多元的選擇。而蔡源林老師是該所第二任所長，原是專任老師，擔任宗教學許多課程，是一位相當受歡迎的老師，由於自 94 年度起受聘於政治大學宗教學研究所為專任老師，因此在南華大學轉為兼任老師。1996 年南華大學即創設有佛學研究中心，而萬金川老師曾任第一任的主任，92 年尚於該所開設中觀思想研究，深受許多學生的歡迎、喜愛，近期則未再開課。94 年增聘嘉義大學史地學系副教授阮忠仁老師，主要加強民間宗教與宗教史學方面課程。由於 95 年度林本炫⁵⁴老師轉任他校，為兼任老師，故與應用社會學系合聘齊偉先老師來擔任宗教社會學、新興宗教方面課程。原則上，該所師資少有變動，不過，世事因緣和合，略有更動，對老師、學生亦非無益，此問題在本文並不作探索。

對於一位研究生而言，課程、師資理應是選擇是否進入該校就讀的重要因素，其他因素為客觀因素。當然，客觀因素中地緣條件也可能成為選校的重要因素，如就讀宗教所的成員中，在職生、年紀稍長（40 歲以上者，約佔有五分之一）者，均受地緣影響，就南華宗教所而言，位處於嘉義縣，故以南部學生偏多。在筆者的訪談過程中，發現兩校的少部分學生就有因為課程、師資的問題，產生學習上的困擾，甚至調適的問題。由於，許多人在進入宗教所之前，並未受過正式的宗教教育，所以，往往進入了研究所才開始思索這個問題（就出家法師而言，部分上過佛學院或曾接受過佛學教育，這方面問題較少）。然而，該所選課彈性相當大，若學生自主性夠，要解決課程、師資的問題並不難。

第二節 中華佛學研究所課程設計與師資介紹

⁵⁴ 林本炫老師在南華宗教所原先職務：副教授（與應用社會學系合聘），最高學歷：臺灣大學社會學博士，專長：宗教社會學、新興宗教、政教關係、質性研究方法。

一、課程介紹

中華佛研所是佛學研究所，自然以研究佛學為其核心，然而又再細分為印度佛學組、中國佛學組、西藏佛學組與佛學資訊學程。

(一) 課程設計的理念：該所宗旨為：「以發揚中華文化，提倡國際性的佛教學術研究，培植高水準的佛教教育及弘化人才」(中華佛學研究 2005f)。其所訓有一句：「立足中華，放眼世界。」創辦人指出：「句中的『中華』是指漢傳佛教，這也是我們佛研所取名「中華」的意義所在，而『放眼世界』則說明了法鼓山的未來是朝著世界性的方向走」(釋聖嚴 2005c：21)。故該所課程除了漢傳佛學，依組別而開設西藏佛學、印度佛學，還有佛學資訊學程，呈現與國際性佛教學術接軌的走向。其特色是：「佛典語言之強化與訓練，包括梵、巴、藏等，用以培養學生研讀原典之能力。此外並加強英、日文等現代語言的學習及資訊網路工具資料的應用，以利用國外各類研究資料，期與國際佛學的研究潮流並駕齊驅」(藍吉富等編輯、賢遍喇嘛等編譯 2001c：66)。如此，可想而知其語言課程必然佔了極重的份量，同時，該所對學生之語言能力的培養確實十分重視。李志夫所長：

把語文能力打好，這樣你有工具了嘛，你有工具了之後就可自己去念書了。比如在文獻學、方法學、語文這方面基礎打好以後，然後可以自己進修，就比較方便。所以這幾年有一些大陸學者客座教授、印度教授都給我們建議 語文課程不要那麼多，語文那麼多，學生負擔太重。但是我們研究所就是要走入國際，要進入國際，實際上一班只要出一、二個就可以了，其他進不了國際的，你就做國內的嘛。但是，我們不這麼要求的話，能走入國際的，可能一個都沒有，是這樣算，對不對！(訪談 TC920050711)

從該所的宗旨、特色與師長的態度，可瞭解到該所的教育目標是十分明確的。課程設計的理念必然與之契合，至於師生的反應、意見另於第四、五章呈現。

(二) 課程內容

1.中國佛學組：課程包括了漢傳佛教各宗派的理論及主要經典的讀解。主要課程如：中國佛教史專題、華嚴學專題、天台學專題、淨土學專題、禪學專題、唯識論典專題、俱舍論專題、佛典漢語。語文方面，梵文或藏文擇一修學一年；日文修二年；英文修一年。

2.西藏佛學組：其課程集中於西藏各派佛教思想的講授以及格魯派五部大論的導讀。主要課程有：西方的藏學研究、「西藏佛教思想專題：格魯派、寧瑪派、薩迦派、噶舉派」、藏傳中觀思想專題、「菩提道次第廣論」導讀、「現觀莊嚴論疏」。語文方面，需修梵文文法、梵語文獻研讀、日文或英文擇一修滿兩年。

3.印度佛學組：本組課程除了原始佛教的研究外，尤其著重梵文、巴利文的學習。主要課程如：印度佛學專題研究、阿含經研究、梵語文獻導讀、「莊嚴經論」梵典研究、中觀梵典專題：四聖諦的考察、巴漢佛典對讀、巴利佛典研究。語文方面，必修梵文文法、梵語文獻導讀、日文（一）外，升三年級前，需修畢梵文、巴利文、藏文等原典相關課程至少十學分，其中梵語原典課程至少四學分，巴利或藏語相關課程至少四學分。另需再修日文（二）或英文（二）一學年，亦可選擇日文（二）及英文（二）均修學一學期。⁵⁵

4.佛學資訊學程：首開風氣之先的佛學資訊學程，係教授如何以現代科技來管理浩如煙海的佛學知識。主要課程：佛學知識學程、佛學知識管理實務、電子佛典實習、知識工程導讀、互動式多媒體設計、「佛學資訊、工具與技術」、文化資訊學導論（中華佛學研究所 2005f）。語文方面的要求是需修學梵文文法、梵語文獻研讀至少二學分，英、日文擇一，必修滿二年。

學生畢業時須修滿至少 40 學分（含論文 4 學分），其中各種語文課程不計學分，且必須修足兩種以上佛學語文及現代語文（中華佛學研究所 2006a）。但是，資訊學程畢業者，須選印度、中國、西藏其中一組，修 40 學分（含論文 4 學分），

⁵⁵ 以上資料取於耕耘與播種—中華佛學研究所成立 24 週年成果簡介（中華佛學研究所 2005f），以及中華佛學研究所辦公室，94 年度第一學期課程表。

並加修資訊學程 24 學分(含 4 個畢業專案學分) (中華佛學研究所 2006b)。

(三) 近期開設課程

舉 2003 學年度下學期至 2005 年上學期曾開設之宗教學課程，來瞭解實際開課情形。

1.各組共同必修課程：宗教學專題、印度佛教史專題、印度佛學專題研究、中國佛教史專題、西藏佛教史專題、藏傳佛教思想史、梵文文法、梵語文獻導讀、藏文文法、日文(一)、英文佛學資料導讀、英文佛教方法學、英文佛學名著選讀、菩提道次第廣論。

2.共同選修：中文佛典選讀、佛教數位文獻學、佛學知識管理實務、英文佛學論著選讀、日文佛學資料選讀、漢譯契經研究、入世佛教、佛學日文、阿含經研究、漢文藏經導讀、佛學研究方法與寫作指導、現代佛教。

3.中國佛學組必修課程：禪波羅密專題、斷惑修證專題、禪淨專題論文選讀、禪宗典籍選讀、禪學專題、宋代禪學、淨土典籍導讀、淨土教理史、唯識二十論、《瑜伽師地論》專題、《成唯識論》專題、華嚴判教思想、華嚴理論與實踐、十地菩薩道之研究、天台止觀法門、《攝大乘論》研究、法華玄義之研究、俱舍論研究—根品、善導觀經疏、陳那論書專題研究、隋唐諸師的《觀經》比較、漢文佛典語言研究、佛經音義研究、佛典漢語。

4.西藏佛學組必修課程：攝類學理論與實踐、中觀專題、地道專題、俱舍疏專題、現觀莊嚴論明義釋導讀、章嘉宗義應成派專題、西藏覺囊派專題研究、西藏語言學、僧成《俱舍疏》、僧成《釋量論疏》、《了義炬》導讀、《辨了不了義善說藏論》的唯識思想專題、宗喀巴《入中論善顯密意疏》、「西方的藏學研究、宗義、攝類學、心類學」、「西藏佛教思想專題：格魯派、寧瑪派、薩迦派、噶舉派」、藏傳密續專題、現觀遊戲海、西藏入中論釋。

5.印度佛學組必修課程：原始佛典專題、阿含經研究、巴利《中部》選讀、巴利佛典翻譯、巴利《相應部·因緣誦》選讀、巴利蘊相應選讀、巴利佛典選讀、(巴利)律典導讀、巴利初階、「《大乘莊嚴經論》〈成宗品〉、〈歸依品〉梵典研究」、

《大乘莊嚴經論》梵典研究（II）、中觀梵語佛典選讀—月稱的緣起思想探究、藏譯中觀佛典研討：月稱《入中論釋》中的唯識思想批判與二諦說、中觀梵典專題：四聖諦的考察、「佛教的起源、業力、輪迴、倫理、禪修」、藏譯佛典研究、佛教因明（認識論）、《入菩提行論細疏》以第九章第二詩頌為中心、藏譯佛典研究：以《入中論釋》第六章的二諦思想為中心。

6.佛學資訊學程：知識工程導讀（選修）、「互動式多媒體設計、網頁設計與技術」（選修）、「佛學資訊、工具與技術」、數位時代與經—XML/TEI 標記語言（選修）、佛學資訊專題演講、數位文獻程式設計（選修）、人文資訊學專題、佛學知識管理平台建構、電子佛典實習。⁵⁶

該所係是實施單一宗教教育，卻細分四個組別，且每一組擁有各具特色的課程，實屬國內最細緻的一所佛學研究所。雖然在名義與組織上尚是「所」的單位，但是，其實質上的規模已趨近於一個「學院」的型態了。2006年「法鼓佛教研修學院」獲准通過籌設，也於2007年正式招生。

在課程中有一門「宗教學專題」，就其課程內容而言，應該為「世界宗教導論」，這對於單一宗教教育學校確實有其必要，筆者認為不管任何單一宗教教育，都需要對世界宗教要有基本的認知。這一點，值得其他佛教學院參考。其佛學資訊學程則是教授如何以現代科技來管理浩如煙海的佛學知識（中華佛學研究 2005f）。杜正民老師指出，其為「佛學資訊」學程而非「佛學與資訊」學程，該學程仍以研究佛學為目的，而以資訊科技為用，將資訊科技視為佛學的「研究方法」之一，或說是一門「方法論」。

佛研所的學生幾乎都是佛教徒（或應該說「全都是」），創辦人、所長在學生入學前、就學中，不斷地強調「道心第一」。誠如創辦人聖嚴法師：「『道心』就是菩提心，往未來的世界看，無論是出家人或是在家身分的專業宗教人員，都很需要。我們研究所常勉勵諸位同學：『道心第一，健康第二，學問第三。』」（釋聖嚴 2005c：34）。在筆者對其學生進行訪談中，「道心」亦常被提及。

⁵⁶ 課程資料來自於中華佛學研究所辦公室。

對於課程的開設，在所上仍是富有彈性的，訪談中學生提到曾向老師建議課程，而獲老師的採納，甚至於學期末時，老師會主動詢問學生想學習的課程。整體而言，師生在課程決擇上的互動是良好的。

就其所上的特性，主要重於語言、經典文獻方面，故學生的畢業論文也多落於經論的譯注、經論文獻、教法的探討（請參考中華佛學研究所資訊網）（中華佛學研究所 2006c）。

對研究生所研究的議題，所上抱持尊重態度，議題的選定由學生與指導教授自行商榷，學生提出論文大綱繳交給指導教授。所上舉辦研究生論文計劃審核會與口試，進行實質上的審查。

目前成立的法鼓佛教研修學院依照學制下，設立「佛教研究所」，其承接中華佛研所制度上的組別，分為漢傳佛學組、藏傳佛學組、印度佛學組，而將佛學資訊學程提升為佛學資訊組。另外還安排一套「佛典翻譯學程」，可知法鼓佛教研修學院的走向幾乎直接承襲中華佛研所，並對佛典語言更加的重視。因此，想要認識現在剛成立的「法鼓佛教研修學院」，必須先了解過去至今的「中華佛學研究所」。而過去礙於政策，教育主管機關認為如果學術與修行結合，會有違反學術規範的疑慮，所以，中華佛研所未能設行門的科目。現今，研修學院正式立案，則設有「研修中心」開設朝暮定課、禮懺法門、禪修法門。趣於該所教育的人，可隨時上「法鼓佛教研修學院」網址查詢最新動態，包含招生、課程、師資、學校活動等。

然而，隨著宗教所的設立，面對其課程多元化的趨勢，研究議題隨著研究方法的不同，常有新穎的研究議題出現，或朝宗教與人類學、哲學、社會學、心理學…方面進行探究，而佛研所學生是否察覺到，以及反應是如何？所上如何回應此趨勢？這將於下一節及後續章節來談述。

二、師資介紹

對課程稍作瞭解後，自然地，我們要進一步認識其師資，中興靠人才，中華佛研所之所以在國內的佛學院所堪稱為翹楚，其師資是重要因素。由中華佛研所

至成立法鼓佛教研修學院之間，由於學術走向並未改變，而是增加行門課程，因此師資變動並不大。爲了因應時機，以下乃羅列法鼓佛教研修學院 96 學年度師資（法鼓研修學院 2007d）。

（一）專任教師：

1. 聖嚴法師

職務：創辦人、副教授

最高學歷：日本立正大學文學博士

專長：晚明佛教、禪學、天台學、華嚴學、比較宗教學、戒律學、禪學、淨土學

2. 李志夫

職務：教授

最高學歷：印度大學宗教哲研所碩士

專長：印度思想文化史、天台學、唯識學、摩訶止觀

3. 惠敏法師

職務：教授、校長

最高學歷：日本東京大學文學博士

專長：唯識學、佛教心理學、禪定學、生死學、梵文

4. 楊郁文

職務：教授級專業技術人員

最高學歷：高雄醫學院醫學士

專長：阿含經典、阿含辭典

5. 陳英善

職務：副教授

最高學歷：文化大學哲學系博士

專長：天台教觀、華嚴思想

6. 杜正民

職務：副教授級專業技術人員、副校長

最高學歷：美國馬里蘭大學畢業、中華佛學研究所結業

專長：佛教數位典藏、電子佛典與佛學資料庫製作、佛教與資訊社會、如來藏

7. 釋見弘（劉思妙）

職務：助理教授

最高學歷：日本國立九州大學文學博士

專長：印度中觀思想、梵文、藏文、日文

8. 黃繹勳

職務：助理教授

最高學歷：美國維吉尼亞大學宗教研究博士

專長：中國佛教史、禪宗典籍

9. William Magee（馬紀）

職務：助理教授

最高學歷：美國維吉尼亞大學宗教研究博士

專長：Tibetan Buddhism; specializing in philosophical systems as described by the Ge-luk sect. Tibetan language instruction: over 15 years experience teaching Tibetan language.

10. 蔡伯郎

職務：助理教授

最高學歷：中國文化大學哲學研究所博士

專長：唯識學

11. 莊國彬

職務：助理教授

最高學歷：英國布里斯托(Bristol)大學神學與宗教研究系博士

專長：部派佛教、說一切有部教義

12. Marcus Bingenheimer（馬德偉）

職務：助理教授

最高學歷：Würzburg University 烏茲堡大學宗教史系 文學博士

專長：History of Buddhism, Theory and History of Religious Studies, Humanities
Computing (XML Technologies)

13. 廖本聖

職務：講師級專業技術人員(語言教師)

最高學歷：淡江大學化學研究所碩士、中華佛學研究所畢業

專長：西藏語文

(二) 行門預聘師資

呂淑玲(釋果鏡)

職務：助理教授

最高學歷：日本京都佛教大學文學研究所博士

專長：禪宗法脈、淨土學、僧制與清規、日語文

(三) 兼任教師

1. 竺家寧

職務：教授

最高學歷：文化大學國家文學博士

專長：聲韻研究

2. 歐陽彥正

職務：教授

最高學歷：美國史丹佛大學電機工程博士

專長：資料探勘、知識工程

3. 高明道

職務：副教授級專業技術人員

最高學歷：文獻學、佛教經典語文

專長：文獻學、佛教經典語文

4. 鄭振煌

職務：副教授級專業技術人員

最高學歷：政大新聞研究所碩士

專長：中英佛學翻譯、佛教生死學

5.宗玉嫩

職務：助理教授

最高學歷：德國漢堡大學哲學博士

專長：《般若波羅蜜經》的思想；印度佛教史；印度佛教思想，特別是早期佛教、早期大乘佛教；梵文佛教原典解讀；梵文佛教 Gilgit 手稿以及尼泊爾文字手稿校勘；藏譯佛典解讀；巴利文佛典解讀

6.雪歌仁波切

職務：助理教授級專業技術人員

最高學歷：格魯派三大寺頭等格西

專長：菩提道次第教法、八部基礎教科書、五部大論

7.翁仕杰

職務：講師級專業技術人員(輔助教學)

最高學歷：美國威斯康辛大學麥迪遜校區佛學研究所博士候選人

專長：西藏佛教、宗教社會學

8. Eric Goodell (郭瑞)

職務：語言教師

最高學歷：美國維吉尼亞大學宗教研究碩士

專長：佛學英文、英文佛學論著導讀、當代英文佛學資料選

9.藍碧珠

職務：語言教師

最高學歷：日本國立埼玉大學文化科學研究科碩士

專長：日本語學

以上師資與 95 年度中華佛研所師資相比較，曹仕邦、沙洛(K.T.S. Sarao)、郭瓊瑤、果徹法師、陳美華、涂玉盞等老師並不在 96 學度師資群當中（中華佛

學研究所 2006d)，新加入的師資為歐陽彥正、Marcus Bingenheimer (馬德偉)係屬佛學資訊學組師資；呂淑玲(釋果鏡)為新增之行門師資；莊國彬、翁仕杰、雪歌仁波切之專長都是佛學義理方面。從 96 學年度師資、課程來看，除了增加行門科目，其學術方面仍維持中華佛研所現行走向，顯然現代學方法論、人文社會學方面的研究，並未有要發展的趨勢，依本研究分析，以該學校的現有資源、學術環境、學生來源等許多條件因素限制，也尚不宜往該方向發展。

聖嚴法師身為創辦人，而今雖甚為繁忙，仍於暑假期間與黃繹勳老師合開「宗教教學專題」。據訪談，本課程原是邀請各宗教之宗教師前來客授，不過，該所過於偏遠，加上課數不多，故影響其授課意願。適逢具有宗教學背景的黃繹勳老師（美國維吉尼亞大學宗研所博士）到所上任教，解決此問題。

除了聘請富有佛學專業的教師外，該所亦舉用自己所培育出來，暨再深造回來的優秀人才，如最典型代表，惠敏法師即是，並為法鼓佛教研修學院首任校長；另外杜正民老師、廖本聖老師亦依其特殊專長予任用為教師；近期莊國彬、宗玉嫩分別從英國與德國學成，返國後回校任教（邱惠敏 2007）。

細緻的課程與相當陣容的師資，確實吸引著許多嚮往佛學研究的人才，不過，在訪談中，聖嚴法師的個人影響力、優渥的條件（免學費、供食宿、獎助金）、研究所與道場相融的宗教氣氛亦是學子選擇該所的重要因素。

課程、師資及環境條件，中華佛學研究所確實是台灣佛學院所中最為完備的。

第三節 兩所各具特色說明

一、兩所的理念的異同暨學生畢業論文取向

從上述我們略了解到兩所的教育理念是略異的：南華大學宗教學研究所「透過宗教學與佛學之教學研究，結合現代學術理論與佛教等宗教傳統，並將宗教研究落實於現代人之生命終極關懷課題，以培育具有國際觀與社會人文素養的宗教教育及文教傳播人才」（南華大學宗教學研究所 2005b）。中華佛學研究所所宗旨

為「以發揚中華文化，提倡國際性的佛教學術研究，培植高水準的佛教教育及弘化人才」(中華佛學研究 2005f)。

之所以差異，在於南華宗教學所分為兩組，即宗教研究組與佛學組，但是，均不離宗教學的基本架構，且不論組別，都必須培養宗教學的基本素養。上述的宗旨是兩組統合性的闡述。在宗教研究組的研修規定上，沒有必然要對佛學的科目作必修，如東方宗教的必選二科，可選擇道教與印度教等。不過，在方法學的課程中仍會提及到佛教的議題。然而，學生的結構中仍多屬佛教徒，因此，事實上，在彈性的選擇下，宗教研究組仍多人會研修佛學科目，甚至選擇佛教學議題做為其畢業論文，如《臺灣佛教僧團的現代轉型~臺南地區開元寺與妙心寺之比較研究》(釋如微 2005)、《監獄、佛教、交換：雲林第二監獄收容人與佛光山斗六禪淨中心互動之研究》(駱政昌 2005)是屬佛教學的議題；而《世俗化時代之宗教教育改革—太虛大師與紐曼主教之比較研究》(康素華 2003)、《北宋僧契嵩釋儒一貫思想研究》(釋妙謹 2004)、《化身與救度思想及其象徵研究—毗師孛與觀世音圖像之宗教與美學意涵》(許景華 2005)是典型的比教宗教學，而與佛教進行比較。但《太平經生命觀之研究》則是非佛學議題(羅正孝 2004)(南華大學宗教學 2006)。

然而，筆者主要敘述的對象佛學組，在前述曾提過，雖然是佛學組，在學分的研修上仍被要求需有宗教學的素養，如西方宗教必須研修一門課程，而方法論必須研修二門(以 92 年課程架構為例)。又學分研修規定富彈性，因此，即使是佛學組仍有許多空間選擇宗教學、方法論課程，而進行佛教學的探討，甚至作比較宗教的議題。然畢業論文中《當代禪學思想的躍越—心源禪師的如來學建構》(釋天宏 2005)與本文係屬佛教學範疇；《中邊分別論·相品》中「虛妄分別」與「空性」之研究——以梵、漢比對為考察基礎》(劉淑珍(釋見倫) 2005)、《無量壽經》譯者考——以佛經語言學為研究主軸》(釋德安 2005)、《天臺圓教十乘觀法之研究》(吳明興 2005)、《楞嚴經》解脫道之研究》(李英德(釋慧心) 2005)(南華大學宗教學 2006)即屬佛學語言、文獻之探討。佛學組雖受宗教學薰陶，

不過，從論文寫作取向來看，仍側重於佛典語言、義理、文獻的探究。

就中華佛研所宗旨，如前述，「中華」即指漢傳佛教，國際性則指融合印度佛學、南傳佛學、藏傳佛學、佛學資訊學程而言，又重視佛典語言與現代語言，期達到國際化、資訊化的目標（中華佛學研究所 2006a）。很清楚地，目的即是培育佛教教育及弘化人才。故致力於佛學教育，其課程之細緻、豐富，確實可說是全台之最。如是故，其畢業生論文自然地取向於佛典語言、義理、文獻的探究。舉 2001 年以後的畢業論文為例：

- 陳滿卿 2001 《「狂病及其對治」初探—以北傳漢譯佛典為範圍》。
- 釋顯智 2001 《藏譯獅子賢著《二萬五千頌般若波羅蜜多經八品廣釋》「一切相智品四抉擇分」譯註》。
- 釋立融 2001 《滿益智旭占察懺法之研究》。
- 釋大常 2001 《智者大師三藏教思想之研究》。
- 周柔含 2001 《「四善根」探源》。
- 釋諦融 2002 《智顛修道教育之研究——四教為主》。
- 釋章慧 2002 《《申日經》研究》。
- 釋常慧 2002 《聖嚴法師佛教教育理念與實踐—以中華佛學研究所為例（1965-1991）》。
- 釋繼獻 2002 《「迦絺那」名義和權利之研究》。
- 白璞 2002 《佛教組織管理之研究—以泰國法身寺為例》。
- 賴珍瑜 2002 《菩薩戒戒體與唯識種子思想之關係》。
- 釋演慧 2003 《天台智顛《摩訶止觀》「非行非坐三昧」之研究》。
- 陳景榮 2003 《「門」、「數」之間—論《寶雲經》編集風格的實修意義》。
- 釋振法 2003 《從緣起觀點論天台智顛的佛學思想》。
- 釋修優 2004 《道綽《安樂集》念佛法門的研究》。
- 釋自慳 2004 《佛教助念中的教化與修行：以法鼓山助念團為例》

釋德健 2004 《調伏天《正理滴論廣釋·現量品》之研究》。
(中華佛學研究所 2006c)

顯然，中華佛研所的畢業論文係側重於佛典語言、義理、文獻的探究，這對於該所的理念是契合的。但是，當中亦有屬於佛教學的著作，如《聖嚴法師佛教教育理念與實踐—以中華佛學研究所為例(1965-1991)》、《佛教組織管理之研究—以泰國法身寺為例》、《佛教助念中的教化與修行：以法鼓山助念團為例》。這也代表著該所亦有部分學生關注於佛教與人文、社會的密切關係。

就廣義而言，屬人文的範疇非常的廣，語言、經典文獻、文學探討都可說是人文的一部分。但是，如果能運用現代學術理論對佛教進行研究，並融合其它學門如宗教哲學、宗教史學、宗教心理學、宗教人類學、宗教社會學而對普世生活進行探討、研究，應該會更貼切的說明佛學與人文的交融。

兩所在社會上被認定的屬性原本就不同，南華大學雖然是佛教團體所創辦的學校，卻是一般大學，一般稱為宗教性世俗學校，在該所並不強調佛教的信仰，當然也不會干涉個人信仰問題。因此，該所要培養學生的目標，並非旨於宗教人才與宗教弘化人才，而是期盼具有國際觀與社會人文素養的宗教教育及文教傳播人才。文中的宗教教育人才，係指宗教知識性教育，非必然於宗教情操與信仰。

而中華佛學研究所是實施單一宗教教育，其宗旨即是培植高水準的佛教教育及弘化人才。這不僅在課程上的呈現，甚至從創辦人、老師、學生的著作、談述、行動中，確實可感受到該所的理念。「道心」是該所最為強調，配合道場的情境，即使是局外人置身於該場域，應該不難理解該所的辦學理念，就筆者的訪談中，確實深刻感受。

上述，確實是兩所差異之處。就這一點而言，對於招收學生，在口試上除了學生基本的涵養、能力外，其思想是否與學校的理念有某程度的契合，應該是影響分數高低或是否錄取的重要因素之一。如中華佛研所，不論筆試成績的高低，若是口試不合格，即不予以錄取（中華佛學研究所 2006e）。

不過，兩校入學的要求入學考試科目相同，即佛學概要，中印佛教史（南華者可選考「宗教哲學」），入學者也均是佛教徒，在家、出家眾均收，畢業論文取向亦均側重於佛典語言、義理、文獻的探究。南華大學者設有宗教學方法學課程，故有佛教學的著作，是必然的。然而，以語言、經典為核心的中華佛研所，亦有探討佛教學的論文出現，可能因為某些師資的關係，比如陳美華博士曾於 2000 學年度開設「佛學方法論—人類學篇」課程（藍吉富等編輯、賢遍喇嘛等編譯 2001c：68），筆者在這次訪談中，發現對部份學生造成影響，亦增強學生對宗教學方法論的認識與需求。

在筆者的訪談過程中，發現中華佛研所的研究生多位受訪者對現代宗教學學術理論深感興趣，並認為有認識、學習的必要。對於社會人文、佛學教育及文教傳播的關注、興趣也很高。似乎將南華宗教所的理念投射於該所諸多學生身上是契合的。然而，南華這一二年來，佛學組的錄取比例，出家眾大幅提升，以 94 年度而言，錄取 11 位，9 位是出家眾。法師們自然以從事佛學教育及弘化佛教為要，加上有些在家眾亦抱持相同的理念，如此一來，該組似乎契合著中華佛研所的理念。

其實，如此的略異又似乎相同是很容易理解的，筆者待此節的小結將表示自給的見解。

二、兩所師資、課程之特色

理念不盡相同，當然在師資、課程上的安排與學生研修學分的規定會有差異。就師資而言，筆者並沒能力去進行評析，也非本文重點。在本文只是要呈現師資的現況，以供外界參考。

在兩所的師資中，我們很容易發現很多是具文、史、哲學的博士背景來從事宗教、佛學教育。如此的情況，除了該背景常與宗教、佛學產生密切的交涉、交融外，還有時代背景的因素，台灣設有宗教所是以輔仁大學為其濫觴，這經過宗教界艱辛的努力，遲至 1988 年方成立招生，2003 年成立博士班；而佛教大學乃至 1993 年華梵大學方設立東方人文思想研究所，2002 年設博士班；公立大學於

2000年政治大學始設宗教所招收碩士班，2007年招收博士班。如是故，以國內師資必然從文、史、哲學的博士趣向研究宗教、佛教者延聘，即使過去趣向宗教、佛教者，也只能往文、史、哲學研究所、博士班就讀，這算是最容易呼應的系所了。另一條路則是出國就讀，於是可以看出許多師資係從國外留學回來的學者。⁵⁷至於宗教弘化專業人才的培育機構，在台灣早已成形，至目前方受政府正式承認，可是，仍然有諸多問題需要研商、克服，不同宗教團體或有其問題的癥結，政府必須要有不同的解套方案才行（游謙 2004：52-63）。

當我們對該兩所師資從書面進行了解時，必須注意其專長部分，因為那是該所的特色之要素。由於其重點均在於佛學教育，因此，師資也會有相同者，如萬金川、陳又新、蔡奇林、竺家寧、陳美華等老師均曾於兩所任教，或開課中。

無疑地，兩所必然重視佛學教育課程。不過，南華佛學組受行政上的編制與排課時數的限定，即使能以佛學中心加開或與文學所、生死所合可開課程，仍可能未令所有的研究生滿意。然其中9個學分能跨所，甚至跨校研修的措施，能彌補其佛學課程不足的問題，在訪談中，甚少提到課程不足的問題。現實上亦很難要求一個「所」的單位有能力提供相當的課程，讓所有的學生都滿足其需求。

相對的，對於中華佛研所的課程幾乎是飽合的情況，如果要加入更多元的課程，李志夫所長亦表示有所困難。在訪談中，並沒有學生受訪者提到佛學課程太少的問題。可是，面對宗教學方法論的課程，則有多位受訪者表答強烈的意願，或是想認識這樣的課程。當然也有表示不清楚或沒有必要者，此者肯定各校保有自己的特色。宗教學方法論在目前國內宗教所是常態性課程，可是相對於南華宗教所與中華佛研所，卻成為南華宗教所的特色。

於2004年12月3、4日，內政部與南華宗教所主辦的「宗教教育與宗教研究研討會」中，提到師資與課程交流的問題。當然，大家抱著正面的看法，尤其

⁵⁷ 《思與言》人文與社會科學雜誌載，游謙：「由於教育部長久以來不承認研修學院畢業生的學位，因此阻礙了學生報考國內博士班或碩士班的機會，而想要攻讀這些學位的畢業生只好尋找少之又少的機會前往國外深造」（2004：56）。當然，這是原因之一，而選擇出國的原因有很多，比如外國許多地方研究宗教的環境確實優於國內；或是個人偏好的因素等等。然上述可能是最大的因素。

台灣的宗教教育尚處於奠基、努力的時期。不過，就師資交流問題牽涉到各校行政上的規定，再者與教授的意願、交通、體力上的負荷等等因素，要做廣泛的交流必然有困難，然隨著宗教教育人才的增加，其師資的問題，並非像過去那樣地匱乏難覓請。甚至，出現人才競爭的問題，如中華佛研所所培訓出來的宗教人才從國外留學回來，該所未必有若干的需求讓學成者得以任教⁵⁸。並且臺灣目前均是「所」的規模，各所仍有其發展重點，加上得聘請兼任之專業教師，因此，師資問題，近年來則不是太大的問題。

至於課程的交流，筆者認為南華宗教所的學分規定富彈性，是不錯的作法。由於宗教研修學院剛開辦，爾後教育部是否會同意不同體制之宗教所與研修學院交流互承認學分，與會者均抱著疑慮。可是，宗教課程的交流，互承認學分，是未來可努力、可行的作法。就筆者的看法，藉由校院聯盟教務交流，將彼此的「餅」（課程內涵）做大，對學校、學生都有利。

三、其它學者的看法

蔡耀明教授曾於〈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 2002：121-137）談述到宗教所與佛研所的狀況：

國內到九十學年度為止，已有九個經教育部核准成立的宗教所碩士班。然而，這些宗教所至少在外表上都不容許只偏向任何單一宗教傳統，因此開出的課程可能什麼都有，包括印度教、佛教、道教、猶太教、基督宗教、伊斯蘭教等世界各大宗教，以及中國原初宗教與崇拜、民間宗教、原住民宗教、新興宗教。不僅橫向且駁雜的課程散開來開，而且招生的研究生也幾乎不怎麼限定所要專攻的宗教傳統。如此一來，整個研究所幾乎沒有任何單一宗教傳統可以獲得重點領域的份量，專門就某一重點領域本身完整地規劃課程架構和一系列相關的課程名目。結果，整個研究所的教學，便走向平庸、散漫之嫌，相對的，就很難建立具有專業品質的完整訓練，而即使有心辦好在某

⁵⁸ 此陳述取於李所長 2005 年 7 月 11 日的訪談。

一宗傳統宗教研究的教學，例如佛教研究的教學，也往往捉襟見肘。……如果要兼顧各個宗教傳統，那完全不是一個宗教學研究所（graduate institute / graduate studies program）能夠承擔的事，而是相當於宗教學院（school）規模才足以如實成辦。在國內，以宗教研究所的規模卻要辦宗教學院的事，在辦學的方針上，首先就不怎麼切實際。（蔡耀明 2002：129）

對於上述，可能也是有些人的質疑，不過，就筆者所認知提出如下意見：

（一）我們的宗教教育尚不及歐美，亦不及於日本。加上政府長久的漠視、甚至打壓，至今台灣未能有宗教學院的規模出現，確實是遺憾。不過，面對世界性宗教問題層出不窮，媒體不斷播放，民眾難以不見不聞。又目前大學的通識教育得設宗教知識課程，面對此種種現況時勢與未來發展，多元性的宗教課程勢必勉力而為。

（二）雖未設限學生研究議題，但是，由於入學學生大略有所偏向，此偏向又與各校辦學的背景有關。據筆者從訪談中得知，就聲稱中立性的政大宗教所亦有所其側重點。因此，學生未必盲目，沒有目標。況且，已是一位研究生，問題意識的發掘乃要靠自己，然可求助於教授，與教授探討議題。臺灣地狹，交通甚是發達，研究生可將國內十所宗教所，比擬成一所宗教學院，自行尋求資源。必要時，其宗教研修學院亦是豐盛的資源。

（三）當一宗教所有心辦好一傳統宗教時是否會有「捉襟見肘」的窘境呢？除了政大宗教所外，其它宗教所都有其宗教背景，必然重視其傳統宗教。而在宗教所的編制下，其有限的資源是否仍有能力辦好某一宗教傳統，確實令一般人質疑。不過，這可採上述相同的補救措施。入學者事先考量自己的需求，研究方向，然後詳細查閱各所之師資與課程，找出最大公約數而選擇就讀，不足處，尋求其他宗教所或研修學院自行補強。各宗教所可建議校方盡力與自己有相關系所的學校加盟，以佳惠學子。尤其，如今宗教研修學院已得以設立招生，此正是重要工作事項。

在實際訪談中，南華宗教所佛學組對於課程不足的聲音並不大，這可能是因為課程的開設可以充份的與所辦公室、老師溝通，二者，學生得跨所跨校修學分。當然，仍會有希望有更多佛學課程的聲音，然而，就實際訪談中，絕大多數對現況課程的安排是滿意或是可接受的。

蔡耀明教授亦提到：

若以佛學為重點領域，不論碩士班或博士班，都少不了佛教的主體內涵，只是在碩士階段，佛教的主體內涵一般而言可能不那麼雄厚罷了。準此可知，若以只是升往博士班的過渡階段為藉口，或者當做藉口的是只做為轉往國內外研究所進修的先修班或墊腳石，就把碩士班階段的佛學教育侷限在語文、文獻、歷史等側面去強調，又把佛教的主體內涵幾乎整個擱置在一旁，或甚至消解在語文、文獻、歷史等側面所製造的煙霧中，則不僅因此造成內涵空洞化的危機，而且從其它任何學門來看，也幾乎難以置信的藉口。（蔡耀明 2002：133）

筆者之所以提列此意見，亦因為這樣的問題受到許多人的疑慮，這樣的問題似乎投射著中華佛學研所。就上述意見，筆者分述如下：

（一）以語文、文獻、歷史做為佛學研究之基礎：就中華佛研所創辦人聖嚴法師與其副所長惠敏法師係留學於日本之博士比丘，清楚「日本的佛學成就在於方法學、語言學、梵文、巴利文原典的研究，及文獻學的開發與擴展，造成了日本今天的世界性學術地位」（陳慧劍 1995：133）。因此，這樣的取向可想而知。雖然台灣落後日本很多，但是基礎的扎根，仍必須加緊地來成就，尤其在台灣的宗教系與佛學院的發展極須加強下，許多基礎教育尚落在研究所的階段，這是現實中的事實情況。在兩所的訪談中，似乎學生都能夠接受這樣的課程安排。不過，蔡教授並非指出這三者不重要，只是不應侷限，或讓學生過度應付於此範籌，然忽略其他應具備的素養。參考本章兩所的課程架構，課程非如此的狹隘。可是，語

文課太重的問題，確實讓部分學生，甚至老師是有一些意見的，它似乎排擠到其他課程的學習。

(二) 語文課程份量的調整：語文課程的必要，似乎老師、學生都有共識。在訪談中兩所學生亦有對語文產生高度興趣者。不過，在份量上似乎太重。就南華宗教所是有出現這樣的反應，畢竟三種必修的語文課程，且是每科均為一學年，對於語言基礎薄弱者，是一項沉重的負擔。然而，於受訪者卻又大都可接受。就中華佛研所語文的要求更甚於前者，明顯地感受到其課程沉重的負擔。相同地，大多的受訪者仍可接受如此課程的安排。有老師指出沈重的語文課程，對學生而言負荷太重。如此有可能排擠到其它學科的學習，如果在份量上稍作調整，學生則應該會有更大的空間進行其他課程的研習。

(三) 留一片多元的空間：在高壓的要求下，每學年班或許能萃取出一、二位語文學習優越的份子，可是，另外八成近九成的學生，是否有其它方向發展的可能性？(筆者原本推估中華佛研所應該有近兩成的學生會走向語文的研究，不過，受訪的老師表示僅一成左右)當然了，可以從事文獻、經義、歷史的研究沒問題。可是，面對當代的社會環境、需求，以及現代學術研究的發展。這樣的發展空間夠嗎？

如前述，學生自動尋求資源是本份。可是，以中華佛研所課業煩重之程度，受訪者大多表示，實在無暇再往外探求資源，往大台北地區跑，常常是到各大圖書館尋找研究資料。如是故，學校有必要為學生們開闢一片可能的空間。

在研究所的階段，學生應該講求自主、自動，學校對學生亦應採開放的態度，學校提供學習的資源，人才自然地因應而生，雖然南華佛學組的語文課程不若中華佛研所高程度的要求，可是，對語言產生興趣的研究生卻不亞於中華佛研所(至於程度，筆者無從比較)若以長久的發展來推估，南華者仍可能產生一些具有國際性之佛教語文素養者。相對著，雖然中華佛研所沒有人文、社會科學宗教學方法論的課程，但是，從訪談中，許多研究生深具有人文、社會科學的觀點，並對現代宗教學方法論的學習、運用有高度的興趣，這一點決不亞於南華的佛學組。

這似乎顛覆一般人對此類學校的看法，這一點也是筆者透過訪談才認識的。

蔡耀明教授很精闢的舉出四個面向：「(1) 佛學的基礎學術訓練；(2) 佛學的學術資訊涉獵；(3) 佛學的主幹文獻解讀與宗教義理建構；(4) 佛學的世間應用與跨學門伸展」(蔡耀明 2002：133-137)。在(1)與(4)當中提到：

「研究方法」--可更替開設的課程名目包括「佛學研究法」、「思惟方法與理論架構」、「宗教學研究法」(包括「宗教社會學研究法」、「宗教人類學研究法」、「宗教心理學研究法」、「宗教現象學研究法」、「宗教倫理學研究法」)。這一類課程的重心不該擺在各種學說的介紹，應以觀點的取向和方法上的訓練為主；若學不到研究進路或方法，只是抓住別人一大堆的學說、主張或結論，對於增益自己的能力走上學術的道路，可以說並沒有多大的用處。(同上引：134)

再者，當代的佛學並非孤立在一片學術沙漠，而是和鄰近的許多學門之間，不僅可以而且有必要互動在一起。……「佛教生死學」、「佛教禪修的心理學」、「佛教倫理學」、「佛教的語言哲學」等課程，皆富於迎向跨學門伸展所可能遭逢的學術挑戰。(同上引：137)

事實上，許多宗教所座落於大台北地區，師資不難覓請，中華佛研所有能力做得到，許多學生亦有興趣、需求。筆者訪談南華的老師，一致認為佛研所是適合開設這樣的課程，中華佛研所亦有老師表示，該為學生開啓這樣的窗口。筆者深深認為中華佛研所不僅能發展既有的特色，並且具有多元發展的能力。該所學生在佛教界公認學生素質頗優，入學者不可能均朝一元發展，亦不需採萃取式來達成目標，若採開放、可能性的多元發展，那麼中華佛研所將更出色，可培育出多元，更多不同領域的佛教人才。這方面的省思，法鼓研修學院可參考筆者第六章對該所畢業生之畢業發展所整理、分析的資料。

第四節 小結

本章反應本文問題意識一「成爲佛教學術研究者的基本條件、知識是什麼？」、問題意識二「究竟兩所在錄取學生的的取向、態度上是否有差別性呢？兩校有其『相同』與『差異』處，在抉擇學校時，考生是否得先行細思量之？」

除了事前準備入學的考試科目外，並參閱其創辦理念、師資、課程暨環境，然思索自己的性向、興趣、能力，而後投入其領域。

亦呼應了目地二「以兩佛學研究單位說明臺灣佛學碩士教育之師資與課程概況」。除了提供有志於佛學研究者作爲參考，並讓社會大眾瞭解現代佛學教育資訊，進一步認知佛教學術教育的意義與價值。本文亦稍提及宗教學的領域，也深具有參考價值，稍認識佛學與宗教學的交涉與交融。

就兩所理念略異又略同，筆者認爲兩所更該積極發展其特色，深化其理念，畢竟其特色正是社會所需，無論佛學、佛教學、宗教學等學術教育，依台灣現狀都算是起步階段，它需要更多的投入與發展。不同的領域要加強交流，彌補彼此之間的不足，亦帶給學生大利益、大方便。

而學生發展的方向趨於相近的問題。兩所各保留彈性的空間，讓學生發現興趣轉向時（如不符該所的課程特色），仍得尋求他方補強，完成學程。學校無法提供龐大、過於多元的課程資源。太過分散的學習資源對於學生亦不利。這正是筆者作此文的目的之一，事先對選擇的學校有深切認識才好，透過多方的參考、比較，找出一所對自己最大理想值的院所。

也就是兩所有各其特色，其學生發展路線，應該有較大的差異。這樣的差異也反應在其畢業論文。以中華佛研所的畢業論文來看，誠如其教育目標。然南華佛學組係以研究佛學爲主，亦重視佛典語言，因此偏重於語文、經義、文獻的探討也無可厚非。但是，該組學生也被要求具備宗教學的素養，又針對現代社會狀況，該所可鼓勵更多的人從事進行有關佛教學，甚至以佛教爲主的宗教學之研究。

當然了，研究所是一個高度自主的學習場域，學校、教授都不應強烈干涉研

究生的研究議題。因此，在兩所佛學組學生當中均為佛教徒的背景，其研究方向相近是自然的。就以筆者局內人而言，仍嚮往、認同對於佛教語文、經義、文獻方面的研究。可是，就各校特色而言，南華宗教所佛學組仍可多鼓勵該組研究生多往「佛教學」暨以佛教為主的宗教學做研究。

建議兩所再評量學生語文學習份量，考量就基礎語文學程是否作適度的調整，而加強其進階選修課程，讓喜好佛經語文研究者，得選修更深入的學習。而非朝語文發展者，得側重其趣向科目。

藉此，筆者對國內宗教所、佛教學研究所提出兩點意見：

一、建議如宗教所又重視某一宗教傳統者，加強與相關系所之學校加盟，尤應關注宗教研修學院的發展，爾後，體制允許下，視其為專業宗教教育資源，理應加強合作、交流，資源共享而造就利多的大環境（蔡源林 2006；趙星光 2006）。

二、建議國內佛教學研究所，在重視其發展重點時亦參考現代宗教學學術發展，適度開設宗教學方法論課程及現代人文、社會關懷課題。莫忽略諸多研究生朝多元發展的可能性。讓研究生在該環境中仍有機會作適當調整，而繼續完成其學程、亦不失其辦學宗旨。如中華佛學研究所的宗旨：提倡國際性的佛教學術研究，培植高水準的佛教教育及弘化人才。該宗旨所指的範疇是相當寬廣又富現代性的。

研究生應獨立自主，擁有搜尋資源的能力。在台灣欲從事佛學研究，無論就師資、課程、硬體設備來看，南華宗教所佛學組與中華佛研所都屬上乘的了。不過，在國際上比較，台灣顯然有很大的不足。學生應利用現有的資源，以國內十所宗教所暨各宗教研修學院為就近資源，並訓練自己有能力取得國際上有關資訊，或請求教授指導、協助取得所需資料。自我弭補該所不足處，完成學程暨完成論文著作、後續研究。對自己的所上的師資、課程、硬體設備、圖書若感不足時，除建議所方改進時，同時，上述態度與自我要求也應具備。

筆者討論到宗教學方法論的問題，並非指國內佛學研究的方法有不妥之處。透過本文，應該是更進一步的探討我們長期以來對佛學研究的方法有哪些獨到之

處，哪方面要更進一步要的整理、確立與紮根。然而比對現在普行的宗教學方法論對於佛教學有何助益？有何參考、學習的價值？就筆者對於宗教學者的探訪與文獻上的探索，現今普行於宗教所的宗教學方法論課程，其並非關乎於「西方」或「東方」宗教的差別性，它在於研究的方法與過去的方法有其差異處。宗教學方法論無關乎特定宗教方適宜進行，而是該宗教人士究竟想進行探討、研究何種議題，而該以何種宗教學方法論來配合、運用較為適切的問題。

第四章 對老師的深度訪談

接下來兩章，筆者將深度訪談研究者的學思歷程與對佛學研究的看法、教學上的意見與困難、研究生的研究動機、學習上的難題等等。透過本文，稍瞭解佛學學術研究者的概貌、此領域的型態。以訪談的方式，較生動地將它呈現出來，希望去掉宗教的神秘色彩，讓佛教學術研究者與社會大眾能有更好的互動。再者，從訪談互動中瞭解佛教學術研究者對於當代議題「宗教對話」與「宗教教育」的看法。

在進行時，首先對南華宗教所自己熟悉的老師作邀訪，並採用開放性訪談。期望能在較輕鬆的氣氛下，搜集到許多議題，以作為後續半結構性訪談的綱目。在三位老師的訪談過後，開始擬寫訪談綱要。後續邀訪的過程中，有許多老師會先詢問一下是否有綱目，以利於回答。因此，從簡略的綱要題目到一份較有系統性的訪談題要。不過，那只是一份通則性的綱目，過程中仍會依老師的特色，再提出不同的問題，另以老師的意願，可選擇性的答覆，並非從頭到尾一一回答。到最後的訪談階段，又回到了隨興的談話及重點式的探討（胡幼慧 1996：230）。

對於老師的訪談，起先是有一些畏懼的，主要是擔心老師無法空出時間，來協助一位研究生的田野作業。尤其對於中華佛學研究所老師，十分陌生，以一位局外人進入該團體進行研究時，老師是否願意透露內部事宜，而供外界進行論述，包含批判呢？而事實上，中華佛研所的所長、老師非常地親和，學生亦十分開放、健談，師生們並給予許多的協助、方便。對於筆者提出的問題，均以認真的態度來回答，在親切的氣氛下，彼此偶有對談，不過，筆者並沒有忽略訪談的原則與目的地。

接著兩章將呈現大量的訪談內容，不過，當閱讀這些資料，見到筆者大量引用訪談稿時，請不要忽略背後那一套「行動理論」，它讓這些紀錄順利地呈現在文本上（姑且不論表現的優劣）。

人類行動設計的複雜性遠超過人類心靈所能處理處理資訊的能力。設計自己的行動需要當事人建構一對環境的簡化表徵 (Simplified representation of the environment)，以及一套預測如何達到所欲結果時，在當事人心靈所能處理範圍內的因果理論。人們若只憑他對一環境的粗略接觸，是不足以建構對環境的理解以及如何去行動的理論；事實上每個人都從過去的生活經驗中庫存了許多概念、策略與基模，因而當他面臨一獨特情境時，只是從倉庫中取出一套程式來設計出自己對環境的了解與行動。我們稱這種設計程式為「行動理論」。(Argyris 1985；夏林清 2003：115)

佛學研究者對於這一套理論理當容易瞭解，因為這談到「心識」的問題，是佛學者善於理解的。如上述所言，筆者係將個人的情感、動機、目的寄寓於透過學術研究方法，而用 行動 將個人想表達暨眾人經驗、意見轉述於文本上。即使從事於文獻資料處理者，他亦有一套「行動理論」，然後得將探究的論述呈現出來。

第一節 訪談內容設計與重要意涵說明

質性研究方法中並無限定訪談對象的多寡，端看選用議題、群眾、場域、經驗法則、探討深淺度等等，它沒有量化研究中有抽樣公式作為參考。就以本研究而言，筆者個人認為這是時代性的議題，在外界對這領域尚陌生的狀況下，同時又可以藉此讓佛教團體、佛教學術研究者得以進一步參考學術研究內部情況，或許能有省思之處，故訪談人數達 14 人，其中 2 名僅進行臨時性的簡答；又一位是針對其專業領域以重點式的探詢；餘 11 位教授均正式邀約而進行訪談。

在研究互動的過程，逐漸擬出的訪談綱要如下：

一、敬問老師的學思歷程？

- 二、老師的教學理念？
- 三、在上課討論中學生是否常常願意發表自己的看法？(是或否或其他,原因?)
- 四、學生對於經典的熟悉是否足夠？建議？
- 五、您認為學生在學習中是否遇到困難呢？或老師在教學上亦曾遇過困難？
- (一) 與老師之間的互動
 - (二) 語言的學習
 - (三) 方法學
 - (四) 其他
- 六、對學生整體的素質、學習態度與反應？
- 七、對中華佛研所的課程有何建議？
- 八、對於中華佛研所環境的意見？(校園環境、圖書館藏書、電腦設備及資訊、所辦運作、其他)有何建議？
- 九、對學生論文寫作部分，是否有須特別提醒之處？
- 十、對於台灣佛學學術發展有何期盼？對於學術界有何建言？
- 十一、您認為台灣佛教學術環境中，師生如何來建構未來的學術環境？
- 十二、對於台灣佛教與世界佛教發展有何見地？
- 十三、學術研究者與寺院團體(財團法人)該如何互動？(困難之處？應努力之處？契合之處？其他問題？)
- 十四、對於世界中所發生的宗教衝突的看法？
- 十五、對於宗教與人文交涉的看法？(有衝突性？相成？兩平行？)
- 十六、對於宗教對話的看法？(一)教內對話(二)不同宗教對話。
- 十七、您覺得宗教教育該實施嗎？(或自然發展？)您的建言？
- 國小 國中(含)以上 在大學通識教育中加強 在社區大學中加強 落實於社區教育 各宗教於宗教場所(寺院、教堂…)加強？
- (以上可複選)
- 您的建言？

十八、對於「佛學」(特指學術方面)的修研與「修行」兩個概念?老師如何看待?

十九、對於學生日後所謂的「出路」感到憂慮或深具信心?有何創見?給學生的意見?

二十、敬請略述老師您未來的發展計畫?

二一、其他

就以上問題,予區分「對於所內部的觀點與意見」、「對於大環境中實踐宗教對話與實施宗教教育的觀點與意見」,本章將以兩節來做探討。問題的產生除了來自於個人的研究意識、動機與目的外,另外從蒐集的文獻,加上訪談的過程中逐漸的建構起來。

在這裡,問題的提出,並非意謂著一定會進入深入的探究或會有精闢的見解與結論。這是採質性研究的方法,對問題的反應,仍要呈現訪談的成果。如前述,這只是一份通則性的綱目,過程中仍會依老師的特色,另外再提出不同的問題,或依老師的意願,選擇性的回答。對有些問題,老師直接說明非權責,不便表答意見;亦有表達對某些議題不熟,所以略過。在這裡筆者亦忠於事實。又然有些議題是筆者所提出,雖認為是應該被探討的,但是,受訪者表達意見的意願不高,這一點,就實際反應,本文仍說明。

就第一部分問題的提出,除了要反應內部實務,讓外界得以了解之外;亦藉由內部的觀點、意見而圖自省。雖然在現今的時代,資訊甚是發達,可是佛學教育的現況,未必達到該某程度被理解的情況,應是事實。然而,不僅是佛教,就連世界性宗教(如基督教、回教、印度教)暨本土宗教—道教,都依然未被普遍性的認知,而具有適切的認識、理解(我們無法要求社會大眾都有正確的瞭解)。甚至社會上仍有人認為,這些佛教團體就只是在教人如何信仰佛教、叫人出家的地方,是一封閉的場域;更甚者疑惑,信仰佛教有需要去讀研究所嗎?有些人對佛教的認知僅只是法會的拜拜、亡者的超渡爾。還有甚者,指著追求佛學學術者為「知識障」,認為只有知識,而沒有修行有何用,予以揶揄。這可說是對於佛

學高等教育的「陌生」所致。基於此，筆者認為除了將研究所的宗旨、理念、師資、課程向大眾說明外，內部的教學與學生求學情況仍須適度的呈現，或能化解許些大眾對內部的不明、誤解。進而期望彼此的認知，而與社會建立應有的交流，該有的契合。

至於第二部份的提出，多由於筆者當前的教育背景有著密切的關係，這在本文的研究動機已提及。進入宗教所開始對宗教學的許多議題接觸、學習，其中「宗教與人文」、「宗教對話」、「宗教教育」的議題，令筆者想藉此研究計畫，一併拋出與局內人一起進行探討，這是基於個人主觀意識，認為這樣時代性的議題，身為佛學學術研究者，應該要所認知，也需要有志於此向者，進行參與及深入研究。

至於畢業出路的問題，原本各專業領域、各所都有其問題所在。如文學所、哲學所、社會所…並非無學生畢業出路的難題，這不是僅宗教所存在的問題，何以就宗教所、佛學學術研究者還要來做探討呢？筆者以為，各所學習領域出現了「學以致用」的困惑、困境，都應當要有人來重視、討論，即使當前無法解決問題，至少將現實情境做一深切的了解，以待未來的突破，抑或是透過集思廣益，能有創造性的出路得以開設。

在探討出路這樣的議題時，可能在一般人印象中，佛教徒會略顯內斂些。不過，就訪談的情況予以評析，仍可說其受訪者的態度是相當的開放、務實地面對此問題，其反應之良好，超出筆者的預期的結果，尤其是中華佛研所受訪者中的部分師生，似乎談出興緻來了，可是，有些人被提問到自己出路時，卻略顯保守。訪談後，彼此成為好友，令筆者頗感自己雖是外所人員進入該所進行田野研究，但自己彷彿是「局內人」。

第二節 兩所教師對內的觀點與意見

本文主標題是：臺灣佛教學術發展的現況與研究者探訪。故以佛教學術整體研究型態來做討論為要義，以兩所為舉例，主要是採兩類學府做深入探討，進而

引申、投射於類似學府，揣摩台灣佛教學術研究的現況。對於訪談的內容，原則上採兩所綜合敘述，必要時分述。以兩所作比較，那不是筆者的本意，後續章節均以佛教學術研究者為主體，非必要時並不區分兩所的差異性。不過，若想針對兩所略作區分、比較者，仍可從編號辨別，如 TN 是南華的老師，TC 是中華老師，SN 是南華學生，SC 即是中華學生，其他數字是個人編號。

在訪談綱要中，筆者力求廣度。不過，實際上，受訪者也未必會照綱要做全程的回答，並且實際的訪談資料是龐大的，筆者僅取數項切入本文或較具共識的議題來進行論述，綱要所提列的問題，並非要一一作精闢的分析或一一提出解決之道，那不是一本碩士論文就能詳述，問題亦不是一、二人能解決。筆者倒是有「拋磚引玉」之意，期待宗教學研究者，尤其是佛學研究者能趣於此方面的研究。在這一章當中筆者將大量引用兩所教授們的意見，雖然筆者有能力從龐大的資料中抉擇取用資料，可是，依筆者目前的學識涵養要對教授們的意見作深入的評斷，事實上極為有限，故本章節筆者的評述會驟減。

一、老師的學思歷程與研究態度

「四聖諦」是佛學中相當重要的論述，其中以「苦諦」為首，又「一切行苦」在佛教法門中為四法印之一⁵⁹。可見一般人將「苦」與佛教聯想在一起，確實有其因緣，然而，是否在生活飽受苦楚之人才會頓入空門（出家），或研究佛法呢？老師們研究宗教、佛學的動機為何？其學思歷程或有參考之處？先舉兩段訪談紀錄作探討：

我小時的家庭是一般的拜拜，如初一、十五都要拜拜的那種。大二上中國哲學史時，講到魏晉南北朝佛教部分，我特別有興趣，覺得佛教對現實人生的剖析頗有道理，很想進一步了解。於是參加了佛教社團、大專佛學夏令營，大三、大四也選修了一些佛學的課程，……因此報考研究所的時候，我

⁵⁹ 《佛光大辭典》：「於三法印，再加上一切有為法皆苦之苦法印，稱為四法印。又作四法本末、四憂檀那。乃顯示諸法真理之四標印，可作為佛教特徵之四種法門。即：(一)一切行無常印，(二)一切行苦印，(三)一切法無我印，(四)涅槃寂滅印」（釋慈怡 1989：1717）。

選了華嚴宗的專題，也僥倖地考取。……一路走來的過程，並不是因為佛教信仰，而是因為好奇，想瞭解佛教的道理。越深入地探究，也覺得佛教許多義理都講的頗有道理，對於生命有所啟發，而且可與實際生活結合在一起。

一路上，中間雖然寫了碩士論文、博士論文，到現在我會發現一些經論、佛教義理，我其實最終都會跟生命、生活結合在一起。我不是那種具有很強烈的動機要去建構一套對佛教的詮釋理論。我更重視的是在生活遇到問題時，在佛教義理中所可能找到的析論或解決問題的依據。(訪談 T120050216)

很顯然，這位受訪教授之所以從事佛學研究係由於興趣，又在機緣下進入該學術研究，而支持走下去、繼續研究的理由應該是：「重視的是在生活遇到問題時，在佛教義理中所可能找到的析論或解決問題的依據。」這基於受訪者對佛學與生活感到是契合的。另外，與這位老師有一段時間的接觸，筆者認為指導學生、教授學生佛學，也應該是她在這條路走下去的重要理由。

接下來的列子，尤重於佛學知識的探究：

最初就是覺得佛學有蠻豐富的哲學義理，所以希望去研究它。後來讀吳汝鈞的《佛學研究方法論》，了解到梵文等佛典語文的重要性。以及國際佛教學界晚近對量論的重視。後來就學梵文，佛教哲學這方面就以佛教學論。包括知識論、邏輯、語言學這些領域為主，然後再以中觀、禪宗為輔。未來希望多涉獵中國佛教的佛教哲理，像天台、華嚴、三論宗之類。(訪談 T320050222)

受訪者以「佛學有蠻豐富的哲學義理」而進入佛學的學術研究，並非因為「苦」為重要因素，本身也非佛教徒。在訪談行動中，發現因為對義理的喜好與對佛教知識產生研究興趣者是佔大部分的，而多數承認是佛教信仰者。但是，從該佛教徒身分似乎不礙於對佛教知識以學術性的方式來進行探究。而且，如前者，佛教

知識與生活、生命是相契合的說法，是在許多受訪者有相同的意見。

再者，藉由文化的認識，而進入佛學的研究：

開始是對西藏學有興趣，主要是語言、文字、詩歌、地理都要學，那字裡行間都有佛學的東西，佛學在西藏是很重要的東西，那就接近了。因為西藏文化如果把佛教排除掉的話，西藏文化就非常少了。西藏一、二千年文化，可以說是佛教文化。那我學西藏的東西，西藏佛學也開始學了，自然而然。
(訪談 TN620050612)

確實是自然而然，就如中國文化與佛教交涉甚深且廣，因此，舉凡研究中國文學、歷史、哲學者，當中不乏研究者走入了佛學的探討。

另外，在這次訪談中有數位老師亦曾是佛學院所（如中華、圓光、法光等研究所）的學生，之後出國攻讀碩博士，或在國內攻博士，而後走上佛學教育這道路（訪談 TC1620051025；TN520050607；TC1420051015）。

難道少有因為感受到人生的「苦」，而進入佛學研究的嗎？其實，從事佛學學術研究者眾，筆者訪談者寡，而且教授們是經過環境一而再，再而三自然地萃選而出。如是故，「苦」的敘述少見了，如果有，常是在餐桌上，少有的閒談中出現。再者，站在訪談必須的尊重下，筆者不適合刻意地去挖「苦」，又不可轉換的身分中，老師面對學生未必會在約定的訪談中，來敘述那一段「苦」的經歷。而訪談者也不必要先作那樣前提的假設。但是，在下一章當中，研究生當中少數人的「苦」，便將表露出來。

社會是多元的，人的思想也呈現了多元的發展，對於「佛法」，不同的人，會以不同的角度來看待與對待。民間一般以「信奉」、「皈依」的態度，虔誠地奉獻金錢、心力以表其志或祈求富貴、智慧等。但是，在另一個領域中，有些人將它視為知識、哲學或宗教（含信仰或不信仰者）而以學術的方式加以探索、研究，研究所即重視學術上的知識，而實際上，該兩所的研究者大都是學術與信仰並重。

至於老師們的教學理念，其實都清楚地呈現在各所創辦的宗旨中，在訪談中，中華佛研所李志夫所長：「我們的理念就是要能把漢傳的佛教國際化，能夠將他發揚出去，至少我們在學術上能夠與國際接軌，我們學者可以與國外學者交流」（訪談 TC920050711）。⁶⁰南華宗教所前任所長蔡源林教授：「藉由我們培養的學生，或進入宗教團體，希望能提升宗教團體對社會的影響力，或進入社會者，也能將宗教的理念與清流帶入這個社會」（訪談 TN720050628）。

二、 教學上的意見、困難

兩所的學生幾乎都是佛教信仰者，出家眾也半數左右，以南華研究生中 1/5 左右是中年年紀學生，又老師、公職人員不少，暨各行業；中華佛研所過去有年齡限制，反而顯得年輕化，除了出家眾，也是各行業都有（藍吉富等編輯、賢遍喇嘛等編譯 2001c：66）。當他們面對學術研究時，與老師實際上的互動如何？學習上老師給於怎樣的意見？老師教學上遇到什麼困難呢？

（一）師生的互動、學習上的反應

首先我們舉三位老師對學生的感受：

這裡的學生很用功、很努力，不怕從零開始，這種精神讓我蠻感動的，學生單純，所以，咻！十年過去了，在這裡與大家一起探討佛經語言的問題。

（訪談 TN520050606）

我會設計一種情境，讓學生來問問題與回答問題，學生的反應是很熱絡的。

（訪談 TC1120050202）

到宗教所同學都蠻有心的，多多少少在佛學院或社會上對宗教或對佛學有很嚮往或好奇，想在這裡學到東西，這心態普遍都有。（訪談

⁶⁰ 本次訪談與南華大學宗教所研究生黃素霞女士共同進行，日期為 2005 年 7 月 11 日，地點於中華佛研所所長室。

TN120050216)

這樣的觀感，在某方面是很肯定的，以大部分學生的背景來看，老師如此的評述學生亦是合理的。但是，我們進一步地對學生在學習上的分析，有些學生是有需要反省的：

受過佛學院訓練的同學對經論都比較熟。但是，思考的方法、作學問的方法相對地比較缺乏。就是反省問題，即問題意識比較少。這一類，往往是站在佛教的立場，所以在反省上，比較沒問題（沒有產生問題），他比較想知道你會教給我什麼，這對佛學院的學生而言。一開始用反省或批判的方式，反彈會比較大，可是就經驗而言，對某些人言，成長會很快速……過去她們知道佛教好，但是未必知道好在哪裡，藉反省批判的方式，會進步很快。

但是也有護教護得很厲害，因為經論熟而且比較沒有問題意識，所以他會一直反彈，在反省批判的過程中，他會覺得你好像是在找麻煩的。當然也有一些人較有反省能力，可是卻經論不熟。所以最好是經論熟，反省能力又好。兩者都好的有，只是量不是很多。（訪談 TN120050216）

上述的受訪者是南華大學的老師，下面則是中華佛研所的老師：

佛學院來的，大概思辯能力稍微差一點，如果唸其他的，思辯能力稍為強一點。對，（佛學院來的）佛學底子比較好。（訪談 TC920050711）

這是對佛學院系統與非佛學院系統作一個小小的比較，佛學院出身者自然對經論熟悉多了，然而非佛學院者也有人會有護教的心態，而在家信仰者的強度亦不弱。可是，這不妨供佛學院的傳統教育者作一個參考。如上述是事實，初入學

術研究領域的研究生，其信仰強度普遍不弱。面對學術研究，每人的調適狀況不一，反應也不同。下一段話對於一些調適不佳的人，就會是一個警訊：

信仰的優點是對所要學的東西會積極付出，其動力也會阻礙他對問題討論的開放性。佛學組最大的缺點，是缺乏開放性來討論學術、真理。（訪談 TN420050606）

顯然這是要成爲一個學術研究者的重大缺點，如果心態無法儘速調整，對學習都可能產生影響。而教授最企望的，莫過於學問上的互動、探究。筆者常聽到教授們告訴研究生「歡迎來問問題、把問題提出來」，訪談中有老師指出：

學生的互動不太夠，互動度不是那麼高，許多同學以土法煉鋼在做學問。（訪談 TN420050606）

這與台灣的教育生態有極大的關係，高中以前，學生幾乎都只是資訊的接收者，目的就是以考試爲重心（我們不能排除仍有人爲了求取寶貴的知識而讀書），到了大學若仍未養成互動式探討、求學問，進入了研究所，仍會同樣的情形。

每個學生的狀況不同，一群學生中會有特別優秀者，而這些學生成爲了教授們教學上最大的動力來源，也會是欣慰之所在。不過更甚地，被教授指出：「可能對自己要什麼也不是很清楚，如定見不夠，聚焦不夠」（訪談 TN420050606）。這一類的研究生仍然有。

宗教會令人好奇，在一般大學中，有些人也會好奇宗教所的研究生到底是哪一些人，爲什麼會選擇宗教所呢？其實，哲學所也令有些人好奇。好奇的原因有種種，原因之一是一般人，疑問這些人唸出來（畢業後）到底要做什麼呢？難道理想可以當飯吃嗎？朝好的方面理解，這些人的品格應該都不錯，一定上進、用功的。

作為一個學術研究要朝客觀性努力（雖然不可能完全客觀），站在身為圈內人的立場，更圖自我反省，自本段落起恐怕會有許多是針對研究生的缺失作陳述，而佛教研究生那一絲的神秘也會褪去，如果到了第六章探討「出路的問題」，那麼，對於一個強烈的信仰者可能會感到本文太「世俗」，甚至是「庸俗」。不過，一滴水終究會融入大海裡，筆者眼前正探討的對象們，不也將走入人群中、社會裡，筆者雖然也是一位佛教信仰者，但寧接受人文、社會的一般性評述，而不逃避。

（二）教學上的意見與困難

在教學的過程上，教授很自然地會去掌握學生的程度，所以大多的科目學生都能因應，學習起來並不會有太大的困難，所以在這裡並不再提出。惟語言學習是兩所學生最需要克服、調適的科目；再則方法論的學習，是時代上的趨勢、潮流，藉由它，宗教的種種朝向人文化、社會化的論述；接著呈現教學上的困難之處。

1. 佛典語言的學習

為何佛學研究需要那麼多的語言學習，重要之處為何？理所當然，教授的教育目的不是在為難學生，而是指導學生一條可行的道路。梵文、巴利文、藏文、英文、佛典漢語是研究生們必選修的科目，以梵文而言，何教授的意見如：

以大乘佛教來講，梵文的研究非常的重要；雖然有些大乘佛教的經論沒有梵文本，但是，留下來的還是有不少。現在一般佛教研究，強調要回歸印度佛教傳統去瞭解真正印度佛學的內涵。除了原始佛教、部分部派佛教的經論以外，主要印度佛教的著作，還是以梵文寫，就包括一切有部、經量部等部分的部派佛教也是這樣。所以說，對我們而言，瞭解印度佛教，梵文還是相當重要的。包括我們國內比較不熟悉的後期的印度佛教，這部分梵文、藏文都很重要。以後期佛教而言，藏文也很重要。……其實梵文、巴利文、藏文都有關，所以學好了梵文，再去學藏文、巴利文會比較容易。（訪談

以台灣佛教，大體而言是屬大乘教區，研究生被要求必修梵文係屬合理，就筆者所瞭解，學生大多能接受這樣的理念，認同它的重要性。若有問題，即出在學習上的困難。教授的理念，似乎也在一些研究生身上萌芽，在訪談中，有一些人的確對梵文的語言研究產生濃厚的興趣。

蔡奇林老師對於學習巴利語的重要性及必要性提出下列的看法：

一是，巴利藏(主要指經、律)是現存佛教文獻中，最接近佛陀本人教導的一部教言集，因此，它是所有佛法的源頭根本。在這個意義上，可以說這是所有佛教傳統都應該「共學」(共同必修)的部分，以便保障佛法傳持的正確性與適宜性。

二是，巴利語是現存佛教文獻語言中比較接近佛陀用語的一種，因此通過這個語言的「語言結構」，以及相應的「概念結構」(conceptual matrix)，比較能捕捉到教法的原來意趣與微細之處。這是其他譯本文獻及語言(如漢語本、藏語本)所無法取代的。

三是，巴利藏所承載的源自佛陀的教法，素樸而直接，鮮少抽象的哲理與思維的戲論及玄辯，而是貼近人間生活的現實與生命問題的本質，具有強大的時空穿透力，歷久而彌新。它到現在還是一個活的傳承(上座部佛教)，並從南亞諸國而傳播至東亞、歐美各地，引領著現代人，解決他們的苦惱、改善他們的生活、提昇他們的生命。(訪談 TN20070323)

在宗教所與研修學院中向來有特別重視巴利藏的研究者，上述的觀點者受到一些研究者的認同，甚至有這樣的意見：「佛教的基本教義，應限在釋迦在世時的教示」(澹思 1995：862)。類似第二點的意見，如：「最明瞭傳著傳著整個原始佛教的經典，乃是巴利語的藏經。巴利語藏經不包含大乘經典，而且巴利語是佛陀所

用『古摩竭陀語』的變形語，故巴利經典比梵語翻譯而來的漢譯四阿含，至少保存有更多的語言上的本源型態」（李世傑 1995：975）。至今在學術上很難論斷佛陀所使用的語言，不過，有許多的研究指向：「巴利語是現存佛教文獻語言中比較接近佛陀用語的一種」（訪談 TN20070323）。而對其內容以「素樸而直接，鮮少抽象的哲理與思維的戲論及玄辯，而是貼近人間生活的現實與生命問題的本質」（訪談 TN20070323），是許多認同於巴利經典或阿含經有類似的看法。這兩所學校，每學期都必開相關的課程，巴利語也列為必選修。

廖教授提漢藏佛學的關係與學習藏文的意見：

北傳佛教又分為中國與西藏兩大支，前者保留了大乘初期及中期的教法，後者則保存了中期及後期教法；從時間及涵蓋層面來看，這二個佛教傳統幾乎將所有重要的大乘教法囊括無疑。因此，若在中國佛教的基礎上兼學西藏佛教，將能更清楚地勾勒出印度大乘佛教的整體輪廓或原貌。……

漢藏之間若要交流，就必須學習彼此的語文，並相互了解彼此傳承的教法。

（廖本聖 2005）⁶¹

其手稿中提到藏傳佛教的重要，訪談中亦提到：「一個藏傳佛教學術研究者，瞭解他們的傳承、口語很重要」（訪談 TC1020050829）。他為何進入這個領域？學習之後呢？相信這對觀望、趣向者、初學者會是一個寶貴的意見：

因為這個傳統是現存的，我才會想要進去。如果你覺得這個傳統不錯的話，你就要花一點時間去學藏文、藏語。生活化的話，可以從口譯做起，如果去幫一位西藏法師做口譯的話，會有比較密切的關係，他會把很多東西告訴你，你可請教他，那你可以直接跟他學到很多東西。你有能力口譯的時候，其實很多人需要你，像我現在接很多口譯啊！一方面我想學，一方面把東西

⁶¹ 在訪談之際，廖教授相贈之文稿。

翻出來，在學習的過程，也可以幫助別人學習，有藏文基礎的人，從我這邊聽的當中，也可以學習如何做口譯。等口譯不錯了，可以開始做筆譯也沒問題。(訪談 TC1020050829)

藏傳佛教於現今的台灣並不陌生，在佛教的學習中亦有不少人嚮往，它確實是一個現存的傳統，筆者於 2006 年 7 月於印度出家，也親訪西藏在北印度達蘭莎拉 (Dharamsara) 重建的寺院，目睹它的興盛。西藏政府雖然流亡，可是，西藏佛學在國際上卻成顯學了 (訪談 TC920050711)。

英文是國際語言，這可能無論哪一科系、所都必然的要求，佛學所 (組) 自然不例外，南華大學蔡教授指出：國外對於佛教的研究也很透徹，研究報告、論文也往往會以英文國際語文再出版，藉由優越的英文能力，對於知識的獲取、研究有很大的助益 (訪談 TN720050628)。中華佛研所黃老師對學生英文能力的要求，往往加注於課程的設計裡，雖然中文也有資料，可是她會多選擇外文教材，讓學生一來吸收該專業知識；二者多練習一種語言；三則多瞭解其他國家學者在該領域思惟的角度、研究的方法。她提到除了課程的知識外，這對學生還有多層的效益。但是，開擴視野是目的，而語言是一個工具 (訪談 TC1620051025)。

關於佛典漢語的研究，竺教授的意見：

一般人覺得佛經的難讀，原因還不在於他的義理、思想深奧，關鍵恐怕還在於語言的障礙，主要因為它是千年前翻譯語言，並且高度的口語化，經過千年的變遷，恐怕已經面目全非了，去讀它，就會覺得差異、隔閡蠻大的。一個過去、現在相同的字詞，軀殼相同，往往內涵不同、意義改變了。這些種種，透過佛經語言的研究把它搞清楚、弄明白，這樣有助於我們去通讀佛典。

漢文佛典是全世界最大的佛教資源，我們真要研究佛經，漢文是龐大的資料來源，你不能捨棄。漢語佛典通讀，讀得懂，這在於漢語本身，所以要

有充分的知識，去解讀漢語的佛典，這是很迫切、很重要的工作。(訪談 TNC520050606)

接著竺教授強調漢文佛典的可貴，亦強調漢文佛典的重要性：

翻譯就是將 A 語言轉化成 B 語言，變成 B 語言，就要能符合 B 語言的規律、習慣、用法，如果不是這樣，那算什麼翻譯呢？…翻譯成中文的版本，應該是當時梵文本最經華、最好的版本，並且當時翻譯的過程是多麼的嚴謹、虔誠，當時是受重視的，是一群人進行的，如譯者、執胡本的、口宣者、授者、筆受者、修飾者、校者，集合了各種的專家，就怕翻的不準確，誤解了梵文的意思，所以一定要有梵文專家在，可是翻成了中文以後怕不夠本土化，怕不夠中國味，別人看不懂，還要找潤筆，找精通中文的人再審閱，以當時是多麼的嚴謹、慎重，無比的宗教虔誠在做這件事情……所以，以當時嚴謹的態度及對版本的鑑別，我想，現今要說中文本翻錯的機率是很低的。

62

佛經語言研究的重要性就在這裡，梵巴藏著手是途經之一，更重要的中國語言的知識著手很重要，因為你解讀的是已經是變成中文的那個版本，他已經不能是第二手資料了，它已經是佛教研究的第一手資料，是最好、最完整、最豐富的資料。現在大家慢慢的建立有這樣的共識，從中國語言的知識，去解讀中文本的佛經…。(訪談 TNC520050606)

對研究生的勉勵與期許：

⁶² 譯場：佛典本為印度語言所寫成的，也有一部分為西域諸國語文，而將此原文經典攜回的僧侶，本身不一定善於漢文，故在譯經時，每須協譯者助成其事。在「出三藏記集」一書中所收錄的諸經論序，除了列有傳譯者的姓名外，尚舉出口授者、侍者、贊助者的大名；此外，並明列譯者、執胡本者、口宣者、授者、筆受者、修飾者、掇潤者、校者等各職稱。故知每一經之譯文，都需要數人通力合作，才能完成（藤堂恭俊、塩入良道 1985：369-370）。

漢文佛典我們自己不研究，外國人不會幫我們研究，他們也沒有能力幫我們研究，這是我們責無旁貸的工作，不是嗎？也是我們最有能力作的，我們最能超過外國人的是什麼？不是別的，就是我們的中文能力，用中文解讀中文佛經的能力，也就是將來我們能夠教、指導外國人的…。

在很多的學術領域當中，外國人是走在前面、優越的，不管是科學啦、文學啦、藝術…各方面，外國人都有他們新的建樹、發展，惟獨中文這個領域，包含中文佛經，外國人是遠遠不敢去碰觸，這對他們來說，太難了。外國人研究佛經語言，就談到梵巴藏，這不是說中文佛經不重要，而是他們沒有能力研究這個。他們不做，不是不重要，而是他們沒有能力作，所以我們不做，就沒有人能幫我們做。……

要讀經，佛經語言知識的學習很重要，這是畢生的事情。(訪談 TNC520050606)

從竺老師的訪談當中，漢語佛典是如此珍貴，對於在台灣成長的研究生，接觸的「第一手」佛經，幾乎都是漢文佛經，受它啓蒙與教化，從它入手而進入更深澳的殿堂，大多數人從這裡起步而準備去探索真理，尋找、開拓自己的道路。竺教授在兩所學校均有教授「佛典漢語」這門課，也有一些學生走入漢語佛典的研究，就筆者瞭解，上過這門課的學生即使未選擇進行漢語佛典的研究，也必然更認識漢語佛典的可貴，平時會更重視漢語知識的充實，筆者即其中之一。

就教學上的困難，如南華大學何教授：

困難的話，可能因為梵文很難，可能有些同學修太多，然後他就撥不出足夠的時間在課後複習梵文，可能是主要的問題。其次，畢竟一個新的語文，它的文法規則，背後思路的方式與我們有很大的不一樣。所以有些同學就像學英文一樣，不容易把握到語言的一些方式，不習慣，就學不好，學不好而產生學習障礙，恐懼感，後來就不太敢碰它，這也是一個主要的問題吧！（訪

這是很寫實的指出兩大原因，有些研究新生急著趕快把學分修完，不能瞭解其中的困難度，新生要選定學分時，學長姐會提醒，可是有些學生有其理由，如經濟壓力…等，面對時便產生問題。另外，的確許多人感到它比英文困難許多。奇怪的是熬過了之後，大多數的人又接受了它，認為它重要，互相蒐集重要的資料。

蔡奇林老師從兩個角度來分析學生對語言學習所產生的困難：

一般語言學習的困難，來自於教材與教法適切與否，另外就是學生的學習動機(興趣)、背景基礎、以及投入的時間。學習動機是重要的，它來自於對這個語言以及它所承載的教法的了解與渴求，這需要相關的課程來完整的介紹與引導，不是一兩個小時的概介就可以。所以語言本身的教學，也跟其他科目相關，需要有完整的配套方案。其次因為一般同學選修科目較多較雜，能投入的時間以及專注度都會受到影響。另外我發覺南華學生，語言學習的持續度似乎比較不足，往往修了初階就滿足了，想繼續深入的並不多。這也跟前面說到的學習動機與配套方案有關，如果學生看不到完整的配套跟願景，就很難堅持下去，畢竟這個語言也有一定的難度。(訪談 TN20070323)

對於語言教材與教法是否適切，雖然這不適合用一般的感受來判斷。但是，在筆者身為局內人角色當中，曾見過有學生因受不了課程的份量暨老師的要求，在當學期與下學期紛紛退出；也有一班當中，約 20 人修課，其中約 7-8 人成績優異，頗感興趣，十餘人能接受，而有中上或中等成績，約 4 名左右成績不理想⁶³。教法與教材是否適切，相信在老師與學生之間終能磨出個適切點。當然，學生是否有用足夠的時間在語言的學習上是重要因素。佛典語言研究必然有其願景，不過，語言研究是一條漫長的路，終要取決於學生的性向與決心，願景也要由學生

⁶³ 這樣的數據是依據筆者本身是局內人的觀察與其概況的敘述。

能夠自覺。學校若能有配套措施，則有利於學生的持續性與未來發展。如法鼓研修學院未來設有「佛典翻譯學程」則有利於有意向語言研究發展的研究生。

而在語言上的教學，中華佛研所曾做過很多體制外的努力，李所長：

我們的確很希望與佛學院合作，他們做上游的事情，我們做下游的事情。如果他們佛學院能培養人才，從語文基本教育開始，開基本佛學課程，到我們研究所，就不要教語文了，是不是！研究所就從經論的文本來唸，這樣才有基礎。現在還是不行，所以，這個理想還是空的，最後還是我們自己本身要教語文，暑假學生一報到，開始就是語文訓練，因為語文不能太密集上課，那會受不了。（訪談 TC920050711）

在兩所的招生中，非佛學院的學生並非佔多數，文、理、工、商……都有，一些人是需要一段時間來調適的，包括佛學基礎的加強。

主要是語文上的困難。當然有一些學生因為可能是學理工的吧，或其他的，開始來的時候對於佛學基礎不穩，可能到了第二年、第三年才漸入佳境。
（訪談 TC920050711）

據筆者的訪談的情形來看，對語言的要求，兩所在策略上都不會放鬆的，兩者都有朝國際化的目標。下一章我們則呈現學生的學習意見。

2.方法學的學習

一般的文獻學是大家熟悉、能適應，在此不討論，僅就西方宗教學方法論與中華佛研所的佛學資訊學程做介紹。南華宗教所前任所長何教授：

以現在比較廣義的佛教研究來講，我們必須了解、吸收西方宗教研究的內涵，特別是現代學術研究重視方法論，一般西方宗教方法論這個部分，應

該值得我們重視。應學習的包括心理學、人類學、社會學…等研究方法。所以，我們也將方法論的課程納進來。在一個比較廣的向度來看佛教研究的話，這方面還是有必要的。

特別關係到宗教彼此交流、對話方面，好像也不能陷入比較傳統的佛學研究方式，比如佛教內部的宗教現象或佛教徒的信仰行為、儀式等等，其實都要考慮，也值得我們重視，其實這些都與宗教學方法論有關係。(訪談 TN320050222)

以宗教哲學為例：

就宗教哲學方法來講，佛教教義本身有豐富的哲學思想。有宗教哲學的訓練，對瞭解傳統佛教思想會有幫助。宗教哲學的研究方式與傳統佛教哲學的研究方式是不一樣的。宗教哲學的基本意涵，就以佛教來講，它把佛教本身，包括佛教教義，當作一個對象對它進行一種批判性、系統性的哲學思考。這樣的研究，對佛教教義的釐清、瞭解是有幫助的。…佛教哲學是從佛教內部來理解佛教思想，而宗教哲學是從外部，但，其實兩者的關係是很緊密的。(訪談 TN320050222)

研究生面對西方宗教學方法論，剛開始接觸則顯得陌生，而普遍接受度很高。但是學習起來卻感吃力，要運用時仍覺得有困難，下一章可以瞭解學生如何面對。

資訊是佛學研究的一種方法，資訊處理是一種輔助工具，事實上我們是在從事佛學研究，所以稱為佛學資訊，而不是佛學與資訊。

我們發現佛教的資訊人才很重要。一般而言，懂資訊的人很多，可是在進行佛學溝通的時候，往往會有隔閡，而懂佛學的人也不少，可是懂佛學又懂資訊的人很少。我們察覺到未來的佛學研究已經走入數位化的文獻，他有

不一樣的研究方法，研究方法不同，研究結果也可能不一樣，假如是這樣，我們必須來培養一批新的學者。我們學校重視語言、文獻，我們的資訊課程也是從語言文獻學的角度切入。

課程的設計是期望學生具備佛法數位學習及知識管理的運用、研發能力，運用資訊科技的媒體與工具，有效管理資料文獻，改進佛教的教學、研究、服務、行政等各層面。(訪談 TC1620051025)⁶⁴

這科門很特別，是順應時代的一項創新與突破。不過，該組學生不僅要研修一般佛學組的學分，另外要加修 20 個資訊課程學分(不含畢業專案學分)，非常吃重。在改制後，有意修改研修學分規定。

3. 西方宗教的學習

南華何所長：

去瞭解另一個宗教，這在這個時代環境裡有它的必要性，例如如果要和西方宗教的信眾接觸的話，你得先去了解他們的宗教。在我們的課程設計上，(佛學組)學生還要選一門佛教以外的宗教課程。所以我們的課程設計，應該是符合時代需求的。(訪談 TN320050222)

以佛學組只須選修一門，學生普遍能接受，並感到深具意義，也益於爾後與其它宗教對話。

我們課程的設計，希望學生能夠去瞭解其他的宗教，尤其是客觀的、學術性的瞭解。進一步來說，希望能夠以開放的心靈去跟其他宗教接觸，站在比較客觀、平行的態度去同情地瞭解其他宗教，彼此之間能夠對話，某種程度地相互學習。(訪談 TN320050222)

⁶⁴ 下段摘錄於受訪者發表之相關論文。

這樣的課程設計，在中華佛學研究所有相同的概念。創辦人聖嚴法師希望進來佛研所的學生，除了佛教，也對其他宗教能夠有所涉獵，目前由具有宗研所博士資歷的黃繹勳教授與聖嚴法師合開「宗教專題」這門課（內容為「世界宗教概論」）（訪談 TC1620051025）。黃教授也在課中嚴格要求其論文寫作格式與規範，訪談中，有學生深感受用。

三、學術與修行

這個問題，常常引起很大的爭辯，不僅是佛教，連西方宗教仍對這樣的問題有很大的爭論（陳德光 2001：1-17），在這裡並沒有要作深入的辨析，僅提出一些人對這問題的思維。

佛法究竟是哲學或是宗教信仰呢？筆者曾向兩位教師問過一個問題：「是否哲學思維是否可能趨近於宗教信仰；抑是否有所謂的『哲學式的信仰呢？』」回答：「當然有可能，如果純粹只是做哲學式的反省、思考、批判，那就是哲學嘛！可是，如果牽涉到信仰，那就有可能往宗教層面發展（訪談 T120050216）。」另一位教師：「當然有可能，我有一個大學同學就是如此，哲學是可以昇華到宗教的，佛學中有思所成，然後到修證」（訪談 TN320050222）。其談到佛學的研究方法，哲學與佛教又有重要的關係：「佛教有深奧的哲理，所以哲學研究對佛教來講還是蠻重要的。這可能與其他某些宗教不一樣。哲學研究可以做比較初階的部分，就是進一步修行體證的初階部分」（訪談 TN320050222）。如果以兩位教師的說法，佛法既是哲學，也是宗教，其中的區別是在於是否「信仰、修行、體證」的層次。

前一位老師提到的：

某方面我在實踐佛教教義的時候，我蠻徹底的實踐，我不只是理論上，我在生命裡面是有實踐的。那你說，那是哲學嗎，它已經不只是哲學了。就像中國人所說，你安身立命中已經把這道理內化了，我相信人是有良知

的……

雖然我不是從信仰進入，但也不只是想知道佛教這理論而已，事實上，我覺得佛教的許多義理，對於生命有所啟發，而且可以與實際生活結合在一起。(訪談 TN120050216)

如果佛學是知識，則是哲學，如果是信仰，那包含了修行、體證。另一位老師提到：

聞思修，修乃要有聞思的基礎，而聞思是屬知識性。(訪談 TN420050606)

學術便屬聞思的部分，學術講究論證、辨析，一般而言，真理越辯越明。接著我們以佛教內部的觀點再來看待這個問題：

佛法，是理智的德行的宗教，是以身心的篤行為主，而達到深奧與究竟的。從來都稱為佛法，近代才有稱為佛學的。佛法流行於人間，可能作為有條理，有系統的說明，使他學術化；但佛法的本質，決非抽象的概念而已，決不以說明為目的。佛法的「正解」，也決非離開「信」、「戒」而可以成就的。「法」為佛法的根本問題，信解行證，不外乎學佛者傾向於法，體現於法的實踐。(釋印順 1992：自序)

「信解行證」是佛教中人的理想與目標。中華佛研所既是學術之地，亦是宗教道場。李所長：

我們這邊，你考的再好、程度再好，看到如果你沒有道心，或是背景太複雜的話，我們可能都不收。(訪談 TC920050711)

那麼他們勢必將二者溶在一起，也強調用於生活中，如是說：

學佛就是修行、生活、工作就是修行。(訪談 TC1620051025)

把佛法的理念不著痕跡的傳達出去，去影響別人，那才厲害，平常被影響也不知道，有一天看到佛書，啊！就是這個！（訪談 TC1020050829）

在佛教中，即使是一般信徒，稍涉獵佛書或聽講佛學者都聽過「戒、定、慧」、「聞、思、修」、「信、解、行、證」等名相術語，也多少瞭解其中涵義，但是對於沉靜下來讀解佛經，去明瞭、辨析、論證義理內涵的佛學研究者，竟有一些人卻具排斥感、甚至揶揄，有時用一些言語來強調「修行」而摒棄「解門」的學習、用功，這顯然與佛教的基本概念不符。

長久以來佛教少走學問僧的路線，都是要所謂的修行嘛！解門與行門一直是被分開來看的，行門通常被放在念佛、禪坐來看，在這種狀況下，要把解門與行門放在一起或是專往解門去發展的，我想，可能需要一些時間。(訪談 TNS20050615t)

不可輕易、忽略另一層面的專注、學習。其學術深助於「解門」的養成，並且致力於「解門」亦非不重視「行門」，應該是相互肯定、勉勵、互相學習而實踐。

對於南華佛學組而言，雖然學生幾乎每個都是佛教徒，在學校裡並不被認定要有信仰或所謂的「修行」，而重視學術的訓練、養成。

不過，就現實客觀而言，佛教已傳世二千餘年，它與世界各層面產生很大的融合，就以學門來講，無論是文學、歷史學、心理學、醫學、哲學、藝術、政治……都有佛教的思想、事物參入其中，而他們對佛教的認識與理解亦非如同一般佛教徒，即是佛教徒見解也會不一。此時需要將佛教義理、經典的闡述以知識性、以

世間的常理、理論模式將它敘述出來，方法有很多，以現代語法的表達透過文獻學的方式是一種，也是最常用的方式，另外西方宗教學推展出來的宗教史學、宗教心理學、宗教人類學、宗教社會學、宗教哲學亦是，一般方法如考證法、結構主義法、符號學方法、現象學法、詮釋學方法、精神分析學方法、解構主義方法……（周慶華 2005：77）藉這些的方法與宗教學結合，希望瞭解與鑑賞宗教其中的複雜性與社會、生活的關聯性（趙沛鐸 1995：66）。

聖嚴法師對學術、信仰與實踐的意見：

佛教的傳統者，不論是梵語系、巴利語系、漢語系、西藏語系，沒有一位是爲了學術而研究的，他們都是藉研究的方法達成實踐的目的，可是近世的印度學、佛教學、漢學，目的不在佛教的信與行，而在於學術的真與明，故在傳統的佛教徒們，初接觸到現代佛教學的論點之時，頗有難以適應的現象。但是，現代學術的求真求明，乃是無可懷疑的，縱然學者們提出的觀點，未必皆能成爲永久的定論，但經過精密審查的結論，必定有其相當程度的可靠性。若能認真地認識學者們的新觀點，通過新觀點的試煉，仍能落實到對於佛法的信仰與實踐，佛教才具有更大的耐力與潛力。（釋聖嚴 2005a：4-5）

道德需要被實踐，社會才會更祥和、平安。宗教信仰要透過修行達到究竟，對世人影響才會深遠、真正帶人遠離苦難。

身爲一個佛教信仰者又是佛學學術研究者，對一般大眾如何將佛學以人文的角度進行闡述，而清楚的表達了佛教的意涵，且將學術運用於宗教信仰的修行層次，那是自身要努力的課題。然而，已進入了宗教學術的領域裡，應當理解到學術的意義與價值。

第三節 對於大環境中實踐宗教對話與實施宗教教育的觀點與意見

一、面對宗教對話的意見

宗教對話不僅是世界上最時髦的議題，也是一般人生活上的問題，生活中幾乎每個人都接觸得到宗教，並且宗教很吸引人，甚至令人渴求。我們有必要一起來思考，如何增進彼此之間的瞭解，將彼此的傷害減到最低，願以人文關懷的角度，和平的共存於世上。

(一) 認識宗教的衝突

南華大學蔡源林教授指出：

震驚全球的美國 911 恐怖攻擊事件，又美國的報復行動來看，姑且不論這個事件背後複雜的政治事件，僅就民族國家之間的對立與衝突可以被宗教理念動員來看，足見宗教信仰正確的理解、並透過宗教對話促進不同文明之間的交流，乃是避免國際衝突，維護世界和平的重要途徑。(蔡源林 2002)

臺灣與世界密切的接軌，如何能置身於世界事務之外呢？宗教彼此的對話、交流顯然是必要性的問題。事實上也是世界公民教育重要的議題。對於宗教問題聖嚴法師於「聯合國世界宗教領袖理事會議」⁶⁵中對於如何解決宗教所衍生的問題？提出五項建言：

1. 向具有恐怖主義傾向的宗教族群伸出友誼之手。
2. 協助有恐怖主義傾向的族群，正確地認識他們自己擁有一個普愛世人的宗教。

⁶⁵ 世界宗教領袖理事會、全球倫理資訊中心、美國杜魯大學法學院、福特漢大學法學院，應聯合國秘書長安南邀請，於 2003 年 5 月 21 日在紐約聯合國總部的哈瑪紹紀念圖書館演講聽舉辦的會議。

3. 協助有恐怖暴力傾向的族群，認知並接受多元文化的重要性。
4. 鼓勵具有排他意識的宗教人士爲了人類安全、世界和平，應對他們的聖典作某種程度的新詮釋。
5. 勸導宗教領袖不要有政治野心、政治領袖不要利用宗教，宗教信徒不要被任何人當作政治工具利用。(法鼓雜誌編輯 2003)

或許看起來是一件極爲困頓的事情，然而這個世界的情勢，逼迫我們必須在這方面做努力。佛教是一個世界性宗教，固然鮮見佛教與其他宗教發生大規模的衝突，但能否一直偏安，恐是難料。翻開印度佛教史、中國佛教史，佛教都曾遭受重大教難。近期發生在阿富汗的毀佛事件⁶⁶，甚至稱爲佛教國家的泰國，亦傳出回教徒的衝突事件⁶⁷，雖然可視爲政治事件，但是，其中所牽涉的宗教問題不能忽視。偌大的中國大陸面對複雜的種族、文化問題，恐怕已是棘手，然而不同宗教並存可能產生的問題，又豈能無憂患意識。大陸經濟的起飛、膨脹，國際事務的參與，已密切地與世界交流，如此的關係正在加速，世界性宗教問題終無可避免。

(二) 宗教對話的教育

若以南華宗教所的宗旨及課程特色來看：「將宗教研究落實於現代人之生命終極關懷課題，以培育具有國際觀與社會人文素養的宗教教育及文教傳播人才。」
「將佛法之詮釋定位於東方人文精神及心性體認本位的大傳統，以此開展佛教與儒家、道教、印度教及伊斯蘭教等東方傳統的比較研究與對話」(南華大學宗教學研究所 2005a)。似乎期待與要求研究者要養成世界宗教觀，有對話、調和的能力，並能負起宗教教育的職責。這似乎不僅是南華大學宗教所企望所及，也是國

⁶⁶ 掌控阿富汗政局的塔里班(Taliban)政權，下令摧毀阿富汗境內所有雕像，包括伊斯蘭教統治之前的巨型佛雕在內。其領袖歐瑪在 2001 年 2 月 26 日的宣告令中表示：「伊斯蘭只有一個真神，這些雕像在那裏受到人們崇拜，這是不對的，他們應該被摧毀，以避免未來再受到崇拜。」此事件受到世人的關注報導。「塔里班滅佛！」三月三日(美聯社)；「全世界強烈抗議阿富汗巨佛的命運！」三月四日路透社；「大佛已毀！」三月九日(巴基斯坦新聞社)；「聯合國證實大佛已毀！」三月十二日(ABC 新聞)(王志宏 2001)馬來西亞的伊斯蘭學者千卓拉(Chandra Muzaffar)坦言此舉乃是極端主義的作爲，嚴重違反伊斯蘭教義(蔡源林 2004：4)。

⁶⁷ 可由網站、新聞搜尋此類報導，回教民眾與警方發生衝突流血、游離份子進行爆炸恐怖行動…等，發生於泰南地區。

內許多宗教系所的願景。如輔大宗教系陳德光教授⁶⁸指出：當時教育部的政策，不能只教單一宗教，只讓研究世界宗教的宗教系成立，雖然肯定單一宗教研究有其價值，但既來之則安之，辦十餘年，反應不錯，就連天主教內的團體，也聽到滿意的聲音。這樣的開放可以促進社會的和諧，增進互相認識，那是天主教可以接受的做法，甚至繼續往這個方向努力，希望達成宗教交談的目標，特別是在九一一之後，發現宗教很可能是社會的亂源，宗教交談可以成爲社會和諧的力量(董維真 2004：43-44)。其宗教學系標明特色爲：「在天主教大學的基礎上，對基督宗教、佛教、道教及民間宗教做學術性介紹，以期促成真實的宗教交談」(輔仁大學 2005)。又東海大學宗教學研究所亦揭示：「將致力於基督教與臺灣諸宗教之間學術性的比較與對話，促進臺灣諸宗教間的彼此瞭解與相互尊重」(東海大學 2005)。臺灣的宗教高等教育幾乎都有朝向國際化與宗教交流、對話的目標。雖然宗教高等教育在臺灣近年才正式納入教育學制發展，⁶⁹但是，在民間，單一宗教高等教育早已經存在，只是長期被政府忽略、漠視。如今，私校法第九條的通過，讓「宗教研修學院」得以獲教育部的認可，授與學位，這值得肯定。雖然這當中還存在若干問題，⁷⁰在此期待問題早獲得合理的解決。因爲，宗教高等教育的實施與宗教對話的落實，屬「宗派教育」(單一宗教)的宗教研修學院是不能缺席的，正因爲他們對社會整體的影響是廣泛且深遠的。

在南華大學宗教所區分爲「佛學組」與「宗教研究組」，佛學組仍然被要求須有「宗教學」的基本素養，比如佛學組在課程上的設計，須必修一門西方宗教(猶太教通論、基督教通論、伊斯蘭教通論)，兩門方法論(宗教哲學、宗教社

⁶⁸ 民國 87 年 8 月~93 年 7 月擔任輔仁大學宗教系主任。

⁶⁹ 以下爲各宗教系所成立的時間，輔仁大學宗教學系(1988)、系(1992)，真理大學宗教學系(1996)、所(2000)，中原大學宗教研究所(2000)，東海大學宗教研究所(2001)，華梵東方人文思想研究所(1993)、博士班(2002)，玄奘大學宗教學研究所(1997)、系(2000)，慈濟大學宗教與文化研究所(2000)，政治大學宗教學研究所(2000)，南華大學宗教學研究所(2001)，佛光人文社會學院大學宗教學研究所(2001)(陳德光 2001：5)。

⁷⁰ 如輔仁大學神學院院長曾慶導神父：「我們認爲應該在法律條文裡面加入這樣的字眼：『宗教研修學院得要求其教職員生符合該宗教團體之道德與信仰的規範。宗教研修學院設立的細則，由教育部按照宗教研修學院的特性及規模另訂之。』」「我們強調創辦機構的宗教團體，應有適當的權利聘請與解雇老師、招收學生以及退學」(曾慶導 2007)。

會學、宗教史學、宗教心理學、宗教人類學)。在專業課目中，除了在佛學課目選修外，佛學組亦可選修「宗教與教育」(Seminar on Religion and Education)、「宗教對話」(Inter-religious Dialogue)來充實自己，為未來趨勢作準備。

兩所依教育的行政作業，均做了未來性的規劃，南華宗教所訂定的中程計畫為舉辦東、西方宗教傳統對話、宗教對話論壇之學術研討會；支援學校設立「世界禪學研究中心」，籌辦禪學國際學術交流活動；與中國大陸系所合作，推動教師、學生互訪；延聘國際級宗教學者蒞所客座（南華大學 2005a：234）。中華佛研所則加強兩岸學術交流，並積極推動國際佛學研究，多年來以「佛教傳統與現代社會」為主軸，持續召開國際佛學會議，邀請國際專家學者參與發表論文（中華佛學研究所 2005），透過留學海外的學生進行國際交流活動、建立國際合作關係或締結姊妹（釋常慧 2002：141）。

蔡教授：

宗教對話等於是宗教學術訓練的應用題，這要有一些臨場經驗（訪談 TN720050628）。

普遍上國內的佛學研究者，似乎不善於與不同宗教領域的人交往、對談，這也反映在台灣民眾身上。蔡教授：

似乎在臺灣的年輕人心目中，甚至是選擇宗教為專業者，對開括本身的宗教世界觀，從事跨宗教、跨文化的探索亦缺乏足夠的動機。……

臺灣作為一個後威權、後殖民的社會，人們習於單一認同、單一思惟模式，對於多元價值的不易接納，均反映在個人對宗教的信仰（或無神信仰）的唯我獨尊、欠缺包容之態度。（蔡源林 2004：3）

行動的先決條件在於理念。如是者，在自我意識、理念未能突破，很難走出去。

臨場經驗，身為學術研究者更應化被動為主動，嘗試交談、互動，創造機會共同完成社會責任，在行動、經驗中增進彼此的瞭解、和諧，建立真誠的友誼。

蔡教授：

現在的對話的議題往往是對實際的社會倫理層次，如佛教對生死的看法，對戰爭與和平，對墮胎的看法等等。對宗教語言的轉化很重要。(訪談 TN720050628)

在過去我們傳統式的教育很難與西方進行對話。(訪談 TN720050628)

面對這多元的社會、國際情勢，佛教需要更靈巧、活潑、深入世情地與社會各領域的大眾對談，談入他們心中的疑惑、對生活的焦慮、生死的抉擇、社會倫理的判斷、道德規範、國際環保、人權保護……。也要有能力答辯對佛教的質疑，非護教心態，甚至能澄清、指正藉佛教所起的亂象。

西藏僧侶雖被迫流亡海外，可是他們依然每天背誦、辯經、討論，並且願意與人文、科學對話，所以他們傳得出去。(訪談 TC1020050829)

許多人從媒體見過達賴喇嘛與許多政治領袖、宗教領袖、名人有精彩、務實的對話，而予讚揚，這應該是近代佛教界很重要的典範之一。就以國內而言，星雲法師、聖嚴法師、證嚴法師都與國際保持著對話與交流，交流的方式並不一定是坐下來談話或發表演說才算，有各種方式，行動當然是一種對話。他們是台灣佛教重要典範，另外中台禪寺、福智團體、佛陀教育基金會等，與社會都有很深的互動。

在一些會議上，亦會談論到「宗教對話」的問題，許多人談到「同」的問題，甚至還流於「萬教歸於一宗」的見地，努力想把大家熔成一爐的看法。這樣的想

法無法說是錯，卻是於實際不符。雖然大家客氣地流於表面的探討，仍有助於彼此意見的交換。但是，筆者的意見是，對談者可以提出自己宗教的核心價值、主張、重要義理根據，讓大家更清楚、明瞭，並表態可以接納不同的見解。大家有「存異」的共識，而各宗能彼此「相容」。蔡教授同意筆者的意見，並指出：

過去西方主導的宗教對話早期的想法大都在找那個「同」，不過，現在對話的趨勢是「存異」。這種看法是比較新的，因為，大都知道求同求不了，因為大部分的宗教都很堅持自己的主體性，所以現在如果能相互瞭解對方是你我不一樣的，然後尊重彼此的差異，那世界會變得更美好一點。(訪談 TN720050628)

蔡教授接著指出：

台灣的穆斯林雖然不多，反而社會應該要重視他們，他們是我們與國際接觸很重要的媒介，很可惜，我們台灣對伊斯蘭瞭解的太少……

相對的，如果，我們佛教學術、團體想要與回教交流、對話，我們首當要去瞭解台灣的穆斯林，與他們認識，相互的瞭解，進行交談，然共同地來關心這個社會。(訪談 TN720050628)

其實這些事情是可以立刻進行的，交談的會場不用大，人不用多，共同舉辦的活動也不用盛大。個人、小團體、大團體，不同場合、形式的接觸、交流，共同關懷社區，放眼大方向，從小處著手。

宗教自己內部的對話也很重要，如漢傳、藏傳、南傳佛教之間的對話，可是對話背後的學術基礎要出來，那才會源源不斷的進行著，年輕的一輩一批一批的接上來。(訪談 TN720050628)

反觀佛教內部，是否還有不瞭解、爭議呢？初入佛學研究者可以從本身趣向、熟悉的經典更深入的研究、闡述、發表，同時理解各派義理的主要論點，再來與各派的義理、儀式等進行論辯。有交談，即使有牴觸而產生火花，這火花都可能振奮教內的氣象、更具生命力。現今，台灣宗教學會、各宗教系所、研修學院、宗教的研究中心……都會舉辦大小型的學術研討會、座談會，就是宗教對話重要的活動，也常常討論宗教的發展、困境，發表對社會關懷的議題、推動宗教教育落實在國民教育……等等，這是教育的提升與文明的進步。

二、宗教教育實施的意見

(一) 宗教教育施行的看法

台灣之宗教教育一直無法成爲開放性教育，其時空背景因素在許多論文如《世俗化時代的宗教教育改革：太虛大師與紐曼主教之比較》（康素華 2003：38-58）、《建構中的台灣宗教學教育：宗教系所發展近況初探》（董維真 2004：34-39）與〈有關宗教理論與宗教教育的三個哲學問題〉（沈清松 2000：4-7）都曾分析、論述，故本文不再回顧，僅就近年情況來敘述。國內於 1980 年末，政府高層對於社會治安與風氣深感憂慮，曾有意嘗試宗教教育來做改善（林本炫 2004）。瞿海源等人受教育部委託研究，於 1995 年提出的研究報告結果（瞿海源 1995）卻是台灣不適合實施宗教教育（林本炫 2004）⁷¹。1996 年末，台灣接連

⁷¹ 林本炫：「在瞿海源等人（1995）提出的研究報告中，指出宗教教育在各國的實施經驗多半是不成功的，而基於政教分離的原則，公立學校也不應有任何宗教活動，並且由於我國爲多宗教國家，真要實施宗教教育，也會面臨實質上的困難」（2004）。

瞿海源等：「最後，我們必須在這裡清楚地指陳，現代民主社會裡，教育當局和學校本身應根據人文主義的精神建構倫理道德之理念，進而施行有效的倫理道德教育，這是教育工作者無可推卸的責任，實不應寄望引進宗教或其他力量，來補救教育當局失敗的倫理道德教育。……對倫理道德教育從事重新建構，除必須嚴肅而積極從事外，實無捷徑可行，更無外力可憑藉（瞿海源等 1997b：575）。」對於將「宗教教育」與「人文主義」的割離，又將「宗教教育」視爲「外力」實在令筆者不可思議，在研究報告中充分顯示出許多國家對於「宗教教育」的重視，即使他們的失敗，深值得我們參考，也尚未到完全否決的地步。或許在我們台灣如此多元的宗教現象的國家，施行起來是困難，但終究須一步一步來克服。

宗教的本質常強調由內而外的改善，問題複雜，卻是較根本性的理想。如何以「外力」視之，又與「人文精神」分離論述呢？又試問我們已經建構出一套理想的「人文主義之倫理道德教育」了嗎？我們也期盼見到，可惜目前仍然令人失望的，然政府、教育當局有積極在建構了嗎？理想了嗎？社會、國家、世界一直是多元性的，複雜因素中，如何捨棄長期深深影響著人民的宗教思想？甚至主宰著整個民族發展的國家的重要因素？（如伊斯蘭世界國家，今日我們豈與之無關？）

出現「宗教亂象」，宗教界再度發出聲音建議政府在中小學實施宗教教育作為因應之道（同上引）。對此，蔡教授意見：

道德性、知識性是可行的，這兩個設立在公立學校是沒問題的，就是每個宗教都教嘛，跟我們宗教所的架構一樣，就對了。你把每一個宗教的道德觀念綜合起來，要寫教科書，有宗教所的學校就是寫教科書最好的人才。1995年那反對的意見，根本不能成立，是因為我們這些人還沒回來，聲音還不夠大……

他們那時候很怕我們會拿來傳教。如果是用宗教學架構，以知識性、道德性是不會有這樣情形的。如果要培養宗教信仰部分交給佛教學校或基督學校。（訪談 TN720050628）

南華大學何建興教授：

宗教教育確實有必要，因為大部分人都有宗教信仰，將宗教作比較客觀性的介紹，讓學生對主要宗教有比較客觀的瞭解有其必要性。民眾有這個需求，有宗教信仰在。不可能將宗教完全剔除掉。所以，要讓他們有正確的宗教信仰，而不是信仰一些不好的怪力亂神的東西。並且，宗教的確對社會有正面的作用。

除了倫理道德的教育以外，在中學裡還是可以有宗教教育的。這當中的困難是如何做到客觀性，基本上就以台灣的現況為主，以跟台灣民眾較有關的宗教為主，但，其他的宗教也要介紹。如果有教科書的話，比較不會獨斷，能有客觀的描述。這不是鼓勵信仰宗教，是讓他瞭解宗教，這樣子的話。他可以自由地選擇信仰某個宗教，選擇都不信仰也沒有關係，但是可以幫助他

該有關教育能漠視，視為外力？

瞭解宗教。

還有一個問題就是教師養成的部分，這是比較長遠的問題。照理說，應該是培養宗教系所的學生來教授這方面的課程，因為要各個宗教都可以教的話，不是一般人，了解自己的宗教就可以授課的，至少受過宗教系所訓練的人，應該比較能夠勝任。(訪談 TN320050222)

以現今台灣宗教學的發展，應該是有能力來推動與負起民眾宗教教育的職責。那也是中華佛研所李志夫所長等眾，多年以前想到的問題，故積極推動宗教所的成立(李志夫 2004b)，在近些年的宗教學術研討會上也曾多次提到這個問題，似乎不曾引起政府的重視。

(二) 台灣宗教教育發展的近況

蔡源林教授針對臺灣近況提出：

近年來，天災人禍頻擾、經濟發展衰退、社會風氣奢靡，文化呈現一種物質主義與虛無主義的狀態，然具備社會安全瓣及人心淨化角色的宗教團體已在歷次災難中推動人溺己溺、慈善佈施的工作，成為安定社會的一股巨大之民間力量。但目前接受高等教育的知識份子卻反而受到幾十年來的科學主義和世俗人文主義教育的影響，而未能正視宗教在現代社會的積極功能，對宗教文化的深層內涵亦少有瞭解，故結合官方、民間團體及學術機構共同推動宗教研究，實有重大的社會文化意義。(蔡源林 2002)

結合國際層面的分析，蔡教授明確指出：以客觀的宗教學術作為基礎，來推動全民宗教教育，應是未來教育改革可行的方向(蔡源林 2002)。不過，至今，臺灣仍未有一套完整的宗教教育制度(釋恒清 2002: 251)。對於政府原本的熱衷，到逐漸減弱，林本炫教授提出了兩個可能的原因：

首先是瞿海源等人的研究報告中，以國際比較觀點對宗教教育提出了不同的看法。在瞿海源等人（1995）提出的研究報告中，指出宗教教育在各國的實施經驗多半是不成功的，而基於政教分離的原則，公立學校也不應有任何宗教活動，並且由於我國為多宗教國家，也會面臨實質上的困難。該份研究報告可以說是針對中小學實施宗教教育的最完整探討。第二、在實施生命教育之後，各宗教團體找到了一個實際上可以進入校園進行其宗教教育的管道，譬如慈濟、某些佛教團體和若干基督教宗教團體，都以透過生命教育課程，進行實質上的宗教教育。（林本炫 2004：1）

事實上，對於「政教分離」（Separation of Church and State）的定義，如今已被提出很大的質疑及討論。一般人依以往的概念，往往將「分離」的概念，訴諸於對宗教「限制」，然忽略「宗教自由」⁷²的深意。「政教分離」與「宗教自由」在西方已有多方面的辯證，亦有許多法律上的判例。⁷³然而，在臺灣或仍然停留在「政教分離」的意識型態裏，對於各級學校設立有關宗教知識課程的嘗試，始終卻步不前（陳美華 2001：11）。宗教課程教育的設置與否，陳美華教授指出：「在日益開放、並且強調多元價值和多元文化的 21 世紀主流意識形態的氛圍下，教育課程的多元化和全方位化設計，應該是教育改革的一個正確目標。」每個國家，其社會情況不同，在臺灣的學校教育系統均受中央統籌管制，對於「公立學校也不應有任何宗教活動」，事實上，也限制了私立學校的自主空間，致使民間團體並無空間可以產生一個教育的替代體系，在這種情況之下，臺灣的教育單位，則有責任與義務，提供國人一個健全、均衡、不偏頗的課程安排（陳美華 2001：11）。

⁷² 淡江大學公共行政學系周志宏教授指出：「宗教自由其保障範圍，學者一般認為應包括：宗教信仰自由（實施宗教教育、接受或不接受宗教教育）、從事或不從事宗教行為（宗教儀式、傳教活動等）之自由（又稱崇拜自由），以及宗教結社之自由等。」「宗教教育之實施不論作為個人在追求宗教的自我實現所必須的過程（許育典 2000：68）或作為宗教團體藉以傳播信仰、宗教教義之宗教活動或宗教行為之方式或型態，都應在宗教自由的保障之下。」（2004：11-14）。

⁷³ 可參考 David Fellman 之“Religion, the State, and the Public University”（1985）；瞿海源〈宗教信仰自由的憲法基礎〉（1997b：409-510）；張源泉碩士論文《台灣宗教教育之合憲性研究—國民教育之分析》（2003）。

對於宗教團體以生命教育進入學校團體，或顯現出學校對道德教育與宗教教育的需求性，若教育部未能正視到學校教育與民間宗教團體的宗教教育之互動情況，那麼爾是否會爆發出「學校宗教教育事件」？

第四節 小結

一開始提到老師們身爲一位宗教學術研究者的學思歷程與研究態度，這是對外的交流，並作爲局內人的參考；而師生之間的互動與老師的教學意見、學生面對困難的克服等問題，主要是對局內人的省思及檢討。

在語言的學習上，本章分別對梵、巴、藏、漢語舉出老師的意見，這幾乎都有類似的意見「現在學術重視分工，所強調的是第一手資料，所以回到原典語文是重要的」(訪談 TN320050222)。無論是南華還是中華，其對於語言的教學方向，勢必不會改變。只能建議老師將份量是否能減輕些，讓學生的壓力不要那麼大，畢竟語言是長久的事，在研修這麼多的學分當中，該衡量其份量，這種衡量，其實在兩校開通的管道與做法，應該不難找到一個平衡點。如蔡老師：「語言學習是長遠的事，在學校透過老師的指導，可以減少同學以後摸索的時間」(訪談 TN720050628)。在訪談學生當中，學生不是不能理解老師的用心。藏文老師還進一步指出：「學會口譯、筆譯，未來要做研究、當教職或當工作都可以」(訪談 T1020050829)。考量學生出路的問題。

南華方法學的教育策略，佛學組的學生整體上是可以接受的，並感到受益良多。除了五門方法論，亦開設佛教詮釋學，並每學期安排三次方法論演講課程，指導學生論文的寫作，而人文、社會學院亦有開方法學的課程與演講。雖然如此，仍有學生感到運用上的困難（下一章呈現），想必最後還是要由學生自己努力克服了。而中華佛研所，有其既定的教育方向（重視義理探究、語言、文獻），並且這方面是還有很大的努力空間，課程也幾乎排滿了（訪談 TC920050711）。2007年改制爲研修學院，不僅學術上的學分未減，外加 8 個行門的學分，所以，世學

方法論的課程應該是沒有開設的空間，並且目前沒有其他相關科系支援，學生在學校難進一步獲得資訊，學習亦會發生困難。

佛教研究理應分工進行，一個所無法全部囊括這麼多的教育目標。若該所同學發現志趣轉向，學校可以輔導向外宗教系所尋求支援，另修選相關課程，並承認其學分（南華是如此的作法），亦可不列入必選修學分計，但列為一般學分予以登錄。

對於台灣佛教的型態，大多走向人間佛教，所以人文與社會方法論的學術訓練，對於人間佛教理論的基礎的強化是有幫助的。（訪談 TN720050628）

法鼓人文社會學院已成形，或許未來，時機成熟時再設一組「佛教人文社會學組」，也是可行。若未來法鼓大學形成，再設宗教所，如輔仁大學一般。當然這些都有模式可循。

而西方宗教的探索，其實在課程的學習中，已不斷在對話，絕對有益於學生未來宗教對話的能力，在寫作業上也進一步瞭解其他宗教的歷史背景、教義等，這樣的課程安排是順應時代，也理應如此。

教授們對於學術與修行的意見，可以作為外界與研究生們的參考。蔡老師的觀察：許多具信仰的學生不能瞭解到學術訓練能夠幫助釐清信仰，學術帶不進信仰中，很可惜（訪談 TN720050628）。在南華是可以接受純學術的探討，可是對於一些有信仰的研究生卻不能接受學術訓練的意義與價值，以作為信仰、修行上的助力，確實是遺憾，其中的衝突性，學生勢必儘速做調整。

本章在宗教對話與宗教教育的重要本章著墨較多，係因筆者主觀上認為它是重要的課題，且佛教學術研究者需要進一步的關注。會在這議題發表意見的受訪者為少數，這部分以南華宗教所蔡源林教授的意見論述為要，而前任所長何建興教授亦提供許多卓見。重要意見如下：

一、透過宗教對話，促進不同文明的交流，是避免國際衝突的途徑。

- 二、勸導宗教領袖不要有政治野心，信徒不要被作為政治工具利用。
- 三、宗教對話的訓練、教育有其必要，宗教專業者應嘗試跨宗教、跨文化的探索。
- 四、宗教對話應落實在實際社會的倫理層次、道德規範等。
- 五、不同宗教信徒應彼此的認識、了解，尊重彼此的「差異」。
- 六、台灣穆斯林雖不多，應當重視，多交流、交談，增進彼此的了解。
- 七、佛教內部亦要對話，而背後的學術基礎要出來，宗教專業人才要不斷地栽培。
- 八、宗教教育的道德性與知識性是可行的，目前的宗教人才有能力進行教材的編寫。
- 九、民眾有宗教的需求，宗教教育可協助他了解宗教。
- 十、宗教教育的教師，由受過宗教系所訓練過的人，應該比較能勝任。
- 十一、台灣宗教團體在社會已發揮積極救助的功能，官方、民間團體、學術機構應加強合作。
- 十二、政教分離概念常訴諸於宗教限制，而忽略了宗教自由。在教育課程的多元化與全方位設計，宗教教育應納入學程之中。

宗教與人文之間微妙的關係，受訪者一般不會做直接的論述，而本文已在許多的問題與論述上不斷地呈現。

第五章 對研究生的深度訪談

以現代而言，是怎樣的人想要來從事佛學的學術研究呢？這些人會遇見怎樣的問題？如何克服呢？然研究生對於當代宗教議題，如宗教教育、宗教與人文、宗教對話等有何看法？這是本章的核心議題。至於對自己的研究後發展（出路）有怎樣的規劃，將於第六章單獨討論。

其中許多的意見，多少或能提供局內人一些參考意見，另一方面可讓社會較清楚研究者的一些實務狀態，增加其透明度，讓社會對此領域有進一步的認識、瞭解，甚至避免有些人存荒謬的看法，至今仍以為這些地方就是要人出家，歸順佛教的地方。

訪談的對象既然都是研究生，那就更輕鬆自在了，即使是中華佛研所不同所的對象，仍有十足同為「局內人」的氣氛。當然，以局內人進行研究有其優勢，不過，也提醒自己避免缺點的發生。本章呈現研究生意見，多讓他們的聲音轉化在這文本上，不僅是研究生共同彼此的再認識過去身旁一起做學問、研究佛學的同道好友們，也遙想其他在他方共同於相同領域的研究夥伴們；更提供平時殷切叮嚀學生的教授們與教育決策者，聽聽研究生的聲音，或許有助於未來的施教方針。

筆者在進行訪談時，與訪談對象之間的關係性質並不是「資料蒐集」者與「資料被蒐集」者，而是一個學術研究的學習者與企望研究對象的經驗能被大眾所瞭解的關係（夏林清 2003：103）。在本章，不妨看成是筆者與受訪者是在進行對話。而以受訪者為「主」敘述，而筆者退為「客」述。可是，這個「客」人擔任兩個角色，一者是發問人（隱藏，問題在敘述的脈絡中已表達），二者為旁聽者，可是，又不是沉默的傾聽者，偶而會「插話」，甚至反客為主，只是整體而言，筆者企望自己只是個「客」人，而受訪者方是「主」人。

探討研究生與教授是有很大差別的，其中之一，這些教授幾乎都確定以文

教、研究爲其志業，然而這群研究生不僅來自四面八方，而未來可能百花齊放，也可能如蒲公英一樣漂向四方，如或同一池活水將流向小河、江水、大海之中，這是學術之作，而訪談內容中有理想性的闡述，也有生動的生活紀實。

第一節 訪談內容設計與重要意涵說明

如前述，質性研究方法中無限定訪談對象應該多少是必定合宜，端看選用議題、群眾、場域、經驗法則、探討深淺度……等等。若以本研究而言，筆者認爲這是時代性的議題，在外界對這領域尙陌生，教育者與其決策者更需進一步了解研究生的背景、學習狀況下，故訪談達 20 人。

這份綱要是在對部分教授與研究生訪談後所設計的，因此對大部分研究生在訪談的時候，題目已成形，算是一般性訪談引導法（general interview guide approach），不過，訪談的過程是輕鬆、較隨興的氣氛。綱要如下：

- 一、什麼動機令您想走入佛學研究？
- 二、促成的關鍵點爲何？有無遇到困難須克服？
- 三、請問您如何準備入學考？
- 四、在修習學分中（非指畢業論文寫作）有令您愉快、欣慰或是振奮、感動的事情嗎？
- 五、在上課討論中您是否常常願意發表自己的看法？（是或否或其他，請發表意見）
- 六、在學習中是否遇到困難呢？
 - （一）與老師之間的互動
 - （二）語言的學習
 - （三）方法學
 - （四）其他
- 七、對整體老師的意見？對個別老師的意見？有何建議？

- 八、對於研究所環境的意見？（校園環境、圖書館藏書、電腦設備及資訊、所辦運作）有何建議？
- 九、對於所上的課程有何建議？
- 十、對於同學們（含學弟妹、學長姐）有何建議？
- 十一、論文寫作部分
- （一）選定論文寫作題目是否順利？（目前題目為何？）
- （二）認定指導教授的過程是如何？
- （三）與指導教授探討論文寫作的過程如何？
- （四）寫作有何心得？遇到什麼困難、瓶頸？如何解決？
- （五）其他
- 十二、對於台灣佛學學術發展有何期盼？對於學術界有何建言？
- 十三、您認為台灣佛教學術環境中，師生該如何來建構未來的學術環境？
- 十四、對於台灣佛教與世界佛教發展有何見地？
- 十五、學術研究者與寺院團體（財團法人）該如何互動？（困難之處？應努力之處？契合之處？其他問題？）
- 十六、對於世界中所發生的宗教衝突的看法？
- 十七、您對於宗教與人文交涉的認知？（有衝突性？相成？兩平行？）
- 十八、對於宗教對話的看法？（一）教內對話（二）不同宗教對話；對自己在這方面的期許？
- 十九、您覺得宗教教育該實施嗎？（或自然發展？）您的建言？
- 國小 國中（含）以上 在大學通識教育中加強 在社區大學中加強 落實於社區教育 各宗教於宗教場所（寺院、教堂…）加強？
- （以上可複選）您的建言？
- 十九、對於「佛學」（特指學術方面）的修研與「修行」兩個概念？您如何看待？曾否有人對於您就讀宗教所予以肯定或嘲諷？
- 二十、有「是否能學以致用？」的疑思嗎？對於日後所謂的「出路」感到憂慮或

充滿信心？有何創見？

二一、敬請略述您未來的發展計畫？

二二、其他

以上我們如上一章分為「對內的觀點與意見」與「對於大環境中實踐宗教對話與實施宗教教育的觀點及意見」，雖然研究生的學識涵養不若教授，不過同為佛教學術研究者，將面臨的問題許多是一樣的。

本文所謂的「佛教學術高等教育發展現況之研究」，這些受訪的「研究者」是不能代表「整體的研究群」。不僅陳述過去的種種，不等於過去（Keith Jenkins 1996：56），也不會是現在，亦不代表未來勢必是如此。這不僅文字的呈現做不到，集現代科技影音的呈現，都無法。過去的一切無法還原、述盡，現在正以無常的型態在進行，未來無可斷定。所以，這一切僅是一個參考版。

人類社會生活是互動的過程及結果，不同的對象互動本來就不同，所以無所謂客觀真相，既然沒有客觀事實與真相存在，當然就不能被客觀研究。同時既然沒有「社會實在」的存在，**所以研究者所能掌握的只是研究者即被研究者互動的結果而已。**（劉仲冬 2003：130）

這文本的描述只不過是筆者與受訪者集體的意識所建構出來的東西而已。本文也會因為不同的讀者，而會不同的解讀。

第二節 兩所學生進入佛學研究的動機

動機是指引起個體活動，維持已起的活動，並促使該活動朝向某一目標的一種內在歷程（張春興 1996；翁碧慧 2002：5；吳瑞香 2001：18）。因此學習動機乃是指個人認為重要或具有價值的目標，個人有信心且有能力去完成；也就是說學習動機的驅動力可以讓研究生為了完成學業，能夠應付影響學習的各種狀況，

解決學習困擾、達成學習目標（翁碧慧 2002：5）。甚至，學習動機也可能會是畢業後發展的驅動力。

對於局內人，認為進修佛學很合理，心之所向爾，可是外界或許需要多一些瞭解。

我覺得佛學義理對我的人生有很多寶貴的啟發……大三我才知道這還有佛學研究所可以唸，我就覺得，嗯！不錯喔！……我希望我在佛學研究所所學的能推己及人。

志趣，佛學研究是我的志趣（訪談 SC1620050928）

進入佛學研究的人，很多是如此的態度。上一段透露出佛學教育的資訊在外界的傳達並不普及，以致於她大三才知道這樣的訊息，筆者亦是偶然才知道佛學是可以進入大學就讀、研習的。從上一章，我們不難理解原因，可是，今後，無論是宗教所或是研修學院應該可多透過一些管道讓民眾更瞭解內部的情況與招生訊息，非營利組織亦需要有「宣傳、行銷」的概念。

本身是佛教徒，大學時曾接觸佛教事務，我覺得這方面值得去花多點時間研究，多瞭解一些。……（警察）很多朋友去念犯罪學之類……好像佛教是讓我值得的。……無經濟問題，追求佛學是因為有趣、值得。（訪談 SN20050531Shen）

他的典型在於職場走向或志趣走向上做一個抉擇，筆者認識一位公務員考入宗教所，他想往宗教領域發展，就幾乎引起家庭革命，後來，以在職生身分就讀，終因公務太忙而休學。另一位訪談的女性研究生，放棄了金融財務學位的途徑，改轉往佛學研究的路線，其下場是父親長時間拒絕與她講話，無法諒解她的抉擇。在局內人的見解，大都會認為該受訪者如此的選擇，無論對其職場與人生價值都

會是加分，可是，一般人可能會認為對其職業前途沒有什麼幫助，對於未來發展是損失。

之前在國小任教，每天花在工作上的時間很長，因為是公費生，教學到一個段落後，自己深深的感覺到對佛學好像聽過都懂，但是卻沒有用心對佛學再好好的學習跟研究，剛好有這個機會，師長又同意，所以就來讀了（訪談 SN320050602）。

之前我都自己看佛書，有一些講法都不太一樣。來到學術殿堂想看學者如何講。因為常接觸的是法師的著作，會當然站在護教的角度來講。如果學者以文獻的角度來探討，可能會有不一樣的講法。我是想從學術的角度的來看佛學。（訪談 SN620050607）

我想瞭解三個問題：（一）、我想研讀佛學，一開始不知道該如何著手？（二）、佛學如此浩瀚，到何時能讀完，且能瞭解、透徹？（三）、參考許多典籍、論著當中，眾師、大德們觀點不一時，如何認定？（訪談 SN2120060606）

本身對佛學的興趣，我覺得佛學……不是有三皈依嗎？深入經藏、智慧如海，可是一般寺院要深入經藏的機會比較少，很想找個可以讓我深入經藏的地方，是這樣的因緣。……我如何讓佛法傳承下去，在寺院找不到門路……滿日法師有一天拿招生簡章要我考試……怎麼考……她說：「有佛法就有辦法」……（訪談 SN520050612）

高中的時候開始接觸佛教……當時資訊來源缺乏，只有小型圖書館…我買了金剛經集註……彷彿相識……我習慣探索的關係……自己慢慢找出一個理解的方式，也會參考很多的著作……最後我會回到經典本身…我進南華

就全面地學術化的學習，它是必須掌握方法的……。(訪談 SN520050707)

我是中文系的，嗯！大學的時候加入了佛學社，然後我想對佛學有進一步的了解。(訪談 SC520051025)

第一位是女眾法師，她出於對佛學學習的反省。第二位則是想以不同的視野來進一步理解佛學；第三位是追求困惑的解答，他想藉由進入研究所解決自身以及他人的疑惑；第四位是欲「深入經藏」，同時關心佛法傳承的事情；第五、六位則是認為要進一步地深入佛學學習，而第五位能很快的進入學術情境進行研究工作。以上可說學習動機不盡相同，以下也各有因緣，這也說明佛學的價值，可提供眾人的需求。

我是泰國法身寺派來的，在這邊進行寺院的工作，一邊學中文，讀碩士。其實我本來要讀電腦的，因為電腦對我而言比較熟。中文很難，最好不要讀宗教。但是，後來覺得讀宗教，尤其是佛教，是值得的。值得就是能讓我了解人生是怎樣，而且，我從小就有想法要知道人生的目的。我讀宗教以後，會讓我更瞭解人生的目的。(訪談 SN620050609)

在工作當中，家庭遇到變化，影響蠻大的…會省思人生的路、方向，歷經大的變化，會重新省思，人生到底要做什麼呢？在某個階段想要沉澱一下……我評估一下，是可以放棄我的工作，然後讓自己做一個大轉變（就讀佛學研究所）。(訪談 SC1920051017)

對佛學有興趣，想讀書，修身養性。…對人生想不透，藉佛法想透徹。(訪談 SN22006meet)

作一個佛教徒，雖然我已經在佛教團體工作，可是我還是覺得世間有很多的紛亂跟無明，這些紛亂跟無明通常不易被察覺。然後想找一個環境，可以讓我學習……觀察……未來怎樣扮演好幫助佛法的角色，想找那樣的環境。(訪談 S1820051014)

對於經藏有興趣，一般講得粗淺，因此想進一步了解……高中認識不同的師父，經過歲月，師父們各有成長，但發現自己沒有長進，20年了，才走到今天。……

遇到困難，因為我學校是技術學院，人文方面比較差，所以教育部的評語，這邊要加強。因此，一方面是環境創造這樣的機會，由校務會議通過培養通識教育的種子老師，於公於私都剛好，因緣具足。(訪談 SN220050531)

如上述許多人多趣於佛學的探究，追求自我人生的增長。第一位原本因應道場的需求，要往電腦資訊發展，後來因為想探索人生的目的、生命意義而轉向佛學研究。第二位受到家庭的變故，重新思索人生的意義、價值與目的，她想轉變人生，所以放棄原先的工作，投入佛學研究領域。第三位將佛學研究視為修身養性，想藉此參透人生的意義。第四位對於現實環境不滿意，感到「紛亂跟無明」，他想藉法鼓山佛學研究的情境，探求自己未來該扮演的「幫助佛法的角色」。第五位有二個重要因素、動機，一是志趣，他對佛學有興趣，而週遭環境無法滿足他，所以他求學於宗教所，並且他的同好友人助長了他在這方面的省思；二是環境的助緣，即工作上的需求。興趣與工作的結合是許多人追求的機會，在本文的第六章將以大篇幅來探究相關的問題。

「從成人的學習觀點中，生命每一階段皆有其發展任務，一個成熟者在學習方面，能夠決定自己的學習目標，選擇自己的學習需要，並擇定個人學習方法而持續進行」(翁碧慧 2002：8；黃富順 1992)。個人在人生中許多的階段會有不同的省思，省思之後可能引發新的學習動機。從上述訪談紀錄中，歸納其主要的學

習動機：

- 一、對佛學有興趣，而將佛學學習作為個人志向。
- 二、驗證自己過去所學，進一步作探索、更深入的學習。
- 三、藉由佛學的學習，追求、探究人生的意義、價值、目的。
- 四、想以佛學來解決自身的煩惱、困惑、苦，想透徹人生，並以此作為轉機。
- 五、以傳播佛學為己任，學習佛學而想推己及人。
- 六、將志趣與工作結合。

第三節 學習上的意見、困難

本節係與第二章第二節相呼應，本文訪談了老師對學生的教學理念、意見，當然也要來了解學生的學習意見、對問題的省思與克服，不惟讓外界對佛教學研究者有進一步的認識，更與局內人一同進行省思。

一、與師長的互動、上課情形

綜合而言，兩所的學生對老師的評價是很高的，在訪談過程中也可感受到學生們對老師們的愛戴，倒不是宗教情懷過於濃厚，應該除了師生的情誼外，是宗教知識傳遞中，對知識的熱衷、獲益、肯定的感受。

研究所的老師都很熱衷，蠻盡心盡力的老師。(訪談 SN220050531cin)

這裡比較有宗教情懷，而且我們的互動像一個家庭。(訪談 SC2005100810)

我發覺老師很熱心，很支持我們，師資是一流的……。(訪談 SN620050609)

老師都蠻認真的，最大問題是自己。(訪談 SN20050531Shen)

大部分的學生感受到老師的熱忱與認真，也感受到老師對學生的鼓勵、支持。

我們的彈性也很大……學生也可以建議課程……老師的接受度也都蠻高的。(訪談 SN620050609)

所上都有其基本架構的課程，而在基本原則上，課程的內容得以讓學生與老師們自行訂定的，兩所都有如此開放的學風。

基本上很肯定佛學組的架構，主要對我所鎖定的研究範圍，都還可以修得到。(訪談 SN620050607)

以學生的立場，總是會希望課程上能有更多的選擇。或許南華宗教所佛學的課程不若中華佛研所那麼的多，並細分組別。不過，由於有充分的彈性做法，課程的開設亦能某程度地與老師協商，因此，受訪的多數人大都有類似上述的肯定意見。

整體而言，老師都很好，除了課業知識，不僅是經師，還是人師……(訪談 SC1620050928)

對於讀書，老師的引導很重要，我覺得我們所上的老師很優秀，很和藹可親。像大學的時候，跟老師不會有那麼多的互動，可能是我們的老師都算年輕吧，以前在師院，老師的年紀都離我們比較遠。可是研究所的老師像朋友的感觉，好像任何問題都可以問。(訪談 SN320050602)

或許宗教所給一般人的印象會是嚴肅的、拘謹的。其實，在這兩所裡，除了學生感受到課業的壓力外，師生的相處是自然、和諧的，互動性相當高。

藉著老師的專長，我們不必花太多時間去摸索……這些老師正值壯年，

他把所學付出給你，所以是非常感謝。(訪談 SN220050531)

兩所的師資中，其年紀上有許多是相當的年輕，在大多數學生的感受上，其學識是淵博的，第一位很感性地表達對老師的感激，也說出老師在教學上重要的效益，除了知識上的收受外，即藉著老師們在學術研究的經驗，學生較容易整理出一套研究學問的方法來。

平時自己較為木訥，如發現問題，並不會馬上提，但是會私底下問。(訪談 SN620050607)

上課時，……很熱絡，討論的空間是很大的，就是老師會很希望你發表自己的看法。(訪談 SC1620050928)

這是一般學生標準的典型，前者往往是佔大多數，似乎以研究所而言，這樣的學習型態或許是不太理想的，可是，仍要依課程而定，有些課程是學生們普遍地不熟悉，此時，學生汲汲於吸收、學習，因此發問的情形很少，就算有問題，也會不好意思佔用其他人想積極學習的時間，而改由私底下問問題。第二位學生的學習、反應態度，大多受老師的喜愛肯定。有許多老師在課程的設計上，即要同學們表達意見的。如「我會設計一種情境，讓學生來問問題與回答問題，學生的反應是很熱絡的」(訪談 T1120050202)。所以，這樣的情況下學生得提問題，甚至發表自己的看法。

在大多的課程中，研究生都需要輪流作報告，往往負責該主題的學生，大約報告 20 分鐘，接著同學發問、提不同意見等，老師亦會適時的加入探討、給予意見，最後老師對該單元的重點、需要提醒之處與相關的重要概念、議題等作一番的陳述。

上課的時候蠻熱絡的，這關係到同學對課程深不深入，程度都不錯的話就可以談，程度比較弱的话，就只能聽。佛學組能考進來，程度都不錯，所以互動不錯。(訪談 SN220050531cin)

上課的老師會以各種方法來提點我們……如果學生明白自己的學習目標，每一個都是好老師，如果不把目標弄清楚，成人了，本身已經是成人了，目標都不清楚，明師在他們面前，也會像佛陀說法華經，那五千人退席，那些退席者他沒辦法領受嘛！（訪談 SN520050707）

這兩位同學對自己的要求是比較高的，同時對同學的看待也會有較高的標準。對於兩所而言，能夠考進去的學生，在佛學上都有一定的基礎，因此，彼此作對話、探討，一般而言不會有什麼問題。可是，對特定問題、課程的認識，難免會有深淺的問題，再更細微些，其學習態度仍會有所差別。如語言課，有些人基於必修，因此爲了應付課業，做了某程度的努力，未必是積極的狀態。而喜愛該課程，且有志於長年深入該語言經典研究的學生，自然非常的用功，並且自己能理出一套學習的方法來。第二位更強調學生應有的學習精神，學生應確認自己的學習目標。

二、學習上的調適與困難的克服

這部分的談述不僅可作爲辦學者、老師們的參考，也可作爲研究生本身的檢討。將困難處探究出來、進行反省、改進是深具意義的事情。

（一）學術情境的調適

剛開始比較沒辦法適應，從佛學院出來，對學術的批評，剛開始不能適應。

（訪談 SN220050531cin）

我們是比較保守，在宗教領域領裡，追求佛學，佛學是我們的目標。可是老師帶來的是比較批判性的……這比較會帶來思想上的激盪……其實，像

我們學生很喜歡問一個問題，他們很矛盾，衝擊很大的一個問題：老師，學術研究跟修行有什麼關係？（訪談 SC2005100810）

（進來後）與我想沒有一樣，剛開始是一種衝突，我一開始認為深入經藏，佛學組就是要有深入經典，經典的導讀……慢慢的比較能夠接受。……我會往信仰、學術兩方面發展。（訪談 SN520050612）

這是起初對於學術情境所帶來衝擊一般的反應，大部分的人，很快能調整過來，畢竟學術與宗教信仰或修行並非是絕對的衝突。

（二）基本的論文書寫方式、規範不熟

方法，論文式的報告不太會寫。（訪談 SN420050531）

這往往是一年級研究生的問題，不過，有些人迅速克服這樣的問題，從作業中逐步的練習、注意，通常在一學期後，這樣的問題會不存在，尤其對於論文格式要求嚴謹的老師，這一開始就會被要求。可是，緊接著該如何選定畢業論文的題目？如何蒐集資料？用什麼方法研究等等的問題接踵而來。爲了進一步處理這類問題，南華自 96 學年度將「論文寫作方法指導」列爲必修學分（南華大學宗教學研究所 2007）。

老師的看法，學生的看法之間應該有距離，學校說已經說清楚，學生說問不到。先多了解自己，也計畫自己要把論文寫出來。……這邊很缺乏方法學，應該一年級就要加強，怎樣把佛法用學術的方式論證出來，一年級的時候，如果觀念釐清了，就可以去思考了，如果久了，時間就來不及了。（訪談 SC1920051017）

學生有這樣的感受，可說是普遍性的。剛開創的南華宗教所也深深地面臨這樣的問題，後來不斷地想辦法克服，辦各種方法學的講座等，所長、老師安排時間對學生談該如何撰寫論文等等，無非要協助學生越過寫論文的障礙。就筆者普遍的觀察，許多能將論文順利寫出的學生，往往在一年級時就不斷地思考未來研究的方向、題目，並積極的找尋指導教授，而選擇指導教授又被學生們視為一門藝術的學問，也是挑戰。

（三）語言科的壓力與調適

在第三章談論到兩所學校對語言課程的設計與堅持，第四章更提到老師們對各語言在現今學術研究之所以重要的看法。現在，來檢視學生們的學習心得。

老師的用心，沒問題。語言學習，有時不在語言本身，在思考方式，老師用累積式的，慢慢一直疊上去的。（訪談 SN220050531）

主要在語文上的困難。（訪談 SN620050609）

最大的困難是梵文、日文還好，方法學可能還要鑽研一下（訪談 SN40050531Shen）

我的衝擊點是語言，如日文、梵文、巴利文的學習蠻吃力的，需要多用點心。（訪談 SN620050607）

上述紀錄呈現了一般研究生對語言學習的困難與壓力。這是值得關注的問題，或許施教者更可進一步地了解其情形，而作為調整教學的份量、方式等。

我們的語言科目不少，好像會用掉很多的時間，就我一年級，好像只有讀梵文的印象，二上只有讀巴利的印象，二下只有讀日文的印象。（訪談

SN320050602)

這位受訪者是一位非常用功的比丘尼，對於語言的學習十分的認真，也拿到語言學科非常高的分數，對一位學習者而言，自會有理由支持她接受那樣的課程安排，以下是她提出的理由：

我覺得這是壓縮效應吧！這邊用比較多的時間，那邊用的時間就會比較少。可是研一梵文老師，讓我印象很深刻，很受用，他說：語言的學習在妳們這個階段，難得有老師坐在那裡，你想學習就可以學習，就利用兩年的時間把應該具備的那些經典語言的能力學習起來，那義理的研究，是一輩子的事情，不可能兩年的時間就把義理研究的差不多。學了語言，可以與義理相配合。有許洋主老師說，多學一種語言，就多了一個籌碼，因為你多了一個視野。(訪談 SN320050602)

接下來這位，更生動地說出她的學習情景：

壓力是一定有，八、九個、十個鐘頭在學梵文的，時間與心力是要的，畢竟是一個新的語言，那是基本工具。我要處理的文獻就是要用到藏文，我之前就有認知，要走佛學研究至少要有五、六種語言，那沒什麼好講的，那是基本的條件，中間的痛苦期，過了就好。……熬夜寫作業快抓狂的，要懂得排解，也還好。(訪談 SC1620050928)

上述兩位對於語言的學習都有相當的認知，因此，再辛苦，終究是可以接受的。可是，對於語文沒有興趣或未來非趣向語文的人，他們對於語言份量的重荷，確實是有意見的。

我們語言的份量很重，許多同學語言背景比較不足，把很多時間耗在語言上面。語言是最基礎的工具，如果把獨立研究的時間消耗在工具的把握上，對研究是不利的。語言工具要由同學私底下掌握工具的不足，而不是在研究過程中為了掌握工具，而把正業，主要的工作給偏廢了，這是我觀察的現象……。(訪談 SN520050707)

這樣的聲音，並不是一、二位，實際上，在碩士階段就走向語言深入研究的人不多，是否能讓研究生能有適當的學習、認識，之後，學生能自然地產生興趣，而願意做進階的學習，非以萃取的方式來試鍊出一、二位在語文上的優越者，筆者認為教育決策者要深思出一套較妥善的解決之道。在筆者的訪談中，並沒有人反對佛典語言的學習，只是量的問題、負荷過重等。

語言還可以接受，不過耗費的時間比較久，或許沒學過的關係，我對這些語言還蠻有興趣的。(訪談 SN520050612)

我不反對讀梵文……可是更認同的是漢典佛語確實很重要，以對中文的優勢，的確可以往這方面發展。(訪談 SN520050607)

雖然是一種負荷，可是仍有許多人對語言有不同深淺的興趣，也有所抉擇。法鼓佛教研修學院未來的「佛典翻譯學程」，更加強了佛學語言的進修；而南華宗教所亦有語言基礎、進階的課程，亦可提供需求。至於對語言研究沒有計畫進一步深入研究者，究竟該具備怎樣的佛學語言基礎，或許在老師的期待與學生的學習能力、自我要求之間，有需要再檢討，做進一步的磨合。

(四) 現階段對方法學的學習與運用狀況

接著了解學生對方法學的學習狀況，是肯定？或排斥？學習、運用產生怎樣的困難？

學校提供幾個基本方法學，他是流程上必備，學術系統本來就這樣。(訪談 SN220050531)

這位受訪者本身已完成過碩士學程，再進入佛學學術的領域時，他早熟悉學術研究的操作流程。

方法學不僅在學術上佔相當重要的地位，我們任何一件事情沒有方法都很難成事，何況是學術研究這麼思想性的東西。但是宗教學的方法是沒有定論的，他涉及的領域相當的大，如文學、社會學、心理學、哲學、文學……這些方法學都有他的規範……。

這些方法一直是被認為是西方的工具，同學運用有困難，可是有沒有中國的方法？有的……不要忽略中國人的學術研究的方法……應該要有一們方法學的概論，讓同學得以在其中選一門適合自己的方法，再去深入那樣方法的背景，掌握那樣的工具，那才有辦法建構他整個思維，而去論述它整個內涵……。(訪談 SN520050707)

這位研究者除了肯定西方的研究方法，他同時肯定中國人也有符合「學術研究的方法」，這個問題也困擾著許多同學。其實，學術論文除了基本的規範，其研究的方法、操作的方式仍有很大的彈性空間讓研究者得以自在的去建構，甚至參照古今學者風格、論述方式，而以現代學術規範予以揉合，自成一格，並非不可。

方法論是有他的需要，一個方法論是一個啟發，不妨當作是另一個看事情的方式，是有必要的。(訪談 SN520050607)

(方法學)有一些科目蠻喜歡的……其實我的彈性蠻大的，雖然是佛學

以外的科目，可是讓自己可以有另一個見解……。(訪談 SN520050612)

方法學，我會很很想上，非常想上。我在宗教學專題學到寫論文的方式，我會運用到其他學科上。我覺得需要開這些課，我覺得這是背景知識。(訪談 SC1620050928)

邊學邊摸索，這一科（佛學資訊組）是一個工具，還是以佛學為主，順應時代是透過電腦，想到佛法如何透過資訊傳播出去，目前著重於文獻保存的部分……運用還蠻廣的。(訪談 SC1920051017)

第一、二位則樂於以別於佛教觀點來看待、讀解問題。即使沒有現行一般宗教學方法論課程的中華佛研所學生，仍認為那是一種背景知識。

方法學聽起來很不錯，但是還不知道如何使用。我的接受度是絕對肯定，絕對很肯定，事後也感覺很有收穫，蠻受用的。只是能力有限，還未能好好運用。現在覺得論文很困難，實在不知道如何下筆，主要是方法學的問題，要用什麼方式寫，才能符合需求，到底如何寫提綱。(訪談 SN620050607)

方法學比較難，兩年的時間，方法學要下很多時間去讀它，所以，起先不是很能夠適應，不是很能用在佛學上。但是，後來又覺得這些東西是可以用在佛學研究上……。(訪談 SN220050531cin)

如果以一個宗教師肯定佛學，又要以哲學思維來探討佛學，那對研究方法要下很大的功夫。(訪談 SN220050531cin)

雖然大部分的人肯定了方法學的運用，可是，真要運用於論文寫作時，許多人的

確產生了若干的困難。尤其是對於佛教採傳統的學習方法或態度者，起先，不禁地懷疑有必要採用現代方法學理論嗎？可是，如此做，並非是捨棄過去的學習方法，大部分的人是可以消融這樣的困惑。研究生漸漸地會用學術的眼光，去檢視過去所學，開始用學術的治學態度來檢選參考書籍，且在治學上講究方法。以下舉一段生動的學習歷程。

（問）妳如何面對方法學的學習？

（答）方法學，對於我們這種一點基礎概念都沒有的人來說，就會很吃力。社會學我們沒有社會學經驗的背景，心理學、哲學也沒有經驗的背景，其實方法學的課程我還在建構那種東西的基礎知識，而要運用，還有一段距離，真的要多看別人的文章。多去看，學習別人的操作方式。...

（問）當要運用在論文時，你覺得可以嗎？

（答）不可以也要可以，方法論很重要。

（問）這對佛學的探討有幫助嗎？

（答）幫助是一定會有，因為你不會只用單純的一個方向去思考這些問題。像哲學，重視思辯性嘛？你會學習怎樣去看待一個問題，不同角度切入的方式。雖然離運用還有一段距離，但是我相信對我會有幫助。像我修宗教心理學以前，我們參加儀式、法會，我們會以虔誠的態度，來乞求佛菩薩的保佑。如果學了心理學，你會知道背後意義的存在。像儀式，依照伊利亞德的觀點，他就說營造一個神聖的空間，神聖的時間，我覺得這些東西很親切。以前不會注意這些事，就會覺得這只是一個法會，有許多的儀軌，並不知道這些儀軌或法會的意義到底是什麼。因為法會辦太多，就好像例行性的工作。然後用心理學的角度來看待事情，我覺得蠻有趣的。而且心理學是以西方的為主嘛，主要是基督教的宗教心理學，那麼試試看是不是可以套用在佛教方面。

我覺得學習到用西方的角度去看問題，才不會以佛教為自大。當然我是覺得佛教與我的契合最大，比較可以接受，才會出家、學佛。但是一般，你

很少有機會去認識別的宗教，別的宗教知識背景、理論架構。如果你讀佛學院或者自己在寺院學佛的話，大概不會去注重這種問題。那麼在這種研究所，開放的環境裡面，不得不，然後也有這個機會去學習，我覺得是很好的。畢竟研究所只是一個階段，有的人覺得學佛，而學這些東西做什麼？不過，把時間點拉長來看，這只是你學習過程的一、二年，然後你有這個機會擴展你的視野，也許對你以後的學習幫助很大。（訪談 SN320050602）

筆者以五的階段來看這一段敘述（1）初接觸時，感受到它的困難。（2）不斷地閱讀，尋找方法的典範來模仿、學習。（3）面對論文寫作的現實壓力，不得不去想像、嘗試、運用在自己的論文寫作上。（4）方法學的理论開始對現實事務的觀點、視野與學理的學習方法產生了實質的影響。（5）肯定對於未來在學術上的學習、進步是有幫助的。就這五個階段，以筆者在圈內的觀察，是普遍地發生在研究生身上。

我們這邊沒有用什麼方法學，在這邊好像沒什麼聽到。瞭解一下也不錯。其實，我覺得依文獻為根基也是蠻不錯的，因為，畢竟那是自己的根基要先去瞭解，瞭解之後，我們要怎麼去運用，要把世學納進來，再說啦。如果根基沒打好，就從世學去入手，那可能會有一些問題。（訪談 SC1920051017）

這位受訪者所提到的問題，也是許多人的問題。試想著，一個對於佛學未有深切的瞭解與掌握時，如何運用現代方法學來進行論述、分析、比較呢？又如以下說法：

十九世紀西方的啟蒙運動與科學理性主義，為宗教研究提供了研究範圍、對象及方法，但是，把理性作為宗教研究的工具，結果不是錯誤理解宗

教，便只是觸及宗教的表面。當代西方學界已重新思考宗教研究的方法，並嘗試採用詮釋學（Hermeneutics）的理論探索宗教學。（魏澤民 2005）

可是，如何的境地是透徹、通曉佛法的真實義了呢？語言學、文獻分析法、詮釋學也都是方法論的一種，使用這些方法學的人，佛學是否已經通透了呢？亦或是僅這些方法是通曉佛法最好的方法，其餘，只是緣木求魚而已？當然，身處於佛教學術者的族群中，筆者所了解的是，語言、文獻、詮釋學可說是佛學研究者的共識，從許多的訪談紀錄中，就許多人談到了「深入經藏」類似的說法，因此重視經典文獻、經義詮釋是必然的。雖然語言課程吃重，可是，如果藉由語言的學習，得以接觸到更早的佛典、譯本的原著或早期的相關原本，得以澄清、比對或增補，一般的學習者縱然自己未下深功夫鑽研，也會樂見此學。顯然，無人可以認為使用現代方法論學者，其佛學學理基礎就是不佳。無論運用哪種方法來探究學問，每一種方法論，有其特殊的價值與意義，其問題不應該是方法論來決定優或庸，而端在於個人對於佛學與方法學的素養是否達到某程度的水準，就學術界，當然有其審核的水準與規範。

目前的課，同學都已經很受不了了。（訪談 SC1920051017）

中華佛研所每學期的課程都會公佈在法鼓山的網站上，所開設的課程的確十分的豐富。就經常在學之研究生，三個年級約 55 名（全修生 30 名、選修生 15 名、選課生 10 名），分成四組，即有約 31 門課程可選擇（中華佛學研究所 2007），不僅是學校，許多學生亦認為課程是足夠了，當然，會有人覺得可以再增開課程，以便能有更多的選擇。

而這句話的回答是，同學已經沒有能力再旁聽其他的學程了，如人文社會科學的方法論等，尤其改制後的研修學院，另設有語言學程為重，並有行門的科目，所以，再多另一個治學領域的選擇，似乎顯得龐雜，也不是該學院目前師資、資

源所能負荷。至於未來如何的發展，當然無法定論的。

筆者討論到宗教學方法論的問題，係探討台灣佛教長期以來對佛學研究的方法有哪些獨到之處，哪方面要更進一步要的整理、確立與紮根。然而比對現在普行的宗教學方法論對於佛教學有何助益？有何參考、學習的價值？就筆者對於宗教學者的探訪與文獻上的探索，現今普行於宗教所的宗教學方法論課程，其並非關乎於「西方」或「東方」宗教的差別性，它在於研究的方法與過去的方法有其差異處。宗教學方法論無關乎特定宗教方適宜進行，而是該宗教究竟想進行何種議題的探討、研究，然而是哪一種宗教學方法論來配合、運用較為適切的問題。現今，佛學方法論在台灣宗教學術仍具持續提升與檢討反思的空間（南華大學宗教學研究所 2007b；國立台灣大學哲學系 2005）。⁷⁴

（五）西方宗教的接觸

以南華宗教所的佛學組必選修一門西方宗教，而中華佛研所在課程中有一門「宗教學專題」，就其課程內容而言，應該為「世界宗教導論」。宗教對話的認知、涵養也可以說是宗教所一致的期望。如輔仁大學宗教所：「在天主教大學的基礎上，對基督宗教、佛教、道教及民間宗教做學術性介紹，以期促成真實的宗教交談」（2007）。以下是一些佛學研究者對其他宗教進行了解、學習的心得、看法。

因為我們必修一門西方宗教，我修基督教，必須要去讀聖經，還要寫報告，總是對他們的教義會有一些了解，雖然無法完全接受他們的價值觀，至少知道。（訪談 SN320050602）

對於西方宗教的學習，有必要，絕對有必要，一個問題要從不同的角度去探討，一個學問可以成宗成派一定有它存在的理由，所以可從不同的角度

⁷⁴ 國立台灣大學哲學系 2005「佛學方法論」學術研討會，國立台灣大學哲學系主辦。臺北，4月16日。

多比較，了解到別人怎麼講。(訪談 SN620050607)

當時狂熱，現在對其他宗教的涉獵後，比較客觀對其他宗教。(訪談 SN22006meet)

對這門課程的感受，以南華的學生感受比較強，因為除了一門西方「單一」宗教課程外，其方法論的課程亦多以西方宗教為背景進行探討，而佛教是其中的一部分。所以，以南華的學程裡，佛學組是吸收了許多西方宗教的知識，自然感受較深。透過了解、認識，也自然能消除對他方的反感、敵意，漸漸地也消除那份狂熱的思緒、語言、行為等。相對於中華佛研所的「宗教學專題」，內容是世界宗教的導論，自然反應不會太大，可是，沒有學生反對這樣的課程。

我覺得這樣很好，可以互相認識對方。我們也知道該如何來對待他們。我學習的是基督教，我仍然不認同他們的看法。他們經典的內容大部分我可以接受。不過，他們有的宗教領導人的態度，可能與經典有出入。其實他們經典許多地方很不錯，可是有些地方我仍然沒辦法接受。我的感覺，他們的一些宗教領導人，對其他宗教似乎不太友善。…至少知道他們的基本知識，基本的觀念也不錯。雖然某些觀點不能認同。(訪談 SN620050609)

上述是一個許多佛教徒典型的看法，過去乃至於現在的許多宗教對話裡，努力在求同，事實上，宗派裡不難找出它們的同質性，不同經典的字裡行間，有著相同的概念與理想。可是，也不難找出它的排他性，排他性的字義或是宗教師不斷地傳承，致使宗教領導人會有排他宗教的言論或行為。不管是基督教、回教會有此情況，細發現儒、道、佛家在中國的歷史裡也有重大的衝突，甚至堪稱為教難。然而，佛教中「外道」的字眼，對其他宗教而言，聽起來未必舒坦。可是，一神宗教往往將其他宗派視為「邪道」、「魔教」似乎也不友善。這也正是，各宗教需

要不斷的交流、對話，以同情、同理心來看待對方，而尊重對方的「法」。在無可避免必須共處的地球村裡，了解彼此對於各自堅持之宗教「語言」與「行爲」的「止」處，並如何尊重與包容他教的「動」性，是重要、切身的課題。

西方宗教的課程，就我以後進行宗教對話的時候有幫助，瞭解他們的思想，這樣子的話，認識的過程中有同理心，在以後兩個宗教對話的時候比較方便。(訪談 SN220050531cin)

這段話確實符合了宗教所的教育理念，正如何教授所言：

我們課程的設計，希望學生能夠去瞭解其他的宗教，尤其是客觀的學術性的瞭解。進一步來說，希望能夠以開放的心靈去跟其他宗教接觸，站在比較客觀、平行的態度去同情地瞭解其他宗教，彼此之間能夠對話，某種程度地相互學習。(訪談 TN320050222)

這樣的理想，也是各宗教所普遍的理想，如東海大學宗教所：「本所也將致力於基督教與台灣諸宗教之間學術性的比較與對話，促進台灣諸宗教間的彼此瞭解與相互尊重。」「本所培養學生對宗教的研究採宏觀與尊重的態度去探討、瞭解，並能欣賞不同人群社會中不同的宗教文化，進一步促進各宗教團體間的討論與合作，共同創造一個更祥和安適的社會」(東海大學 2007)。

(六) 生活與學習的調整

在研究所的階段，許多人有經濟、工作、家庭的壓力，這是普遍現象。在宗教所或佛研所的學生群中，有出家眾與在家眾，其對於宗教信仰、宗教事業的投入不一，生活型態有各問題所在，這一段除了稍了解其生活狀況外，也提供相關人士做一些省思。

1. 求學僧的問題

(問) 是否風氣的關係，妙雲蘭若求學者多？(寺院住眾約 25 人，一個在德國攻讀博士，一碩士畢，二在學碩士。)

(答) 也許我們的前人也努力過，爭取過一些福利，所以到我們一切就很自然，應該是有過程的。

(問) 負擔寺院的工作，是否影響課業。

(答) 應該還不至於，師父給我們很大的空間，大家也都知道我們在讀書，除非很必要，才會要我們幫忙。平常我掃外庭，每月一次水懺，是一天的時間。除非有大型活動，不然，平常都是我們自己可以運用的時間。(訪談 SN320050602)

在本文多處提到僧團必須重視僧眾的教育，它需要投注的時間、金錢都相當耗費。上述的寺院，或許有人以為它正因為是屬於印順法師直系道場，故很自然地會有許多人願意走向學問僧的路線。我們應該說：會有影響，不過，仍以當事者、當家為準。許多道場的當家有心栽培精進求學的法師，弟子中卻沒人願意刻苦地走上學問之路，而樂於其他道務之中。然有些道場的道務繁忙，甚缺可用人手，此時，即使弟子有求學的意願，仍需迫於現實打消念頭，或是選擇與當家師父決裂而出走(訪談 SN200704wr)。

我們的佛學院是非常忙碌，我的時間是無法掌握的……非常機動性……當遊覽車來的時候，要去招呼團體。(訪談 SN520050607)

早晚課、香燈、行堂、團體招呼、寺院打掃，專職工作財務、法務、知客……半年輪流職務。可以過，要有多餘的時間更深入或把功課做得很好，比較沒有辦法和同學一樣，還是有影響。(訪談 SN220050531cin)

前一位所屬的寺院可知非常的忙碌，在不離開寺院的情況下，選課的空間也縮小，在訪談之際，許多事情以「隨緣」或當作是「修行」來面對。下一位雖然顯得比較彈性，只是現實環境讓他要在學科上下更大的功夫，仍有困難。

這裡有一個重要的問題值得省思：一位未離開寺院的求學僧，可能因為寺務過於繁忙，因此，很難在課業上有進一步、深入的探究，甚至論文寫作的時間拉長或最後寫不出來。於是，當事者感到為難，旁人質疑寺院為何不讓求學者好好專心於學業上？趕快學成，對寺院的助益不是比較大嗎？可是，筆者也聽到一些意見是，在繁忙的寺務中，服務、接引眾人的情況下求學，對求學僧是一種磨練心志的機會，是修行，如果，只是讀書，結果對於一位求學僧未必比較好，會留下來的，自然會在，會走的，早一點離開也好（訪談 SN200704wrchin）。

這等事，若寺院當家、同僚與求學僧大家能作好好的溝通、包容、信任，自然會有較好、均贏的局面。不然，也只好是求學僧打消求學的念頭或是無奈或生氣或難過地出走，當然，這不會是佛教界大家樂見的案例。

而以目前的實況，後者卻是普遍現象，求學僧自助，而研究生普遍經濟不佳，彼此之間多半只能互相鼓勵、關懷、打打氣爾。也因此法鼓山的佛研所常是求學僧的嚮往之地，它提供了免費的學雜費、食、住宿，並每月發送獎助學金 5000 元，有時，還會有護持居士額外再贊助出家眾。筆者認為它還帶給了求學者一份心靈上的感動、鼓勵（訪談 SC1320050818、SC1720050922）。

就算是如此，還是有人對佛研所有所批評，而李所長表示：

我們中華研究所學生到這裡來唸書的，來唸書以後，對唸書很有興趣，就不願意回道場，所以就有人批評我們中華佛學研究所：學生都不願意回道場，還辦什麼佛學教育。他可能到其他學校教佛學或走學術工作去了。那我們的理由，就是我們這裡是佛學研究所嘛，是要作佛學研究，那他喜歡作佛學研究，我們教育成功嘛！（彼此笑笑）（訪談 STC920050711）

具遠見的理想要落實並不容易，對有些人是理想，對社會價值或許是大利益，可是，對某些人卻是現實上利益的衝突。有些道場，知道了道場內有人要進一步求學時，卻認定他將會離開道場了。

老實說，我們班能夠出來唸書的法師都是離開僧團的，只有一位是僧團支持他出來，這讓我非常明白，即使我要出家，也是十年後。(訪談 SC1620050928)

這位受訪者的看法，應該讓某些人有反省之處。寺院的做法、處理方式，普遍是否有遠見、大的氣度，也會影響外界的觀感，甚至對人才的吸收都會有若干問題的產生。在本文中，星雲法師、聖嚴法師、惠敏法師、李志夫所長不斷的呼籲需要培育佛教的高等教育人才，也因此他們確實培養了一批批的高等佛學教育人才，甚至吸引了一批批博士、碩士、大學各領域高知識份子加入僧團，壯大僧團，加強了僧團的功能。而慈濟也有獨特的做法，甚至在教育上也辦得很好，亦成立宗教所，「出家法師若考上本所，其學雜費全額由慈濟基金會提供」(慈濟大學宗教與文化所 2007)。上述人士、單位的做法值得其他寺院作為參考。

2.在職生選課、學習上的困境

在職的法師選課有困難。(訪談 SN620050607)

選課受限於一星期只能請一天的假，所以有很多想修的課，我都沒辦法修，這是我們在職生的困境。第二點是白天還有工作，也有業績的壓力，需要把精神放在工作上，但是來上課，不僅是上課，還要寫報告、課業，故常熬夜。基本上是很喜悅的，有這份機緣，覺得是福報。(訪談 SN620050607)

語文的學習要花很多的時間，可是我花的時間很少，所以會有許多瓶頸。(訪談 SN420050531)

選課的方式受限於（警察）公務的障礙，很多喜歡的課沒辦法修，這是在職生的困擾。（訪談 SN40050531Shen）

工作會影響課業，工作把時間分配掉了，用在課業的時間比較少，一邊工作一邊讀書人的困擾。（訪談 SN420050531）

這樣的情景，不僅是研究生的普遍問題，隨著台灣經濟的衰退，大學生也有很多如此的窘境，在這裡，僅能呈現存在的問題，暫時無法再進一步的探討，除了大環境的因素，家庭、個人問題是也重大的因素。筆者認為，在現時代的環境裡，最保險的克服之道，仍主要靠自我的調整，而後尋求外在的支援。非得已，將修業時間拉長或暫時放棄學業，待往後重新出發，都是可行之路。在研究所確實有許多無助於現實的壓力、環境條件的限制而被迫休學。這也是政治高層、宗教界高層或社會上高層領域人士需要關注的問題。

3.環境的喜好

對於我想深入經藏的人，課程是不夠的。……我比較期待像中華佛研所解行並重。（訪談 SN520050612）

就一個學生而言，當然希望課開得愈多愈好，我的選擇性愈多嘛！學習可以更廣泛，那目前為止，還好，也不敢說它，哇！樣樣齊全，可是比起其他一般的學校而言，它是齊全很多，因為它是以佛學為主嘛！一般大學，他研究佛學可能在哲學裡面，一學期僅二、三門，我們這裡可以一學期開十幾、二十門課，又可以針對各傳承去細開這樣子……。（訪談 SN620050609）

原本我們的宿舍是與僧伽大學一起的，我們可以與她們一起參加早晚

課，吃飯的時候也一起吃，的確薰習到道場上的威儀，現在還是可以，不過她們的女寮已經蓋好了，比較有心的同學，還是會去女寮跟她們一起上早晚課……男寮也是一樣……自從上禮拜開山之後呢，早晚課都在大殿做了……要參加的人就去……所以說，只要有心要修行的話，在這裡就很方便，一方面保有學術方面的自由，也自由選擇自己的作息，與一般的研究所一樣，他不會規定你一定要參加什麼、什麼樣的活動，可是如果你想參加什麼活動的話很方便……我們幾乎都會在寒暑假的時候去打一個禪七……去體驗一下修行與學習的異差……（訪談 SN620050609）

這一段生活紀實的談話，道出許多佛學研究者的心聲，在中華佛研所的學生喜歡這樣的環境、宗教氣氛，而南華的一些學生在訪談中，或於平常交談中，她們也喜愛這樣的生活。訪談中，筆者發現兩所學生的特質是相近的。可是，兩學校的風格卻有很大的差異。尤其，改制後的法鼓佛教研修學院，它強調了行門，這一點對於偏向修行的人，應該具有相當大的吸引力。一開始，選擇自己喜愛的環境，對於一些人是較有利的，畢竟過多的意識衝突，仍可能影響學習的效果。

（進來後）與我想沒有一樣，剛開始是一種衝突，我一開始認為深入經藏，佛學組就是要有深入經典，經典的導讀……慢慢的比較能夠接受。……我會往信仰、學術兩方面發展。（訪談 SN520050612）

南華大學宗教所或許不是某些研究生最初的選項，在不斷的調整下，他可能逐漸的適應，甚至還會有高度的認同。

4.經濟的困難與克服

很困難，最重要是經濟上的困難……想到來唸書，我的家庭、孩子……

可是為了自己的理想去做就學貸款，負債那麼多，值得嗎？可是很值得了。

（訪談 SN520050612）

這一點，前段已經提到，很多人都有不同的困難程度。但是，當事者會如何的克服呢？該受訪者是一位兩個孩子的媽媽，兩女尚年幼，自己以美容為業，夫家的背後支持薄弱。支持她的最大動力是「理想」。許多人談到「理想」會覺得莞爾，甚至如俗話說的「理想能當飯吃嗎？」可是，現實上，「理想」往往是許多人最大的動力來源。

三、學術與修行

在這段落裡，筆者並不是要對「學術」與「修行」再進行辨證，而是直接呈現一些研究生的看法，並探討佛教學術的研究生對於佛學學術之價值與意義的認知。

學術研究這個方法會告訴你怎樣研讀佛教義理，你才不會讀錯。……我蠻喜歡這種學術批判的方式，學術研究本來就要批判，你要找找證據，你的義理，你的推論怎樣，讓我覺得學習佛法就是這樣。（訪談 SC1620050928）

我進來之前已有佛學的基礎，接觸之後與以前有很大的落差，思想已經被翻好幾翻，之前所學的都是片斷的，人都會自以為是，認為自己所接觸的資料就是這樣，所理解的就是這樣。到了學術殿堂，人家是用學術的角度會去質疑你的依據是什麼？我們至少要講出自己的根據、學理，才不會心虛，站不住腳。……我比較傾向原始佛教的探討。翻了好幾翻之後，我覺得更是寬廣。許多事情一開始是關在自己的象牙塔裏面，當有更多的資訊時，才會發現象牙塔裡面的東西是站不住腳的。問題是翻了好幾翻之後，並沒有懷疑自己的根基在哪裡，而是更加寬廣，原來世間還有更多的可能是我們不知道的，各種可能，可能是學術上不同角度的切入，但是我們要尊重它的可能

性。基本上，更是肯定對原始佛教的認知，學術是正面的。(訪談 SN620050607)

這兩者對於佛教學術有著高度的認同感，亦能夠接受學術性的批判、找證據等概念、方法，而覺得學習佛法就是如此。事實上，現行藏傳佛教的傳統一直保有辯經的學程。然而，這樣的傳統在印度那爛陀大學的遺址中，清楚可見，這是筆者親臨該地，看到、聽到解說員對該校當年情景的描述。就唐僧玄奘大師當年在印度的曲女城一場聞名教界的數千人辯論大會的事蹟，也可說是一場佛學學術的辯論大會。所以說，佛教學術並非現代才有的學門，只是形式上的要求、規範有所差異。

學術性的學習，在擴展不同的視域，現代學習探究學問的方法，並非在推翻既有的認知。後者感到象牙塔裡面的東西站不住腳，而學術上從不同角度的切入，有了各種可能性，但是尊重它的可能性，並且讓他更肯定原來的認知。然而，即使認知、想法有所改變，它仍具有客觀的價值與意義。因為，學術的本身並非在鞏固或改變個人的信念、信仰，它旨於探究學問、知識，探尋該學問趨近於真理的終極理想，建構出適用於世間的實用法則等。

是互相響影，將佛學學術用來支持、幫助佛教信仰的，修行與學術一半一半。(訪談 SN620050609)

在這邊，出家眾勢必花很多在知識的追求，而修行、宗教情操方面，在這段時間會是暫停的狀態。有人上來，有人停滯，有人將上課和修行結合在一起的，是一個大融合。(訪談 SN220050531cin)

雖然這是一種知識的層面，但是它未必對修行沒有幫助，其實有些東西透過課堂上的討論，是能更深入的。像我們之前是以漢譯的經典為主，那我

們透過不同語言的學習，去看到原始經典原文的表達方式，其實我覺得這與修行還是有關係。可能在翻譯的過程中，像漢譯也是會有一些錯誤，像我們老師之前上課提過，那根本就是整個修行的指導方式就有誤，尤其看市面的一些經典的白話翻譯，根本註解錯誤，那也會影響到修行的錯誤。所以我不會將這邊學到的東西截然的與生活、修行分開。我覺得是會有幫助的。(訪談 SN320050602)

在這裡先將學術與修行區分開來看，上述受訪者同意學術對於修行有許多的幫助。而第二位談到：「有人上來，有人停滯，有人將上課和修行結合在一起的，是一個大融合。」筆者認為這是該員主觀的判斷，因為「上來」或「停滯」或「結合」很難肯定的判斷，只是，藉由同學彼此長時間的相處、琢磨、探討問題，憑個人的敏銳度或許能主觀地判斷其學術訓練對於他者的影響。

第三位探討到學術對修行的影響，他提到佛學研究者共同發現到的情景，即過去未進入學術訓練前，由於過濾的能力並不高，因此，對於許多的書籍，大都採普遍性、隨機性的閱讀。如今，卻發現當年閱讀過的書籍，許多是不適切的，甚至是明顯的錯誤。當然，這讓研究者了解到學術訓練的重要性，同時意識到學術與修行的相關性。

修行可以並行，信仰裡要佛學知識，讓它融合、更壯大，因為信仰中會遇到問題，問題不完全是修行問題，而是背景知識的問題，如對佛教文明、發展、內涵更瞭解的話，對佛法的瞭解有幫助，但它不是主要的。(訪談 SN420050531)

這位受訪者肯定了佛學知識，他視它為背景知識，可是，他認為這不是主要的。這樣的說法，其實很普遍，包括許多領域的學門都有這類的探討，比如社會學，它常被探討理論與實務誰重要？兩者似乎可被分別被看待、討論，但是，往往結

論是兩者有密不分的關係。究竟什麼是主要，誰又是次要，那又陷入邏輯上的難題。

透過修行讓自己的貪、瞋、痴漸漸的減少，我覺得這是修行。如果只是禪修，那外道也有啊！義理的基礎是修行的肉，你對佛法沒有認識，會不知道你修行的目的什麼……我曾參加過禪修，不管是禪修或拜懺，而我覺得它真的可以幫助我對義理的瞭解，如果沒有這些，沒辦法讓義理內化到自己身上，進入到生命。……學術對思辯、對修行是可以在一起的，可以相輔相成。

（訪談 SC1620050928）

受訪者前段的說詞，應該是有前因的。因為在中國的佛教史上，素來有教宗與禪宗之區分，也有禪教合一的提倡者。「教宗，即根據佛陀所說之法而建立之宗派，如天台，華嚴等；禪宗，直接傳承佛陀之心法，以教外別傳、不立文字為特色之宗派。唐代宗密、延壽等師，皆提倡教禪二宗融合一致，必不乖隔，而教者、禪者之所以互相論是非，皆為偏見所致。自宋代以後，禪宗隆盛，教禪隔離，寺院遂有教院、禪院之分」（釋慈怡 1989：4609）。一般印象，禪宗必然是修行，而教宗猶如是現今的「學說」者。差可比擬如今所謂的「修行」與「學術」的區別。這兩者是否是因為「說明上方便的區分」或是「絕對的劃分」呢？這實在是一件難事。首先就「語言」與「文字」是否有絕對的差別性呢？很顯然的，它們有十足的互換性質，有人透過文字進行指導，有人直接以言語指導，以現今而言，往往通過語言與文字並用進行解說、指導。如果以經典的導讀，常被引用為「文字障」，那麼透過「語言」的表達，就不會有障礙嗎？再說「語言文字」與「影像」，它們是否有若干的同質性呢？若佛陀「拈華示眾」⁷⁵假設是屬實，那麼「佛陀

⁷⁵ 佛光大辭典：「指佛陀拈華示眾，迦葉尊者因了悟而破顏微笑之典故。全稱拈華瞬目破顏微笑。又作拈花微笑。後世引申為默然兩心相通之意。據聯燈會要卷一載，釋尊於靈鷲山登座，當其拈華默然之際，大眾俱不解其意，唯獨摩訶迦葉破顏微笑，世尊乃當眾宣言（卍續一三六·二二一上）：『吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。』」

拈華示眾」這樣的景象，是否便是靠語言與文字來進行流傳的呢？而大迦葉的領會，即「意識」的活動訊息又是否靠語言與文字的相傳呢？即使以玄奇性的探究，有人不透過此語言文字的轉載，而能還原當時情景，見其景象，那麼「影像」的意會，與「語言文字描景」的意會是否全然不相應呢？

教說中，富哲學性，並且大量描繪了佛陀當時說法的場景，人、事、物交錯的景象，並說明其中的意涵。禪修的指導，種種修行的示意，都透過大量的「語言文字」與「影像」（行爲）來進行說明。進一步而言，「意識」與「語言文字」、「行爲」（修行動作）又有密不可分的相關性。就佛教學研究者，對上述的概念自然很熟悉。就此，上述將義理比擬是「肉」，自然地「修行」是骨。又提到「讓義理內化到自己身上，進入到生命。」「學術對思辯、對修行是可以在一起的，可以相輔相成。」

其實對於學術研究，可以達到某各層次而已，宗教部分有很多的層面，學術沒辦法達到。如科學方法有推論，不過宗教的部份，有些是無法推論的。要直接進入，才能達到那個東西。但是學術的方法，也能讓我們大概知道佛教，不過不能當作是全部。文獻是很重要的，可是文獻仍無法表達全部。（田野訪談 SN620050609）

對全部的表達，不僅透過文獻做不到，恐怕一般所謂的「修行」，或兩者合一都會有所困難，因為，如何是「全部」，是一個問題。又達到「那個東西」是什麼，那更是千古難解，並且各宗教的認知不一。即使能以「意識」來彼此進行傳達，那麼「意識」的領會、理解又會是一個問題。如果就「意識」上更深入的探究，能否有一個絕對的答案？又誰的答案是正確的，是真理？

現今要以科學來完全驗證宗教現象，仍是困難的，學術也不是萬靈丹，不是

（釋慈怡 1989：3266）」

以學術就能解答所有的問題。不同人所追求的「那個東西」如何來薪火相傳、溝通討論呢？對於一個學術研究者也不會自豪地稱說他能研究、解答一切問題。可是，研究者總是不斷地探索，運用各種方法進行研究，每人的成果不同，學術有基本的規範，它被普遍化了，當眾人受到了如此的訓練，產生了不一的教育效益，那麼累積眾人的效益與成就，即會了解學術教育的意義與價值。

在法身寺有很多工作，是要分工的，有的人喜歡修行，有的人喜歡一邊讀書一邊修行，要看個人的興趣。(訪談 SN620050609)

看人心態，有修行的意願，用學術可以增加看經典的能力。本身沒有修行的意願，只是充實知識，那對於修行就沒有什麼意義。(訪談 SN220050531cin)

修行是很實際的一條路，佛學讓你瞭解很多，完全把它融入生活，把自己攝受住的，好像有限。……像我自己，修行的分數就會低於我所瞭解的。這些知識對我有幫助。……學校比較純知識性，出家眾回去之後在修行，我們回去之後在上班，完全沒有修行的氣氛，之前就有這個認識了。(訪談 SN40050531Shen)

實修比這些學問的獲得更重要，讀那多，沒有實修基礎的話，都是空談，那是變成知識的東西而已，讀了之後，最重要是用在實修方面。在日常的生活，行、住、坐、卧方面能夠把佛法用上去。(訪談 SN420050531)

如果將上述的「修行」當作是實踐了知識的行為，也就是它落實了知識上的理想了。如果尚未實踐與覺悟，那麼朝向知識的理想與目標、覺悟，所做的不同型的努力，是否都算是修行呢？

從訪談中，可以瞭解到研究生們對「修行」的重視，這不僅對他人的看待，

也是對自身嚴謹的要求，顯然許多佛學研究者，要的不只是學術上的知識，更關注到宗教上的實踐--所謂的「修行」。

至今而言，許多人仍在討論佛教到底是宗教？還是哲學？然而，許多人是同意佛教的本質兼具宗教、哲學與教育的內涵（釋慧開 2004：63）。很多人說要「將修行用之於生活中」，難道「學術」不是生活的一部分；有說「在於行住坐臥中」，難道「學術」不在行住坐臥中？修行的定義在哪裡？如何做才算呢？

筆者以身為佛教研究者的一份子，意見是，一位純學術的研究者，而非宗教信仰者，仍以其觀點進行學術性的研究、探討、其成果仍會是寶貴的資料。如前所述，聖嚴法師：

現代學術的求真求明，乃是無可懷疑的，縱然學者們提出的觀點，未必皆能成爲永久的定論，但經過精密審查的結論，必定有其相當程度的可靠性。若能認真地認識學者們的新觀點，通過新觀點的試煉，仍能落實到對於佛法的信仰與實踐，佛教才具有更大的耐力與潛力。（釋聖嚴 2005a：4-5）

針對學術與修行的問題，綜合前章與本章的探討，筆者的意見是，不妨將修行的定義擴大，採廣義的修行觀，即學術它有其規範，並具獨立性，可是，就一位講求修行的宗教信仰者，亦可將「學術」研究視爲「修行」的範疇。

第四節 對於大環境中實踐宗教對話與實施宗教教育的觀點 與意見

處於新時代裡，各個領域都有其時代的價值與意義，有其理想與目標。宗教學術研究在這大時代、大環境中，有許多公共議題可以參與探究，難以置身事外。比如「宗教對話」、「宗教教育」即是。在這一節要呈現研究生對於「宗教對話」、「宗教教育」的觀點、意見。在這方面的見地與論述，以研究生而言，勢必薄弱

了一點，談到實踐，也會生疏，甚至不知所措。不過，並非他們對這方面沒有認知到。

一、對宗教對話的認知

藉由互相瞭解宗教內涵，互相交流、觀摩、邀請，有助於宗教和諧。(訪談 SN220050531cin)

不同宗教的對話，我覺得達賴喇嘛做得很好……宗教彼此要增進瞭解，才不會以宗教之名，來進行利益跟屠殺之實，你看美國……(訪談 SC1620050928)

宗教對話首發生於內心的對話，然後與不同宗教的對話，學習本身就開始進行著對話。宗教對話的實踐可從多方面進行，「互相瞭解宗教內涵，互相交流、觀摩、邀請」等。達賴喇嘛在國際社會的曝光率不低，一般的佛教徒對他不陌生，尤其趣向藏傳佛教的信仰者、研究者。他是一位佛教宗教師能在國際社會中與其他宗教、政治領域暨其他方面對話的宗教領袖，是典範之一。

台灣的國際觀深受美國影響，對於美國攻打伊拉克的事件中，或許台灣媒體會隨著美國的觀點做大量的報導。但國內的宗教學者可以做更客觀的分析，⁷⁶以此事件對人民進行適切的宗教教育。同時，身為一位宗教、佛教研究者、傳播人，應該思考未來在宗教對談上可扮演的角色。

其實過去不同宗教，看待別人的宗教，常以上對下，自以為優。可是，我現在會去想要了解他們，知道他們在做什麼。如果設有高低之分，把自己

⁷⁶ 蔡源林教授：「過去許多國際性的宗教對談都由西方基督宗教團體所發動，如今西方國家已置身衝突的一方，故牽涉到東西方兩造的宗教對談，雖舉崇高理想，但經常流於形式性的空談，無法解決實質問題，甚至以相互批評收場，其根本原因在於西方霸權國家維持其政治與經濟利益的作為已無法取得第三世界弱勢國家的信任。在當前西方及伊斯蘭世界相互對峙的嚴峻情勢之下，東亞世界似可扮演緩衝的角色，而佛教又是東南亞世界的主要宗教傳統，故佛教在東西方宗教傳統藉由對談以消弭紛爭、回歸永恆和平的努力上自然不能缺席；東亞文明的古老智慧傳統實應在全球的宗教對談舞台上扮演更積極的角色」(2003)。

的宗教擺得最高，這樣的宗教對話，我不曉得這有什麼意義。宗教對話，透過一些管道，知道他們在做什麼，達到一個最起碼的尊重。至少知道這些東西，在他們的價值觀中，代表的是什麼意義。就像我們在看一些民間信仰的儀式，如果站在自己本位，那可能沒有什麼價值、作用。但是以他們的宗教體的價值觀來看，這是一件很重要的事情。(訪談 SN320050602)

宗教博物館的宗教對話，請各教派針對社會上關心的議題發表意見、看法。
(訪談 SN220050531)

自以為優，幾乎是各宗教信仰者普遍的心態，若能採同情、同理、平等的心態來對待不同教派的法義與信徒，便是自身很大的突破。在台灣可算是一個具有多元宗教的地方，大都能和平相處，亦可謂是「宗教奇蹟」。如果，民眾能有進一步的素養，看待宗教事件能加以其他宗教的觀點來領會、體諒對方，那更是宏觀心靈的表現。

就宗教對話，許多地方也都有在進行著，其中屬佛教團體的世界宗教博物館發展基金會在這方面是明顯的著力，其中具有研究、學術性的刊物有《新世紀宗教研究》。相對於西方國家或全球的宗教對話，台灣宗教對話的起步是比較晚的，不過，在許多宗教團體的努力下，也有一些成果，如「中國宗教信徒聯誼會」(Chinese Inter-faith Friendship Association)、「中華民國宗教建設研究會」、「中華民國宗教與和平協進會」(Taiwan Conference on Religion and Peace)、「全國宗教對話理事會」(National Commission for Inter-religious Dialogue)(姜家雄 2005: 139)的成立及宗教對話的推動。而由宗教學術界所組成的「台灣宗教學會」(Taiwan Association for Religious Studies)在各宗教對話上亦有其貢獻。

教內對話，禪宗與淨土宗應該先對話。(訪談 SC1620050928)

同一教派中是有許多的宗派的，而這些宗派間也非常有必要彼此進行對話的。如禪宗與淨土宗的修行方式對一般人而言有很大的差異，讓一位初入佛學的人難以抉擇。是根本上的不同？或依據的法義不同？或境界的不同？共同的理論基礎為何？…等。

知曉自己宗教的核心義理，不了解他方宗教，又如何地對話呢？可是，教內無法彼此協調、相互透徹的認識，那麼，教外的對話如何進行呢？輔仁大學宗教系教授黃懷秋教授提到：「宗教對話有兩個層次，其一是『宗教際對話』

(inter-religious dialogue)，其二是「宗教內對話」(intra-religious dialogue)，它們二者之間的關係是相互性的，互相牽引，也互相豐富」(2006a：7)。他指出：

正信與迷信不是容易區別的，我們必須透過長期的宗教對話來澄清問題，甚至透過別人的質疑，才能照亮本身信仰中黑暗矇昧的地帶。⁷⁷而更重要的是，不是指證別人的迷信，而是認清，在自己妥實的信仰下面，也隱藏著迷信的可能性。(黃懷秋 2006a：7)

無論是對內、對外均必須透過長期的宗教對話來澄清問題，藉由差異、矛盾而刺激、反省、自己所信仰的宗教。進一步能夠去瞭解其他的宗教，尤其是客觀的、學術性的瞭解。以開放的心靈去跟其他宗教接觸，站在比較客觀、平行的態度去同情地瞭解其他宗教，彼此之間能夠對話，某種程度地相互學習（訪談 TN320050222）。就筆者以局內人的觀察，經過了宗教學術訓練，學生確實較能逐漸具學術性之客觀的精神來看待、探究不同宗教的問題。

對話內容只能溝通外部的如何相處，可能有辦法對話。宗教內部教義之間恐怕沒辦法對話，幾乎沒有對話的空間……自己宗教內部已經很多問題

⁷⁷ 潘尼卡稱之為宗教的「神話」(mythos)地帶，它先於「邏各斯」(logos)，而讓邏各斯成為可能。因而它是未經反省，也是我們未曾知悉，卻被我們視為理所當然的東西。這個地帶只能由別人來照亮，在真誠的對話中，我們發現自己的神話(黃懷秋 2006a：7)。

了，更何況其他宗教。(田野訪談 SN40050531Shen)

過去許多宗教「求同」，西方宗教思想發展史上，以基督宗教為主，早期的宗教思想的學說強調統一，認為萬物歸「一」(The One)，而「一」就是上帝，對其他宗教持嘲笑或抨擊。另一種則採「融合」的方法。在東方宗教發展的過程中，到處可見到宗教間互相融通的例子。雖然「融合」的態度比用抨擊的態度要來的包容，但是，卻也可能造成更多類似「異端」的危機(鄭振煌 2005：371-372)。

很多人有類似上述受訪者相同的意見，並且這是現況中普遍的實情。如果宗教間真能先溝通外部事務，能和平共處，平等地看待對方，那可說是美好的情境了。若要以強勢、強制對方來信仰、相信、屈服自己的宗教、接受教義，或綜揉各教，反而揚棄單一教派，如此，徒增衝突、爭議。

「宗教內部教義之間恐怕沒辦法對話，幾乎沒有對話的空間。」凸顯了存在的現象。如果，進一步要處理內部教義的問題，現實上不是各說各話，相互容忍，就是不歡而散。黃懷秋教授：事實上，這種「宗教無交集論」，說穿了，就是「一元主義」宗教觀的對反。(黃懷秋 2006a：7)

「存異」是一個良好的相處模式，但是，這要有良好的宗教教育素養。寬容、平等、尊重對方的教義、教團與存在的價值是必要的心靈境界，同時需要落實於現實生活當中。

(問) 是否以後會與其他宗教對話、共同進行活動。

(答) 我不會排斥。不過，事實上這樣的機會並不多，但有必要的情況下，須共同努力一件事，我是會去做的。(訪談 SN320050602)

對於這樣的回答，在現實環境中，是良好的回應了。「但有必要的情況下，須共同努力一件事，我是會去做的。」受訪者是具備有這樣素養的人，過去大多數的佛教組織面對其他教派時，並不一定願意或有能力與他們對談或共同進行一

件事、共同處理社會事件。如今，資訊的發達，多元發展的認同，又許多教團都有受過宗教高等教育的知識份子為其骨幹，因此，面對不同宗教，在某程度以「言語」、「行動」形式進行「對話」是能夠做到的。黃懷秋教授：「雖然在現代社會上，存在著各式各樣不同的宗教，它們之間卻並非毫無交集點的」（2006：7）。以人類理性為基礎，作為溝通的平臺，共同為人類撫平災難的傷痛、追求安寧幸福的未來，這對於一個宗教的內部，或是不同宗教之間，應該有其著眼點與契機，只是長期對話的過程無可省略。

顯然，在這方面以研究生而言，要能有強而有力的論述、強烈的動機及舉出具體可行的行動方案，還會有一段的距離，正如蔡教授：「宗教對話等於是宗教學術訓練的應用題，這要有一些臨場經驗」（訪談 TN720050628）。」可是，理想與目標原本就不會一蹴可及，研究生需要時間來累積更豐富的宗教知識，也要有一些人對這個領域有興趣而願意進一步嘗試相關的事務。

二、對於實施宗教教育的意見

從本文的脈絡來看，「培養宗教教育人才」幾乎是宗教所或是佛研所的宗旨之一，前一章談到了宗教教育的必要性，而這一段要來呈現研究生對於實施宗教教育的意見。

（一）社會上的宗教教育的推展

宗教社工的培養，針對社區的問題，提供解決問題，加強其佛經的教育。（訪談 SN220050531）

現在外面自殺的這麼多，上生命教育、宗教教育，至少這些憂鬱症、自殺的會少一點。（訪談 SN420050531）

若意識到佛學的教育對社區有幫助，而宗教社工的培育便是一項大問題，然而，能夠談到這個層次的團體並不多，能夠做這類事務的，也不斷積極的廣開佛學課程。宗教志工目前在台灣大概以慈濟、佛光山、法鼓山最負盛名，尤其以慈濟的

社工深入人群，至於佛經的教育，其實就慈濟而言，透過各種方式，慈濟志工可收到的資訊很多，然而採自由參與的方式。不上佛學課程，彼此不會、也不需要壓力。佛光山與法鼓山的寺院則多開設有一般的佛學課程、禪修活動。就這一些的活動、課程是否能解決社區的一些問題呢？雖然，很難進行精確調查與統計，不過，就從活動的內容與參與的人數狀況而言，當然對社區會有助益。

減少一些憂鬱症的產生、自殺率的減低，許多人寄望於生命教育、宗教教育能夠在這方面提供助益。如今，生命教育在中小學陸陸續續的啟動，而宗教教育尚未於中小學教育體制中產生。可是，大學的通識課程、社區大學、宗教相關機構都得以開設宗教教育的課程，這些地方倒是有志於宗教教育的推廣者可以藉此推展，發揮宗教教育的效益。

（二）中小學的宗教教育

對於中小學的宗教教育，一直有人主張開放，政府也有他的疑慮，這勢必還要經過一段長時間的探討。然而，就宗教所而言，多有宗教教育的宗旨，因此必須先從內部不斷的作探討，這類議題不斷的有宗教學者進行論述，也有宗教學術研討會進行討論，作為一位宗教、佛教研究者，尤其對於宗教教育有濃厚興趣者，可在這方面多增加一些認知、關注。

宗教教育以人文的角度切入最適合，瞭解世界各種人他的人文、文化、宗教信仰。(訪談 SC1920051017)

宗教教育有私人小學團體，這是很好，可以讓學生選擇。如果人數夠就開班，有佛教家庭、基督教家庭，一代傳一代，學校如果有的話，有何不可？

(訪談 SN220050531)

就以現行相關法律而言，許多人同意以人文的角度切入宗教的知識教育。若以私人小學，即可依家長、學生的抉擇，進行宗教情操教育，如今佛教慈濟、中台禪

寺、佛光山都有下設小學，雖然在課程上未能編入宗教課程，可是在情境上仍受宗教的影響。受訪者甚至認為可以依宗教信仰來區分班次，這在相當的條件配合下，並非不可行，可是，這要探討的問題很多，比如是否將這樣的構想由宗教團體來執行，作為體制外的教育較適宜呢？可是，如果有可能，該如何進行、宣導？不斷的思索各種可能，許多的可能才會被實現，而不論是個案或是普遍性。

（問）你過去是小學老師，對於中小學實施宗教教育，你的看法。

（答）我覺得贊成的，因為給她們一套正確的宗教概念，是很重要的。你看現在很多的中間、知識分子，迷信的很多，如宋○○，其實許多新興宗教都是那些科技新貴、知識分子在信的，所以從小有正確的宗教概念，我覺得是重要的。

（問）是否在選擇下，同意有宗教信仰的層次？

（答）我覺得很多時候，我們的信仰來自家長，那家長如我們所說即使是科技新貴，都還是迷信的，所以透過學校的有專業的人士教導，我覺得比較好。

（問）是否從小可以給予信仰，撫慰心靈。

（答）我覺得推動靜思語教學，其實隱含著也是一種宗教教育，雖然看起來是生活化的道理，可是你就是給於一套正確的價值觀。

（答）你認為宗教力量是否讓她們紓解壓力，提供一種寄託？

（問）我覺得是可以的，可以經由家長的認同安排，接觸不同的宗教。又有好的影響，像我們辦夏令營、讀書會，這些都是家長願意讓她們來到這個環境，她們回去之後，也是會有一些正面的影響，不然不會到處在辦夏令營。

（訪談 SN320050602）

（問）對於中小學實施宗教教育，你的看法如何？

（答）有必要，台灣宗教現象特別多，各宗教都有，人民對宗教碰到就相信

了，就像高學歷份子還是會被不是很好的宗教所騙。所以從小有教育宗教的判別、認識的話，說明一個好的宗教應具備怎樣的條件，這對於一個社會環境的幫助有很大的影響。(訪談 SN220050531cin)

(問) 信仰的選擇性是否適宜？

(答) 很需要，好的宗教信仰，讓小孩比較柔軟，比較有思想，成長中不會產生額外的變數，比較不會往不好的地方發展。因為有一股力量幫助他，接觸的人是宗教方面的話，至少比較會幫助他、關懷他。(訪談 SN220050531cin)

(問) 小孩有信仰對他有幫助嗎？

(答) 有，有幫助。(宗教學)發展非常樂觀…因為，以後物質愈發展，我們人的疏離感、恐懼感會愈來愈嚴重，那以後的自殺率、精神病的愈來愈嚴重……所以這個社會要靠宗教來安定人心。(訪談 SN420050531)

以上有幾個重點：1. 給予適切的宗教知識，說明一個好宗教應具備的條件，避免迷信或進入以宗教為名的陷阱中。2. 過去的家長未受過良好的宗教教育，孩子能在學校受到專業的宗教教育，較為理想。3. 宗教教育會給孩子們較正確的人生觀。4. 有助於家長選擇校外宗教團體的機會，得參加宗教活動如讀書會、兒童夏令營、成長營等有益於孩子成長的校外活動。5. 宗教得柔軟孩子的心性，宗教神職人員、宗教社工對孩子會有份關懷，有助於孩子的成長過程。6. 宗教得安定人心，給予心靈上的撫慰，降低不幸狀況的發生。由此來看，一些研究生大致上能認知到宗教教育對於孩子會有實質上的助益，並且就所受到專業教育加上一些實務經歷後，相信大都有能力擔任宗教教育的職責。

我從小就有宗教信仰，很小時，我不承認自己有宗教信仰，因為，那會給人一種印象，是迷信。但是，我知道那不是迷信，是一種思想精神，是那種開展，不是那種去相信某種東西，那東西就會幫助你。（訪談 SC1920051017）

我小的時候，大概 8 歲的時候，一直在想：我來人間是要做什麼？常去附近寺廟繞啊繞，身邊沒人告訴我答案，故事書總寫著當神仙多麼快樂，可是，那不是我的目標。望著大大的觀音像常想著…，10 歲時，我想到要做什麼了，可是沒人教我如何做，想一想，我蹉跎了很久、好久…（訪談 SN2120060606）

從小學開始一路走來從未受過任何宗教教育，但宗教不會因此就不存在，反而更加深了對宗教的好奇，在沒有足夠的知識之下，當然是懵懵懂懂、跌跌撞撞了！（康素華 2003：191）⁷⁸

不免有人質疑，孩子還那麼小，對宗教必然陌生，不會有興趣，也沒有必要。可是很多的孩子在小時候就常會提到與宗教有關的問題。如怕鬼、親人死亡後的恐懼、電影電視媒體鬼怪篇錯誤的見解……等。雖然小，也有可能對宗教好奇，想知道更多，想探索。

過去的時代裡，書本裡常要學生們破除迷信，宗教信仰常與迷信被相提並論，加上老師、父母普遍上也沒有受過應有的宗教教育訓練，因此，受訪者小時後要去隱藏自己的宗教信仰是可想而知的。如所述，她在小時候便知道宗教是屬心靈的層次，是得以開展、昇華的，如果在小時候能有適當的宗教教育，也許她能在宗教的領域中，很早就會有不錯的思維，甚至更早趣向於宗教相關的領域發

⁷⁸ 康素華為南華大學宗教所畢業碩士，該段敘述取其 92 年度畢業論文中對自己過去的敘述。

展、發揮。第二位在童年時期，他陷入宗教性的思維，而那時他需要具有宗教意識、宗教專業素養者來為他解答宗教問題的疑思。宗教教育可以提供類似問題的解答，或予以引導，亦可在課堂上回覆孩子們所好奇的問題。他是知識的傳播者，也可接受孩子們的諮詢，解答孩子在生活上對於宗教問題的困惑等。宗教教育不會只是刻板的作一套的宗教介紹而已，他可以讓學習者在人生中可能產生實質上的效益。

天主教紐曼主教（Newman 1801~1890）對受過宗教教育的人，有深刻的描述：

宗教是活生生的，可以自我再生的，這種擴展不是喧囂而是平和的，未受宗教教育的人，無法對未知的世界深入思維，但是當他們得到宗教的擴展時，他們開始轉向神、自我內視、調整心靈、改造行為，並沈思死亡和審判、天堂和地獄，在理智上他們似乎與過去不同，一切的事物變得有意義，對發生在他們身上的事有了意義價值，警覺到時光的流逝，現在與過去相較起來，世界不再晦暗、單調、無益或沒有希望，而是交織著配角與主角多元而複雜的戲劇，並有著令人敬畏的道德。（Newman1996：97；康素華 2003：150）

宗教教育真的對人們能有這麼大的啟發？這不是一種保證，可是，一個教育則是一種機會，他有機會得到宗教教育帶來的各種可能的利益。

宗教學、佛學研究者認為正確、對社會深具效益、深感必要的事情勢必要向政府建議、爭取，可是，不須等到政府在學校裡實施宗教教育，這樣的事情主要得靠在此深具專業的宗教人士、學者，不斷的先行推動、進行。受過宗教學、佛學高等教育的人士可先行在各級學校、社區、宗教相關機構，甚至願意舉辦生命、宗教講座的企業團體、各類團體組織中進行生命教育與宗教教育。

以研究生而言，在這方面的見解與提出具體可行方案的能力勢必較為薄弱，不過，學識的涵養、環境的認知、經驗的磨練可在往後的學、經歷中漸漸地增長。

第五節 部分訪談大綱問題的反應與其他問題的發現

一、研究生對一些大議題的反應

對於訪談大綱中的（十二）、對於台灣佛學學術發展有何期盼？對於學術界有何建言？（十三）您認為台灣佛教學術環境中，師生該如何來建構未來的學術環境？（十四）對於台灣佛教與世界佛教發展有何見地？（十五）學術研究者與寺院團體（財團法人）該如何互動？（困難之處？應努力之處？契合之處？其他問題？）（十六）對於世界中所發生的宗教衝突的看法？（十七）您對於宗教與人文交涉的認知？（有衝突性？相成？兩平行？）等問題，受訪者很少觸及此議題，即使筆者進一步的追問，也常以不熟悉或沒想過或沒辦法回答為回應，因此，從訪談紀錄中少有作反應，不過，就全文的敘述當中，若有稍相關的議題，筆者亦約略的涉及作簡述。

對台灣佛學發展是持樂觀的態度，主要有好幾位大師做前導，現在又有許多宗教所的開設，許多年輕人的投入，覺得蠻樂觀的。（訪談 SN620050607）

每個領域在這大時代中都有很多要改進的地方，可是，作一些回顧，也會發現許多事情是有不錯的成就。在台灣除了著名的慈濟、佛光山、法鼓山、中台禪寺、福智團體外，尚有許多著名的佛教團體蓬勃發展著，也為社會付出極大的心力，於許多角落、社區裡產生影響。加上十所宗教所當中，有五所是佛教團體成立，如南華、佛光、玄奘、華梵、慈濟等大學，另外存在已久的佛教研修學院今年已受到政府教育部的承認，中華佛研所於 2007 年 4 月 8 日正式掛牌，並開始辦理招生事宜。就回顧而今，雖然有很多地方要加強，與社會民眾的關係要更深入，然感到樂觀也是有其原由，或能增進信心、動力。

二、對環境、圖書館藏的意見

我覺得我們這裡的環境很好。(訪談 SN520051025)

環境當然很重要，不過屬於人文學領域而言，軟體比硬體重要，我們的設備……圖書館對世學所收藏的書籍館藏有限，可是佛學書籍的話可以說是全省數一數二的……(訪談 SN620050609)

圖書館的藏書蠻豐富的，我也借到很多我要的書。校園尚待開發中，並不覺得美到哪裡去。(訪談 SN620050607)

環境很好，藏書要加強。(訪談 SN220050531)

環境，整體來講都不錯，圖書的部分很缺乏。(訪談 SN220050531cin)

兩所學校的學生普遍地覺得自己學校的環境很好，的確，以國內佛教高等教育而言，它們是目前在台灣算是不錯的學府，不過它們有許多需要改善的地方，還有很大的進步空間。任何學府都具時代意義，都必須不斷地適應、因應時代而做調整。圖書館是一個學術研究機構的重要部門，藏書是否豐富，不僅對內重要，對外也重要，它影響到外界對學校的評價，並關鍵著外界優秀學者是否有意願加入該學府研究團隊共同進行研究(訪談 TC1520051015)。大概很難要求一所成立不久的學府就要有很豐富的藏書，可是，不斷地在這一方面注入、投資是非常有必要的。即使現在有所謂的館際合作，可是它仍建立在各圖書館必須要有豐富、足夠的藏書才行，校方切不可有仰賴他方圖書館的心態。而學生則要擅用館際合作的功能，充分運用可利用的資源。

三、學生對學校的期許

南華有走向國際的模式，但走了一半，未來要成立博士班，有始有終。……願景出來了，但是，還有一段很長的路。(訪談 SN220050531)

建構南華宗教網站，論文也好，各種發表，可以讓學生的文章變成英、日、文，歲月的累積，好的文章，甚至可以募款，翻成英、日文。(訪談 SN220050531)

學生對學校有期許是一件可喜的事情，除了南華宗教所對博士班有規劃，中華佛研所也規劃未來會成立博士班(訪談 TC20070408)。一條長遠、艱鉅的工程，透過眾人的努力終可成形，畢竟出國留學要有相當多的條件配合，如家庭、經濟因素等，若國內有足夠的學府又辦學優良者，那麼會是有意願升學者的福音，對國內宗教學術研究的提升也必然會是加分、大助力的。

四、個人意願與家庭的意見

在台灣現代社會而言，宗教學等學門，大多被視為與經濟生產較不相關的科系，究竟走宗教、佛教學的研究，家中是否會有疑慮、反對呢？

家庭沒有衝突，會尊重，從小就建立良好的關係，從小就是宗教信仰的家庭。(訪談 SC1920051017)

我的因緣不錯，是佛教家庭，想要出家的時候，父母也都同意走這條路，家裡也有支援，運氣很好，其實我父母還希望我繼續研究下去，我考慮到我是獨子、經濟壓力還是比較大。(訪談 SC2005100810)

在訪談中，家庭會阻擾的是極少數，稍年長者幾乎沒有此問題，即使年輕一些的研究生，也大多是類似上述的答案。究竟是因為會來就讀宗教所這等學系的人，早已排除現實中可能的困境，或是大多是隨自己的心願而順利就讀呢？

為了這個，他一年不跟我講話，但我還是很感激他，他沒叫人把我綁回去，至少我回家他還開門讓我進去，我很幸運的是我的母親她很支持我，她覺得說每個孩子她頭上都有片天空，自己要實現自己人生的價值，所以我很感激我的母親。說真的，如果我母親真的也反對的話，我是不可能走這條路的……我的爸爸媽媽的確擔心我會出家。…當然要流過很多的眼淚…問自己這樣做對不對，這樣做，讓我的父親生氣，是不是個不孝女，到底是不是該孝順，該怎樣？…自己已問過好多遍。(田野訪談 SC1620050928)

這算是個案，不過，筆者曾協助一位想考試的女性，家庭也是強烈反對，理由是怕她會出家，事實上，就讀研究所之後出家的情形並不高，就中華佛研所的情形「兩屆、三屆大概有一個，不多，三十個裡面大概一、二個，不多（訪談 TC920050711)」。而南華大學剛成立不久，五年來尙未有因就讀宗教所而長期出家者⁷⁹。上述受訪者所以不受父親的支持，主因並非是擔心出家的問題，而是天下父母心，希望她有比較好的前（錢）途，一者孩子未來能自保無虞，二來能振興家庭，父母總以孩子為榮。原本就讀國貿金融科系的她，父親甚是滿意。當她想改走外文、文學路線時，開始有了摩擦，而走上佛學研究後，便演出了上述的局面。或許是因為她走上在現代社會被大多視為與經濟生產較不相關的科系，進而引起家長的疑慮、反對！

第六節 小結

在台灣，現代辦學並不是一件容易的事，辦學者有必要進一步瞭解自己所招收的學生對學校的意見與期許。而學生多瞭解同儕之間共同問題之所在，則有益於對環境的調適。藉此，局內人可自我做一些省思，也檢討佛教學術研究者與

⁷⁹ 僅有兩位曾參加短期性出家的活動。

社會、國際的互動情形。

對於本章第二、三節屬內部問題的探討，筆者有以下幾點建議：

- 一、開學之初，學校要非常重視、輔導學生論文寫作基本格式、規範的問題，否則未來可能在學業上的作業都會有若干的問題、困擾。
- 二、正視學生語言學習的份量、壓力是否過大的問題，適時給予輔導，同學之間可互助，研究學習的方法。對於佛典語言有興趣者當然給於鼓勵、協助進階。
- 三、研一就要正視畢業論文所要使用何種方法學的問題，校方應多加舉辦研習營、講座，甚至開闢幾堂課多一些指導、勉勵，協助學生克服這項難關。研究生要更加主動的參與有關課程、蒐集資料、向老師與畢業的學長姐請益，自我勉勵克服此關卡。
- 四、兩所可在現有的基礎上向下紮根，在人力、財力與學生來源有限的狀況下，尚不宜擴大教學範疇。維持現規模，深化師資、學程，加強輔導學生的宗教專業、專長，寄望於宗教學術整體的提升，亦有利於各宗教校所的發展，並有益於宗教學系所畢業生未來的發展。
- 五、學術與修行的區別與相契可以稍作探討，增進研究生對於學術的意義與價值有進一步的認知。
- 六、對於在職生要特別研擬一套輔導的辦法，減少人才的折損。
- 七、南華大學宗教所可參考中華佛研所的做法，召開招生說明會與輔導，多一分的溝通、說明，則增加一分招攬相關人才的機會。
- 八、積極建議學校增加預算增購圖書、學術性書籍，重視該系所在這方面的權益。
- 九、勉勵學生重視自己已養成的才學，在機會可行時或已成熟時，則踏出去與社會互動，發揮所長。

而就宗教對話與宗教教育的議題，筆者題下列四點意見：

- 一、所方應當重視宗教對話的議題，鼓勵學生參與該課程，多安排不同宗教團體的交流、不同宗教院所學生的交流、互動。這一點南華大學與中華佛研所都有在進行，其他佛學院校可參考其做法。

- 二、對於有志於宗教教育、生命教育者，應認識社會現狀，甫畢業則多方的探詢機會，多做嘗試。以此為職志者，可深入社區與民眾接觸，創造宗教教育的契機。
- 三、中小學的宗教教育尚在討論階段，可先行探究、嘗試。從現有理論作基礎而作嘗試，從行動中建構理論模式。
- 四、試著以宗教學術為本位或台灣佛教為本位，與國內教團、國外宗教組織進行接觸、溝通、交流。從知識與實務上增進自己的宗教視野。

第六章 佛學學術研究者的出路

宗教學術研究者大部分也是宗教信仰者，大家的特性不同，見地不會一樣，對於出路問題，必然產生多元形態。有許多人質疑學宗教研究者有什麼出路？也有研究者的觀察與研究，提到下列問題：

一、若中小學的宗教知識教育開放，我們所培育的宗教人才遠遠不夠。若教育環境不開放，則宗教研究已經飽和（董維真 2004：130-131）。指出臺灣宗教系所面臨最大的困境之一即是「就業市場有限」。

不論是鉅觀或微觀的訪談中的訪查，「學生就業問題」是普遍宗教系所專任教師主觀意識到系所發展最大困境。平均分配在各校，包括公、私立，單設研究所或設有大學部的學校。宗教系所成立年限多半在五年之內，卻普遍出現畢業生就業問題憂慮，對處於正建構中的新興學系而言，成為未來發展的重要考量。（2004：133）

二、東海大學趙星光所長指出，由於臺灣整個社會期待對於宗教研究並不理解，不可能一下子想做客觀宗教研究的人變很多，或是一下子系所資源就變很多，表示作宗教研究的需求在臺灣的市場不大（董維真 2004：130-131）。

就第一點，筆者與一些受訪者卻認為宗教人才的出路、市場非常的廣大。第二點，宗教系所在台灣算是新興的科門，社會普遍不能理解，是合理的。然而，這時候，面臨此問題者，倒是需要思考究竟宗教學對人們的價值與意義在哪裡？除了積極參與、投入既有的市場，亦得開發、創造新的出路。南華大學蔡源林教授：

宗教文教工作與民間宗教教育團體事業如果通暢的話，恐怕 20 個宗教

所的人才都不夠，這是一個大工程。(訪談 T720050628)

南華大學教授釋慧開法師：

以社會全民為對象的宗教教育，其內涵與面向應可包含下述幾點：(一) 宗教教義的研究與宗教哲理的探索 (二) 宗教靈修的經驗探索與實證研究 (三) 宗教文化的歷史探索與傳播研究 (四) 宗教與其他學科領域 (諸如哲學、文學、史學、社會學、心理學……等) 之間的交涉 (五) 宗教與當代文明與社會之間的互動，諸如生物科技、生態環境、恐怖攻擊等等議題。而「宗教文化」則包括有經典、語言、文字、詩歌、音樂、讚頌、儀式、雕塑、書法、繪畫、圖像、器物、藝術、建築等等。(2002：310-311)

如是，佛學研究者，得自我思考，對於佛學研究的價值、意義為何？是否忘卻了初入時的那一份真誠與熱切。至於經濟，如同任何學有專長的人，即使博士畢業了，無法投入世間工作、與社會結合，那麼，其困厄可想而知。反之，不是問題。其實，哲學、文學、社會學、心理學系所……也有一樣的問題。現代有哪個科系所就是鐵飯碗，有肯定的出路呢？

基於如此，筆者覺得還是有必要做一番探討，集思廣益，或許對整體環境能增加一分的認識，而能多創造一分的機會、進一步的發展。宗教學門所含攝的範圍甚廣，不僅是學術上的，就社會、民間與宗教相關的事務、工作更是滲入在民眾的生活之間，其宗教現象也非五花八門、千變萬化可形容。本文僅是針對佛教學研究生出路問題作一簡略的探討，是拋磚引玉的動作而已

第一節 對既有的出路探討

對已經從佛教系所畢業或結業者而言，現有環境有哪些出路？該如何的投

入？台灣各大教團、中小寺院、宗教團體如何運作，其發展重點為何？自己該如何對佛教、宗教相關事業機構的事務進一步的了解？是否已做好準備，隨時得進入該領域、市場？並且留心潛在性、具開創性的出路，進一步研擬怎樣探發？我們從過去在佛學、宗教學研究所畢業生的就業狀況來探索，從中認識既有市場，或許這些資料能帶給一些畢業生參考。

以下資料的整理，就中華佛研所部份，以網路資訊「中華佛學研究所歷屆畢業校友介紹」（中華佛學研究所 2007）為主要資料⁸⁰而進行彙整、分析，另以筆者進行田野時所了解的實況、發電子信箱、電話訪調等補充其資訊。從 1981 年至 2002 年計招收 21 屆（1984 年停招）⁸¹，2002 年以後招入研究生，大部分都正在進行論文寫作中，故暫不探討。南華大學部分學第一至三屆，即 2001、2002、2003 學年級作為探討對象，2003 年級仍有半數尚在進行論文，而 2003 年以後則暫不探討。由於中華佛研所辦學較長，畢業人數較多，故先探討，接著分析南華宗教所的畢業生。

一、中華佛研所畢業生出路概況整理、分析

該所一至二十三屆，計 179 人畢業，筆者從網站資料、田野、田調所彙整到可分析資料者計 128 人（如附表一），其中男法師 21 人，女法師 36 人，男眾在家者 26 人，女眾在家者 45 人。

雖然在現今的社會，出家眾常出入許多領域，甚至進入一般所稱「世俗」性事業，並不足以為奇。可是，在一般的觀念中「僧俗」有別，因此，這裡將出家眾與在家眾分別探討。而近代是講究男女平權的時代，很多的女性也大多可進出眾多的領域，無分軒輊，不過，不妨採較細膩的分析，仍分男女眾。

從附表一的資料來看，許多人的工作並非單一，也未必僅於一條路線上發展，因此，無法精算分析哪一個工作項次有多少人是長期的投入，或是其職位升

⁸⁰ 2007 年 9 月 16 日筆者電洽該所教務處陳佳彌小姐，稱該資料為所內最完整、最新資料。

⁸¹ 中華佛研所校史記載：民國 73 年，因中國文化大學內、外因緣丕變，本所停止招生。民國 74 年，該年秋季，聖嚴法師創立「中華佛學研究所」，繼續招生（中華佛學研究所 2007）。

等問題。是故無法精算其工作、人次，僅依服務項次多寡來排序分析。

(一) 男法師畢結業後的發展 (21 人)

- 1.佛學進修深造碩博士學程：國外博士學程（網資、訪調 C02720071010、C02620070408）；國內博士學程（網資 C20120071010）；國外碩士學程（網資 C13320071010）
- 2.從事佛學教育，於寺院中、佛學院、佛學推廣中心（訪調、網資 C02620070408、C02720071010；網資 C09120071010、C09220071010、C10120071010）
- 3.研修學院校長、佛學院教務長、院長（訪調、網資 C02620070408；網資 C02520071010、C03120071010）
- 4.佛學翻譯寫作、教學（網資 C09220071010）
- 5.寺院主持（網資 C02520071010、C07120071010；網資、訪調 C02720071010、C02620070408）
- 6.將所學運用於寺院運作，或常住（網資 C06120071010、C10320071010、C011200710101）
- 7.華語地區弘法事業：外籍—泰國法師（訪調、網資 C09420071018、C09520071018、C21120060626）
- 8.其它：大學教授、教務長（訪調 C02620070408）；佛教基金會董事或董事長、出版社發行人（訪調、網資 C02720071010）；佛教會會長或常務理事（網資 C09120071010）；電子佛典、文獻工作（訪調、網資 C02620070408）；兩岸佛教交流推動（網資 C025200710101）；高中老師（網資 C011200710101）；回國服務，住持、佛學教育--外籍法師（網資 10520071010、）；寫畢業論文中（網資 C17120071010、C20220071010）。

就男法師而言，大多數仍從事佛學教育或相關工作、事務，其中亦有三位法師出國修學博士學程、一位出國修學碩士，一位於國內進修博士班。近二十年前進修佛學高等教育者並不多，其中有兩位有相當傑出的成就，如成為佛教研修學院校長、佛教基金會董事長兼佛教知名出版社發行人（訪調 C02620070408；訪

調、網資 C02720071010)，也是目前佛學界的知名法師。又過去宗教學所、系，尚未像如今的普遍，而佛學院林立，因此，從中華佛研所畢業而從事教職工作，是不難的機會，並且多位亦擔任佛學院的重要教務工作。而外籍生返國後，係從事寺院服務與佛學教育工作。另不乏其人，擔任起寺院住持的職務。從表中顯示有兩位法師趣於佛學語言翻譯、寫作，一位已從事於梵文、巴利文的教學（網資 C09220071010），而外籍法師（網資 C17120071010）則志從事翻譯，目標是想編寫越南初等中學佛學教科書。

現今屬多元的社會，出家知識人士，也從事與社會密切相關的事務工作，這在其他項次可說明，其中志於兩岸佛教交流推動，屬於跨區域；而幾位泰國法師畢業後從事於華語地區弘法事業，並從事「外籍勞工關懷活動」（訪調、網資 C09420071018、C09520071018、C21120060626），筆者實際參與相關活動，並曾赴泰國短期出家，該佛教團體確實給予泰勞幾多心靈上的慰藉。

（二）女法師畢結業後的發展（36人）

- 1.佛學進修深造：國外博士學程（網資 C03220071010、C09720071010）；國內博士學程（網資 C12420071010）；國外碩士學程（網資 C09620071010、C11120071010）；國內碩士學程（C05220071010）；出國進修（訪調 Ce05820071017、網資 C14520071010）
- 2.從事佛學教育，於佛學院、佛學推廣中心（網資 C0982007101、C10420071010、C01220071010、C03220071010、C05220071010、C05620071010、C11120071010、C11220071010、C12420071010）。
- 3.於寺院中弘法、弘講師，講堂講課（網資 C10420071010、C01220071010、C042720071010、C04420071010、C05620071010、C11320071010、C12120071010、C12520071010）
- 4.佛學院教務長、院長（網資 C11220071010、C12220071010）
- 5.寺院住持（網資 C04420071010、C05120071010、C121020071010）
- 6.佛教會會長或常務理事（網資 C04420071010、C19220071010）

- 7.寺院常住（網資 C04320071010、網資 C20320071010）
- 8.諮商輔導（網資 C11120071010）、生命線輔導義工（網資 C12220071010）
- 9.佛學語言教學（網資 C0982007101）
- 10.佛經翻譯（師網 C11120071010）
- 11.其它：寺院監院、秘書（網資 C12320071010）；文教基金會執行長（網資 C19220071010）；大學宗教系所任教（網資 C0982007101）；外籍生返國常住、弘法（網資 C15420071010）；高職教師（網資 C04320071010）；四處參學（網資 C08120071010）。

其中計四位進修博士學程，二位碩士學程，三位出國進修。教學工作區分於佛學院所，或於講堂等，而在佛學院所講課者，也常會被邀請到講堂講課，亦有一位於大學宗教所任教梵文課程（網資 C0982007101）。對於佛學院教務長或院長、寺院住持、佛教會會長或常務理事、文教基金會執行長等工作職務，亦有多位女眾法師從事。而諮商輔導、生命線輔導義工等，如此生活化的心靈協助工作女眾法師亦有投入者。兩位從事佛學語言教學、佛經翻譯的工作。在資料中顯示，有數位在畢業後仍趣向於佛學寫作（網資 C0982007101、C05220071010、C07220071010、C11120071010），或自修（網資 C07220071010、C11320071010、C21220071010）。多位已結業者，亦為畢業論文努力中（網資 C1720071010、C16220071010、C20420071010、C21320071010、C21420071010、C21520071010、C21620071010）

有人有著期許「邀請願以梵·藏·漢來對照研讀經典的人共研組成研討會」（網資 C03220071010）、「編制印度佛教史教材出版巴利讀本、巴利經典譯註及研究」（網資 C11220071010）。

（三）男在家畢結業後的發展（26人）

- 1.佛學進修深造：國外博士學程（網資 C03320071010；網資 C03420071010；網資 C08220071010；訪調、網資 C08420071023；網資 C10620071010；網資 C11620071010；訪調、網資 C13120060606）；國內博士學程（訪調、網資

C135020071123；)；國外碩士學程（網資 C12920071010）；國內碩士學程（網資 C13720071010；訪調、網資 C20520050607）。

2.大學宗教系所任教（網資 C03420071010；訪調、網資 C135020071123；網資 C15120071010）

3.大學通識中心任教（網資 C08220071010；訪調、網資 C13120060606；訪調、網資 C135020071123）

4.任教於佛研所（網資 C08220071010；訪調、網資 C08420071023；訪調 C11520071010）

5.從事佛學教育，於佛學院、佛學推廣中心（訪調、網資 C06220071010；網資 C08320071010；網資 C08520071010）

6.佛學叢書、刊物、學報、雜誌編輯、撰稿、編審（網資 C06320071010；網資 C08520071010；網資 C04120071010）

7.研修學院副校長（訪調、網資 C06220071010）

8.教育行政：佛學推廣教育行政或佛學院行政（網資 C08320071010；網資 C11420071010）

9.研修學院副校長（訪調、網資 C06220071010）

10.佛學語言教學（網資 C06320071010；網資 C08220071010；訪調、網資 C11520071010；網資 C15120071010）

11.佛學語言翻譯、口譯（訪調、網資 C11520071010）

12.其他：書院秘書（網資 C10620071010）；佛教基金會工作人員（網資 C04120071010）；文教基金會執行秘書（訪調、網資 C135020071123）；佛學資訊教育規劃(訪調、網資 C06220071010)；佛學研究所秘書(網資 C04120071010)；外籍生回國服務—推廣教育文化工作（訪調、網資 C21920060926；訪調、網資 C211020060206）；寺院服務—優婆塞（訪調、網資 C18320060606）；高中教師（網資 C01320071010）；報社工作（網資 C08520071010）；企業公司任職--經理（網資 C12820071010）；體育、佛學領域並進（網資 C1842007101）；文化藝術工作

(網資 C13420071010)。

在家身分所從事的工作自然是多元貌，其中修博士學位者八人，碩士者四人。任教場域也較寬廣，從大學到佛研所或佛學推廣中心等處。其中者亦擔任了研修學院副校長之要職。有四人從事了佛學語言教學，其中一人常擔任藏語文的翻譯、口譯。在其他項次有許多工作仍與佛教事務相關，也有從事著其他事業。許多人仍於畢業後趣向於佛學寫作（網資 C03320071010；網資 C03420071010；訪調、網資 C11520071010；訪調、網資 C135020071123）；自修者（網資 C06320071010）；尚努力於畢業論文者（訪調、網資 C21920060926）。

期許：「組織藏傳佛學研究中心」（訪調、網資 C11520071010）；「推行佛典現代化推行巴利佛典之中譯」（訪調、網資 C135020071123）；「推廣社區文化和教育」（訪調、網資 C21920060926；訪調、網資 C211020060206）。

(四) 女在家畢結業後的發展 (45 人)

- 1.佛學進修深造：國外博士學程（網資 C01420071010；訪調 C08620071023；網資 C17320071010；網資 C09920071010；網資 C05320071010；訪調、網資 C05520071010）；國外碩士學程（網資 C02120071010）；國內碩士學程（網資 C02420071010）；出國進修（網資 C05720071010；網資 C14120071010）
- 2.佛學研究所任教（網資 C01420071010；訪調 C08620071023；網資 C13220071010；訪調、網資 C20620050606）
- 3.從事佛學教育，於佛學院、佛學推廣中心（網資 C02220071010；網資 C02420071010；訪調 C07320070408；訪調 C08620071023；網資 C10720071010；網資 C17320071010）
- 4.寺院中弘法、弘講師（網資 C10820071010）；社區讀書班老師（網資 C10820071010）
- 5.佛學叢書、刊物、學報、雜誌編輯、撰稿：（網資 C02120071010；網資 C02320071010；網資 C06420071010；網資 C06520071010；網資 C06620071010；

訪調、網資 C07320070408；網資 C10720071010；網資 C10820071010；訪調、網資 C21920051018)

6.教育行政：佛學推廣教育行政或佛學院行政（訪調 07320070408；網資 C21820071010）

7.佛學研究所秘書（網資 C02120071010；網資 C02320071010；網資 0542007101）

8.佛經翻譯（訪調 C07320070408；網資 C07420071010）

9.佛學語言翻譯、口譯（網資 C06620071010；網資 C07420071010）

10.佛學語言教學（訪調 C08620071023；網資 C17320071010；訪調、網資 C20620050606）

11.佛教基金會工作人員（網資 C0542007101；網資 14320071010；網資 C18220071010；網資 C19420071010）

12.圖書館館員（網資 C06420071010；網資 C15520071010；網資 C16320071010）

13.佛教會會長或常務理事（網資 C02120071010；網資 C02220071010；網資 C06520071010）；

14.電子佛典、文獻工作（網資 C15220071010；網資 C19420071010）

15.研究助理（網資 C14220071010；網資 C19420071010；網資 C0542007101）

16.其他：寺院服務—優婆塞（網資 C15320071010）；寺院職員（網資 C13620071010；網資 C15320071010）；中美文化經濟協會（網資 C06520071010）

其中修博士學位者六位，碩士者二位，出國進修者二位。大部分都從事了與佛教事業相關的工作，而從事佛學叢書、刊物、學報、雜誌編輯、撰稿者是屬較多數的一項，就整體而言，是呈現了多元的發展。有多位仍趣向於佛學寫作（訪調 C07320070408；網資 C10720071010；網資 C02220071010；網資 C15620071010）；許多位尚進行畢業論文中（網資 C16120071010；網資 C16320071010；網資 C19320071010；訪調、網資 C20720050606；訪調、網資 C20820050606；網資 C21720071010；訪調、網資 C21920051018；網資 C21820071010）

期許：「結合個人研究以及宗教教育」（網資 C14120071010）；「留意台灣教育改革政策、環保與自然生態保育議題；整理佛學與教育學程可互相為用的相關資料」（網資 C02120071010）；「推行巴利佛典之中譯；推廣佛學，讓大眾有較好的學佛因緣」（網資 13220071010）；「推廣『受饑兒資養計劃』，拯救全世界饑餓的小孩，並且讓他們受教育」（網資 C21720071010）。

以上述的資料來參考中華佛研所提到的畢業發展：

安排成績優異且有意願的同學，予以下列工作輔導：

1. 聘任為本所之研究助理及教職人員。
2. 聘任為法鼓山相關事業體之工作人員。
3. 由本所選拔、推薦、資助至國外深造。
4. 推薦至各佛學院及佛教相關事業各事業機構任教。（中華佛學研究所 2006d）

就 1、2 點，長期以來該所確實留任了不少佛學人才，也必然較能配合推動各項事務。第 3 點確實培育了不少佛教學高等人才，一些人已從國外取得碩博士學位回來，目前仍有十數位於國外繼續深造。⁸²第 4 點如李所長：「回到道場的不多，對、對，到外面兼課、上課，作佛教文教事業啊！或是到道場弘法，這都有，許多人到佛學院當講師的」（訪談 TC920050711）。

當然，隨著時代的變遷，改制後的法鼓佛教研修學院如何更深入佛學教育的精隨且兼顧契合時代的思維，並對於當前時代的發展，畢業生如何因應現代的社會？如何立足、發展？這在未來確實需要進一步的探討，也必然有很大的省思空間。

二、南華大學畢結生出路概況整理、分析

該所於 2001 年甫收第一屆學生，這裡以 2001、2002、2003 學年級作為探討

⁸² 畢業人數與留學人數每年會有所變動，可在中華佛研所網站中查詢。

對象，該 3 屆共錄取 49 名，計有 39 人畢結業。其中男法師 2 人，女法師 12 人，男眾在家者 17 人，女眾在家者 8 人（附表二）。

人數雖然不多，仍採較細膩的分析，分為男女眾，出家、在家者。先列出各就業事項，再進行分析。

（一）男法師畢結業後的發展（2 人）

寺院常住：（訪調 N2007109215）

另一位畢業後離開寺院失聯（訪調 N2007109206）

（二）女法師畢結業後的發展（12 人）

1.寺院書記（訪調 N2007109001；訪調 N2007109102）

2.大學通識教育講師（訪調 N2007109102）

3.佛學院任教（訪調 N2007109102）

4.講堂講課（訪調 N2007109106；訪調 N2007109201；訪調 N2007109202）

5.寺院常住（訪調 N2007109003；訪調 N2007109006；訪調 N2007109101；訪調 N2007109103；訪調 N2007109201；訪調 N2007109202；訪調 N2007109205；訪調 N2007109218）

6.碩士後研究（訪調 N2007109003；訪調 N2007109101）

（三）男在家畢結業後的發展（17 人）

1.進修博士班（訪調 N2007109211）

2.研究助理（訪調 N2007109111）

3.寺廟讀書會（訪調 N2007109208）

4.佛學傳播媒體維護、維修（訪調 N2007109107）

5.兒童文教、藝術教育（訪調 N2007109204）

6.寺廟團體服務、文教企劃（訪調 N2007109107；訪調 N2007109113；訪調 N2007109208；訪調 N2007109204；訪調 N2007109206）

7.學校行政人員（訪調 N200719209）

（三）女在家畢結業後的發展（8 人）

- 1.大學通識教育講師（訪調 N2007109002）
- 2.研究助理（訪調 N2007109002）
- 3.兒童文教、藝術教育（訪調 N2007109109；訪調 N2007109115）
- 4.寺廟團體服務（訪調 N2007109203）
- 5.學校校安人員（訪調 N2007109213）
- 6.國小老師（訪調 N2007109212）
- 7.會計師（訪調 N2007109005）

從附表二的資料來看，許多人的工作是單一的，大多於某一條路線上發展。並且，從資料中顯示，大多數在家的畢結業生，仍然回到當初的工作崗位。

目前各大學對於老師的聘任，即使是兼任教師，往往需要具有博士學歷，如今要以碩士學經歷進入大學任教是有相當的困難，就是社區大學亦是如此，而佛學院在各宗教系所陸續的成立，已呈現大幅縮減，甚至停招的命運。就這方面而言，誠如董維真（2004）所言，若教育環境不開放，則宗教研究已經飽和（董維真 2004：130-131）。然而，在學校、佛學院執教並非佛教學研究者必然的出路，他是選項之一。

在上述資料中，人數並不多，並且大多數甫從研究所畢業，與社會就業環境尚在磨合當中，並且有 14 位（訪調 N2007109103；訪調 N2007109106；訪調 N2007109202；訪調 N2007109201；訪調 N2007109105；訪調 N2007109107；訪調 N2007109113；訪調 N200719209；訪調 N2007109；訪調 N2007109214；訪調 N2007109214；訪調 N2007109114；訪調 N2007109115；訪調 N2007109203）仍在撰寫畢業論文中，因此很難就此分析未來的走向或作歸納。不過，仍可從資料進行簡略的說明。就以出家法師而言，大多留在原來寺院中從事弘法、文教的工作，如佛光山的法師，畢業後便回到組織龐大的佛教事業組織服務。而原來就已有辦學的寺院，法師畢業後自然的被邀請投入教育工作（訪調 N2007109102），如香光尼寺。而嘉義地區的妙雲蘭若寺院除了一般法會，亦有辦文教活動，所以該寺院法師畢業後，也是回到該體系中服務（訪調 N2007109201；訪調

N2007109202)。一般寺院，法師畢業後回到道場，究竟爾後發展如何？那需要一段長時間來觀察，方能探究。

在家眾自然比出家眾有明顯的經濟壓力，他們基本上需要一份穩定的工作，進而談發展。在南華宗教所的在家眾研究生，大部分是在職進修，雖然，從資料上的顯現，許多人回到了原先的工作崗位，一些是學校老師或是行政人員，或是警察、戶政單位等公務人員。而有數人投入了文教事業。可說是較突破性的是志於投入宗教文化、文教事業的企劃（訪調 N2007109107；訪調 N2007109113；訪調 N2007109208；訪調 N2007109204；訪調 N2007109206）

可是，未來的發展，現今尚無法歸納、評斷的。究竟他所受過的宗教學、佛學教育在他身上會如何的發酵，如何將所學與現今社會磨合？然後，進入發展的階段，這需要一段長的時間觀察，所以這方面的探討，筆者僅算是做一個開場而已。有關他們的期許如「繼續從事佛學研究」（訪調 N2007109003；訪調 N2007109101）；「進修博士班」（訪調 N2007109102；訪調 N2007109107；訪調 N2007109204）；「宗教教育的進行；藝術、道德、宗教教育的相輝映」（訪調 N2007109204）；「從事寺院服務、講課工作」（訪調 N200719209）；「進入宗教團體企劃文教事業」（訪調 N2007109206）；「宗教教育的推動宗教與世學的結合」（訪調 N2007109002）；「從事佛學研究，將佛法融入生活和工作中，引導徬徨的眾生走向學佛之路」（訪調 N2007109203）。

南華大學宗教所提到了有關畢業生的發展：

1. 報考及就讀國內外宗教學、哲學、中文、文學、歷史、人類學、社會學等研究所博士班。本所將加強與西來大學等國外大學宗教系所交流聯繫，協助畢業生赴國外攻讀博士學位。
2. 本所開設有宗教行政與法律相關課程，利於學生參加民國 95 年起舉行之宗教行政類科高普考國家考試，擔任宗教行政相關公職。

3. 畢業生可申請至宗教研修學院、大學通識中心、社區大學等教育單位任教。
 4. 畢業生可至宗教團體、社會公益機構等從事宗教輔導與研究、領導管理等工作〔本校設有非營利事業管理所，本所學生可至該所修習非營利事業組織管理課程〕。
 5. 於文化傳播界、基金會、研究機構等從事企劃、研究發展等工作。
- (南華大學宗教學研究所 2005c)

南華大學宗教所是鼓勵畢業生升學的，如果經濟能力許可，又有學術生涯規劃者，許多老師建議學生畢業後出國留學，接觸不同的視野。至於高普考當然可以鼓勵，宗教專業人才也有必要進入該領域，協助政府、宗教機構、民眾處理宗教事務。不過，名額相當有限，又 95 年發布消息要考，卻沒有出缺，顯然政府在這方面的落實要做檢討的。第 3-5 點是既有市場，現在它顯得有限。可是，它也是潛在市場，畢業生可主動爭取、開展。

在這次的研究當中，筆者亦針對學生畢業出路發展，對老師與學生進行訪談工作，略舉幾段訪談內容，前三段是老師所述，接著九段是學生的敘述：

學會口譯、筆譯，未來要做研究、當教職或當工作都可以。(訪談 TC1020050829)

當老師的、他可能結合他原先的專長，或他原本就走人文科系，那麼他畢業後可能就會走佛教的雜誌、佛教團體的行政工作。(訪談 TC1220050908)

佛學院畢業的學生有一些是擔任圖書館的工作，因為佛教的圖書館，他需要一些對佛典比較了解的人擔任。(訪談 TN20070323)

我覺得出家眾可做的，很廣，假設寺院有文化出版、教育制度，都是派

的上用場。其機動性是很高的，如在學術性工作上，可以多盡一分心力。
(訪談 SN320050602)

如果有因緣的話就讀博士班，如果沒有，就把所學發揮、貢獻。(訪談
SN320050602)

佛學院教書，自己比較適合作教育。(訪談 SN220050531cin)

我會開語言課，我把語言學好了，我會去開藏文的課。(訪談 SN420050531)

我會從本身做起，有因緣的話會去社區大學，先建立自己的正知正見。(訪
談 SC1920051017)

佛學院、大學通識教育會考慮去做。(訪談 SN320050602)

如果有機會的話，個人當然願意貢獻自己所學的啊！……大學通識教
育、社區大學願意啊！(訪談 SN620050609)

社區大學很想去。(訪談 SC1820051014)

將自己所學講給人家聽；到寺院講課；在學校服務，通識教育；推廣教
育課程可以開佛學成人心靈輔導課程，全人教育，人性的啟發。(訪談
SN2206meet)

上述的談話內容，與前述資料的呈現是呼應的。升學、佛學院教書、開設佛學課
程，即使在未來仍會是許多畢業生的選擇，它也不斷的有需求，不斷地要有人去

升學進修、加強佛學院教學品質、開設各類佛學課程等。許多道場自設有出版社、文教業、佛教推廣部、佛學院等，一位出家眾其展現專業知識的途徑朝向亦多元化，甚至在一般大學、宗教相關機構從事宗教工作，這都無礙於其出家眾的身分，社會大眾普遍能接受。而在家身分者，他必然地可朝多元的嘗試與發展。

而對於現存的既有市場，筆者認為畢結業生對於現有的出路、市場，要有深刻的認識，親身的接觸、參與。需要對台灣各大教團有較深入的認識，了解其事業團體對於人力需求的實況，體察自己的才學是否與之呼應。而對於中小寺院、宗教團體能常付出關切，與其生存與發展產生共鳴、互動。對佛教、宗教相關事業機構的事務進一步，且深切地了解。然而，做好準備，隨時得進入該領域、市場。

既有宗教市場可說是佛教、宗教事業維持、發展的基礎，也是潛在性、開發性市場的踏板。當傳統領域、市場被鞏固，得維持、發展，那麼，原傳統事業會被提升，產生質與量的變化，自然產生新的出路、市場，並且週邊也會產生效應，而會有週邊市場的需求產生。

第二節 市場開創的意見與可能性

就業問題是國內宗教系所面對共同的難題（何建興 2006）。

這個問題並非僅存在於宗教所、佛研所，這是許多科系、所，都面臨的問題。身為一位宗教學術研究者，思索宗教學術對於大環境的功能與意義是必然的，進一步則思量自身對於宗教學術的體認與掌握，暨獨立作業的能力與縱橫策略的運用。

宗教事業牽涉甚廣，加上時代迅速的變遷，要來談宗教就業市場的開創，並不是筆者目前能夠深入列舉、探究的。在這裡僅列舉一些概念與一些具體的方案，來作為未來共同探究的開場白。

一、開創性的概念

宗教學含攝甚廣，他可以與企業管理學、非營利組織管理、終身教育理念、社區整體營造等概念、議題一起進行探究。

(一) 老師對開創性市場觀念的意見

開創性的機會或市場，一定是有的，但要去發掘，這個發掘經常是來自於個人的興趣。因為如果是我們所興趣、所願望的，自己便會敏銳的觀察到某一種需求。(訪談 TN20070323)

基本上，經過一個碩士的訓練，只要學習過程是努力的，大部分的基礎應該是沒有問題的，是具備有貢獻的基礎了。剩下的，就是他要去調整他的態度。(訪談 TN20070323)

提到開創，如果我們已經具備基本能力，我們又肯定這些事的價值以及它對社會的重要性和貢獻，自然就可放手去開拓。當然，開創需要有開創的性格，也不是每個人都能開創。但也不需要每個人都要去開創，只要少數幾個人去開創就夠了。因為開創者也不能一個人工作，他開創出來，還是需要一群人去做事。他是開創者，他也需要別人來幫助，這樣大家都能夠投注。(訪談 TN20070323)

我們基本上可以肯定，這個東西(佛學)對這個社會是有益，有必要，而且越來越有益，越來越必要。舉個簡單的例子，現代的憂鬱症、個人的精神、全社會的精神，都需要作一點矯正，那就是我們能提供的。如果我們能提供給社會這樣一個資源，讓一般人能得到身心的安頓，那是很好的。(訪談 TN20070323)

我現在想到的，是制度上的。就是在體制上，好比說大學以下的教育，

在宗教教育、心理教育這一部分，如果成為課程必修課程或選修課程，是最好的。在我們來看這是需要的，你看現在青少年各式各樣問題這麼多，難道大學以下，從高中以下的學生只需要國文、數學、地理……嗎？難道不需要宗教教育嗎？這是需要的，這可以減輕家長很多頭痛的問題。(訪談 TN20070323)

結合社會教育、學校教育、宗教教育多種層次，甚至到家庭教育的倫理教育等，是這樣一個綜合性的東西，弭補這個社會的不足。社會、家庭、學校生病了，出問題了，表示社會教育、家庭教育、學校教育一定不足，一定出一些問題，這些學生就會變成他的問題學生。可以說我們這個團體、機構提供的資源就是來弭補這些地方的不足。這東西一進去，就可能成為一個活化劑，讓家庭也更和諧了，讓學校問題也少了，讓社會問題也少了，所以不要小看這個東西，它可能不只改善一小環，它可能讓所有環節都改善了。(訪談 TN20070323)

一些特別需要輔導的學生，甚至一些班，一個班一次、兩次，你可把你的對象、你的教材編寫出來。最好你已經做過實驗了，這樣的訴求會更有力量，呈現出改善的情形如何。那學校看到有這個效果，會高興的不得了。要主動去推，不用等學校找我們，可以主動去找學校，學校一定有彈性經費，這東西也可以成為一個專案。(訪談 TN20070323)

上述雖然是一種概念性的訴求，可是，當一個開創性理念浮出時，要說服自己，是一個過程，或許會遲疑一下，稍做嘗試而確定，進而有信心。接著可將概念性的訴求、想法，變成一個具體的企劃。而「路是寬的，只是沒有那麼平坦」(訪談 TN720050628)。開創性的事務必然會有更多不確定性的因素，也很可能是艱難的。

然而，是否有足夠的能力來因應社會的需求呢？理所當然的一點，畢業之後還需要不斷的充實、學習，因為，沒有人在學校就已經準備好一切的學問、技能與專業。的確，如上述，態度會是關鍵的問題。清楚地了解宗教學術、知識的價值與意義，若是信仰者亦能了解學術與信仰的相契之處，把握自己的長處，嘗試發揮，不斷地進修。如此，對自己、對社會是雙贏。

如果堅決做一般冷門科門法門，自己還能理出一條修行道路，在社會仍會有立足、傳播的空間。(訪談 T1020050829)

佛教的宗派、義理思想是龐複的，有熱門的思想，也有冷門的義理思想、科門法門。可是，再如何冷門，它仍然被傳授下來而不絕，顯然它一定有一群相契合的人在支持著。若在該法門精進吸取知識、修行，爾後在社會上必然有立足之地，也有其利基點，並得以傳播。

如果基礎訓練夠，我們也鼓勵他們能踏出去，因為教學相長嘛，教學也可讓自己成長(訪談 TC1620051025)。

教學是一個很好的成長的方法，如果一直聽的話，很難成為一個傳播者，有人問，即是把所學複誦一次，收益都很大。在教的過程不斷的複習，把整個脈絡再串聯一次，會不斷的尋找資料，甚至會發現老師沒教到的東西，多教幾個人之後，這套就會變成自己的東西。(訪談 TC20070408WR)

宗教團體、社會公益機構等從事宗教輔導與研究、領導管理，於文化傳播界、基金會、研究機構等從事企劃、研究發展等工作。(南華大學宗教學研究所 2005c)

教學是過去傳統、既有市場的概念，可是，面對新時代的環境，他也變成是一項開創性的事業，教學已不侷限在教室，也可朝多元式的發展。面對潛在性、開創性的市場，一個剛畢業或踏入職場不久的人，他有許多個人因素與環境因素需要克服的，基於這一點，老師多以鼓勵學生的方式。南華大學宗教學研究所所提出的理念，對學生而言是一個開創性的期許。

（二）學生對於開創性市場的概念與意見

社會人的壓力太大了，藉由佛教的修證經驗來抒導他們的壓力，在社區中開課，找一些資料與自己親身經驗以多元化來抒導。（訪談 SN22006meet）

我想往宗教心靈諮商的方向發展，依宗教的本質為主，不以宗教名義。因為，這樣每種人都可接觸，社會上有不同宗教的人，去除框架，用各宗教共通的本質去從事心理諮商輔導。（訪談 SN2200611meet）

宗教社工的培養，針對社區的問題，提供解決問題，加強其佛經的教育。（訪談 SN220050531）

以上三點，係針對修行來抒導民眾的壓力；以宗教諮商來撫慰人們的心靈；在社區傳播經義等。這都是很不錯的想法，可以進一步鎖定目標，籌組團隊，著手規劃企劃書事宜等。一般而言，甫畢業的研究生，學識上自己感到不如博士的專業，經驗上不若社會上傳統領域的人士們，必然是有幾分怯弱。可是，不久就必須克服這些心理障礙，漸提升自己的視域，以宗教學術整體為本位，體察此本位對社會、國際的功能，暨存在的價值與意義。接著，觀照自己的心量、意志、目前才學與未來進修景程，而確立自己對於現在與未來該扮演的角色，並規劃自己將承攬的工作與事業。經調適，且自我定位清楚，目標、使命明確後，即付諸行動。而無論是依附於相關事業團體或偏向獨立作業，都仍須有策略聯盟的概念

與行動，這無論於學識的再增長或事業的發展，都是必須的。在台灣，以宗教學界為一整體的概念，尋求突破與發展是必要的。

二、略舉開創性市場的具體方案

接著筆者從老師、研究生以及筆者本人的意見中，列舉一些較具體的方案概念，以作為參考，或許可以作為爾後繼續深化探討的議題，而宗教事務的開創性與可開創事項，必定是廣泛與多元，略舉一、二係作為筆者以後繼續探究，與人討論、省思的基礎。

（一）為學校設計、安排宗教課程、活動

先期是一種投資，是時間、經費的投資。如果能找到民間單位的贊助，那很好，或者跟一些老師合作，做研究計畫，編纂（宗教教育）教材的方式，向政府單位國科會或是教育部申請經費，那也是一種財源。如學校、社區辦活動，也可申請一些經費。這不只是教材，還有帶一些課程。也可透過社區發展協會寫一些案子，向地方政府申請經費。所以教材可以申請一個經費，活動本身也是經費來源的管道。這是初期，未來進入學校，當然學校一定要給這些師資合理的費用。（訪談 TN20070323）

我們主動提供課程、規劃課程，踏進學校行銷課程，學校它有一些彈性經費，如果他覺得他學校老師無法做的工作，而需要借助外面的資源，就會向這些團體要講師，來幫他們做一些靜坐的課程、或其他課程，幾天幾夜的，或假日，一個學期安排幾次，你看那麼多的學校，你們接課程就接不完了。（訪談 TN20070323）

難道不需要宗教教育嗎？這是需要的，這可以減輕家長很多頭痛的問題，好吧，把你們的頭痛問題交給我們吧！專業人士。所以，在體制內有人遊說政府、教育部可以編入這樣的課程，那商機無限，全國那麼多所學校，

全部投入都還不夠，再訓練十年、二十年投入還不夠。(訪談 TN20070323)

如果政府不推動宗教教育的課程，難道這些學童、青少年就不需要宗教教育？社會上只要教團來推展就夠了？編纂一套學童、青少年的宗教教育教材，倘若政府不出資，學界就無法完成？每當參加有關宗教教育的學術研討會結束後，這些問題就在腦海裡盤旋。要組成這樣的組織團體時，無論是否為某一宗教教徒，組織成員應該是意識到宗教知識、學術的價值與意義。

現行仍要以組織來一同行動開創較為合宜。就對學校、社區、社會群眾進行宗教教育或策劃活動等，以組織做規畫性的企劃案、進行游說、爭取經費、進行實驗性教學等，組織成員必然要有「知識管理」⁸³的概念、知識，並且要有一套確切的操作模式。曾任南華宗教所所長蔡老師：「如果以推展宗教教育的工作，我們這些的宗教學者的責任卻很重」(訪談 TN720050628)。術業有專攻，看病、執手術刀的不是醫生，那會是誰呢？

(二) 以宗教教育為基礎，針對學校特殊學子進行輔導事宜

宗教教育本身就富有引導向善的教化功能，宗教研究者可以就宗教學基礎，結合心靈輔導方法，針對特殊學生依種種個案予以輔導。台灣是宗教多元化的社會，彼此包容力強，若個別輔導中，有牽涉到宗教修養、信仰的問題，在徵得父

⁸³ 「智慧管理主要是發現並利用組織內的智慧資源（即充分利用組織成員的智慧）。知識管理是發現、鬆綁、分享、共用組織內最珍貴的資源：專家、技能、智慧和關係。知識管理者發掘這些人類的資產，幫助人們合作與學習、產生新的創意，並讓這些創意轉化為成功的創新」(Bateman、Snell 2002：9)。「今日管理者必須創造一個吸引優秀人才的工作環境，讓他們想要留下，並鼓舞每個人的創意。最終的目標是要將成員的腦力變成可獲利的產品」(同上引：9)。宗教知識可以透過組織來運作、發展，其組織無論是宗教教團或是宗教學者都可以建立而成。從發掘人才、開括其宗教知識智庫、建立彼此分享、共用的機制中形成龐大豐富的宗教知識資源。宗教知識管理者意識、了解到宗教知識對人類具有無比的珍貴，從個人、社會、國家、國際都有這方面的需求，他促成懷有宗教知識專業者彼此合作、再學習、能有創意，並讓這些創意轉化為成功的創新，與當時代相融、契合，甚至能創新地恢復過去優越的傳統。

母與孩子本身的認同後，適度的運用，是仍可行的做法。這可以組織小團隊做規畫性的企劃案，向學校進行游說、爭取經費來實施。

(三) 向大學通識教育、社區大學、佛學院、教育推廣中心、綜合學苑推展宗教教育課程

「佛學教育，以後想做佛學教育。」(訪談 SC1820051014)；「佛學院教書」(訪談 SN220050531cin)；「開藏文的課」(訪談 SN420050531)；「去社區大學(講課)」(訪談 SC1920051017)「佛學院、大學通識教育會考慮去做」(訪談 SN320050602)；「願意貢獻自己所學的啊！……大學通識教育、社區大學願意啊！」(訪談 SN620050609)；「社區大學很想去」(訪談 SC1820051014)；「到寺院講課；在學校服務，通識教育」(訪談 SN22006meet)。從上述可以稍了解許多人仍是屬意從事教學工作，雖然，它算是傳統市場的領域，不過隨著課程的多元化，場域性質也成呈現多元的發展，並且潛在性市場也似乎是大量地未開發，因此，這樣的市場，它仍可說是一種開創性的市場。這種市場可以獨立運作，也可組小團隊互相學習、參考，彼此協助、呼應。受過宗教學研究訓練者，多參考他人教案，就自己特長，專精的領域，不斷的揣摩、歷練，一段時間或能自行開發一套適合自己的教學模式出來。如老師的訪談中所言：「因為教學相長嘛，教學也可讓自己成長」(訪談 TC1620051025)；「教學是一個很好的成長的方法……在教的過程不斷的複習，把整個脈絡再串聯一次，會不斷的尋找資料，甚至會發現老師沒教到的東西，多教幾個人之後，這套就會變成自己的東西」(訪談 TC20070408WR)。

也許有人要質疑，這些市場真否還具有潛在性、開創性，筆者在此舉一位訪談者為例：

遇到困難，因為我學校是技術學院，人文方面比較差，教育部的評語，這邊要加強。所以，一方面是環境創造這樣的機會，校務會議通過培養通識教育的種子老師，於公於私都剛好，因緣具足。(訪談 SN220050531)

這位受訪者已是大學教師，因學校需求，而來進修宗教學程。這可想而知，全省有多少相同的例子，他們亟需人文學程、宗教哲學通識教育的專業人才。若已完成這方面學程的畢業生不能主動去服務、爭取的話，他們只好自行培養，並且要許多年後才得以真正填補這樣的缺憾。因此，若有志於社區教育者，這也是一條非常可行的服務途徑，也可說是擔負起一份社會責任。

（四）編寫寺院、廟宇史誌、人物誌宗教文化工作

這樣市場的存在，係諸多中小寺院、宗教團體，成立年代已久，人事亦經多次更替，而有心者想紀錄該單位歷史沿革，並再次闡揚創立之宗旨或重新定位未來的發展目標等，可是，他們缺乏對宗教事務熟悉又具有文獻整理、紀錄、採訪、撰寫能力的工作者。

以三至五人即可組成小團隊，在受過宗教學術的訓練，有過宗教方法學操作的經歷，來從事這樣的工作，是合宜的。除了宗教學術的涵養，練就如何與宗教團體對談、提出企劃、爭取經費等的基本素養，要在經歷中逐漸磨練出來，這樣的工作，筆者亦曾淺嚐過，它可成爲一項兼職的工作，或能逐漸發展而成爲個人或組織中重要的宗教文化工作。這方面工作可就「地方史書寫與社區共同體建構」（林群桓 2005）諸類的文獻作爲參考、揣摩。

（五）從事寺廟宗教文化企劃、管理

這類工作亦是宗教系所之教育理念之一。往往對於正處於蓬勃發展或有心朝社區總體營造策略發展的中型寺廟會有這類的需求，比如鹿港天后宮參與了鹿港的觀光事業與社區總體營造，例行地舉辦下列活動：1.慈善救助；2.急難救助；3.參與文教活動；4.清寒獎學金辦理；5.捐血活動；6.成立媽祖文物館，宣揚媽祖文化；7.舉辦全國民俗才藝活動；8.舉辦觀光節元宵燈會（鄧厚根 2005）。上述 1、2、4、5、7 和 8 或許一般人仍可勝任，可是，寺廟往往會透過這些活動來團達宗教理念，又第 3 和 5 項則需要具有宗教文化教育背景者來策劃爲宜。其對於未來計畫、展望：1.成立鹿港天后宮媽祖基金會；2.推動全省媽祖繞境祈福平安活動；

3.媽祖文化節：促進兩岸交流，中華媽祖文化交流協會支持，展開聯誼交流，作為媽祖信眾交流及兩岸聯誼的平台（鄧厚根 2005）。這需要有更深層、周密的企劃，方能執行、落實。所以，對於寺院的文教活動企劃，廟方邀請宗教學術人才來擔任是適切的。目前許多宗教團體成立了文教基金會，其服務範圍涉有文教事業、社會服務與宗教理念的傳播，宗教人才可進入該領域從事企劃工作。就佛教事業而言，現今台灣的慈濟、佛光山、法鼓山、中台禪寺、福智團體等，在社會上從事多元的服務，服務範圍、區域亦廣，欲從事宗教事業企劃工作者，可從該處所參與、學習、實習、借鏡、參考。

（六）投入安寧療護團隊的照顧工作—臨終關懷與靈性引導等

從事宗教研究者，深瞭解宗教對人們的價值與意義。將「宗教」應用於安寧療護當中，協助臨終者或因於重疾難癒者克服對於死亡的恐懼，提供解惑，安撫其心靈，這是一條服務社會大眾很好的途徑。

「在臨終處境中，由於觸及生命終極與超越的向度，因此宗教師在靈性諮商與引導方面的專業角色，似乎具有無可替代的重要性」（蔡昌雄、何婉喬 2003）。而一位深具學理涵養的宗教師來從事這樣的宗教服務的工作，應該可獲得臨終或患者暨其家屬很高的信賴。

目前臨床上欠缺對於各類宗教的儀式與風俗的瞭解與研究，且提供服務與內容不足，使得不同宗教的病患在靈性上的提供相形有限，安寧療護提供者與宗教的團體合作，以提昇服務品質及滿足癌症病患的需求，應是未來可以努力的方向。（蔡昌雄、何婉喬 2003）

上述「宗教的團體」便可由宗教研究者自行組織，分工進行企劃、聯繫與合作、執行工作，或各自加入已成形之組織。接著我們參考英國 Hospice 宗教師得主要⁸⁴

⁸⁴ 釋惠敏、釋宗惇參加「英國安寧療護研習隊」，參訪數家 Hospice，以了解他們進行靈性照顧的理念和方式。其中訪談過三位醫院宗教師，得到宗教師得角色與工作內容如上述（蔡昌雄、何

工作內容：

1. 例行性探視病人及家屬；
2. 應病人需要，做宗教的、靈性的、家庭生活；
3. 參加團隊的個案討論會議；
4. 每週評估需要加強輔導的病患名單，並優先執行；
5. 主持院內宗教性的活動，如禮拜、祈禱、婚禮等；
6. 有時應邀主持葬禮；
7. 喪親悲傷輔導。(蔡昌雄、何婉喬 2003；釋惠敏、釋宗惇 2000)

從上述的解色擔任與工作內容中，進一步地清楚宗教對於安寧療護的重要性，事實上，他的工作區域也不僅局限於醫院內，他還走入家庭、親人輔導，甚至主持葬禮等等。而臨終者或長期疾病纏身者，未必僅於醫院，或在於安養院，或於家中。願從事此領域工作者，除了加強專業的磨練外，要熟悉事務的處理與聯繫，建立教完善的網絡，真切地體會、瞭解社會在這方面的需求，而提供良好的服務。

(七) 個人志願所衍生的市場

有需多市場是個人意向而衍生出來的一條出路，它不一定是一條具有經濟效益的市場，可是，它仍會聚集一群人，來進行許多的活動。

比如在中華佛研所的訪談中，許多人也都贊成宗教教育在學校、社區社會上的推動，其一位馬來西亞籍的學生，他談到要將宗教教育的理念推展到小學的教育及社區當中（訪談 SC1420050825）；另一位馬來西亞籍則將以辦理小型圖書館做起，培育小朋友讀書，落實在基礎教育階段，一年一年地逐步提升其教育品質、心靈昇華的問題（訪談 SC120050811）；有一位則強調老人社區宗教村的建構，集志同道合的親友，共同朝相近的宗教理想邁進（訪談 SC1020050810），這並非一首又一首夢幻曲，這個理念，在世上、在台灣一直有人在建構、發起、號召，或許有人藉著宗教之名，而有亂象的出現，可是也會有一套良性的宗教理念所建構的地方，並且被社會、法律所接受。有更多的市場，因個人的差異性，不同的理念、夢想，而被開發、建構出來。

婉喬 2003；釋惠敏、釋宗惇 2000)。

三、淺述個人繼續研究之方案與工作

筆者之所以要探討研究生畢業出路的問題，也必然呈現出筆者對此問題的關注。然而，在研究、探討、訪談中也了解到許多局內人亦深深地關切這樣的議題，透過集思廣益，必然能在既有基礎上往下扎根，並且會有創新且利益社會的出路產生。以下筆者提出自己粗略的構想，讓局內人卓參。

（一）現行「特偏」宗教教育的建構：以阿里山山美國小為例（中型計畫：理論建構、田野紀錄與實務教學）

- 1.初步構想：首先對鄒族部落長老進行訪談，了解傳統禮儀、倫理、生命教育、道德教育、傳統宗教知識，進而編撰成冊；商請附近三家基督教派之教會提供道德、生命、宗教知識教育資料；並向學界宗教人才請益、蒐整資料。
- 2.建構基本雛形後，邀請宗教人才加入，進一步編寫研究計畫，準備向宗教團體與企業界爭取研究經費。
- 3.研究目的：以身體力行所受到的宗教學術訓練，此舉不在於編撰完美的宗教教育教材，而在行動理論中探索未來宗教教育實施的可能性。教材編整後，會請各宗教系所予以協助指正。定案後，則先以山美國小在部落教室的學童為教學對象，紀錄其學習過程、影響。

（二）探討宗教學術碩士人才對大學通識教育、社區大學、宗教團體社區教育的歷練與發展。（小型論文—理論兼實務）

提到上述場域落實宗教教育實施的問題。筆者亦準備進入該領域歷練，並將邀請數位宗教學畢業生共同進行該研究計畫，從教材的選定、施教場域的爭取過程、教育情形、師生互動情景分析、教育成果分析等。人選亦已做初步溝通。

（三）經典的講說與聽講者的回應（小型論文—理論兼實務）

亦將邀請二位宗教學畢業生共同進行該研究計畫，以質性研究訪談施教者與受教者彼此的互動、學習反應，本身也將參與、觀察其上課情景。

（四）佛經經義與世俗事務交融的演講（小型論文—理論兼實務）

宗教教育適合於非正規教育當中，深入社會各團體，以演講方式進行宣傳宗

教教育，是一個良策，也是宗教人才很好的出路，當然他有應具備的性格與訓練。預定在三年後進行這樣的研究，由個人或邀請另一位研究者共同進行規劃。

（五）社區宗教教育的建構（結合本文的理論基礎與前三個的實務基礎）

這有相當多的前置作業，要有組織的規模，既本章所提到的相關管理概念，及社區營造理念⁸⁵，從實務中不斷的探索，這是一項長程的計畫。預定二年後才會著手構思、建構草案，並邀請成員進行一年的規劃期，之後執行研究計畫與落實社區宗教教育工作。

本節所提，或僅是概念，或是粗略的方案，更深入的探究，要待爾後了。

對於開創性的市場，必需時常關注到社會的脈動，社會的變遷，民眾的需求等等，作為一位學術研究者，對於學術研討會的參與是很重要的事情，比如針對開放性市場的認識，對於「宗教團體的經營與管理」（真理大學宗教學系暨研究所 2003）⁸⁶、「宗教資源運用與管理」（真理大學、台灣宗教學會 2006）⁸⁷、「寺廟宗教文化與社會教育研討會」（內政部、南華大學宗教學研究所 2005）⁸⁸諸類的研討會是要參與、了解，得以與會議討論人產生互動、討論。再者，積極的投入自己所喜好的場域，在歷練中獲取寶貴的經驗，逐漸地開展出一條路來。

筆者認為，畢業生若確實趣向於宗教工作，那麼必能洞察到社會的需求。又能自信於自己所學、所受的訓練對社會是具有價值與貢獻的，即能勇於發揮、展

⁸⁵ 「社區是個人最熟悉的週遭環境，其範圍可由鄰居擴及同一村里、市鎮或大到國際社區。社區的居民分享共同的利益義務和認同其行為的模式」（楊國德 1997：241）。「此乃強調人類的互動及在各地因共同利益、價值與習慣（mores）所形成的關係網，正是社區特性核心。所以，社區應視為是所有發揮服務地方功能的社會單位與系統之結合體，並強調社區居民有權就近參與（local access）該地日常生活所需的各種各類活動，包括學習活動」（楊國德 1997：241；Galbraith 1990）。

⁸⁶ 真理大學宗教學系暨研究所 2003「宗教團體的經營與管理」，真理大學宗教學系暨研究所主辦，臺北，12月13日。

⁸⁷ 真理大學宗教學系、台灣宗教學會 2005「宗教資源運用與管理」，真理大學、台灣宗教學會主辦，臺北，4月28-29日。

⁸⁸內政部、南華大學宗教學研究所 2005「寺廟宗教文化與社會教育研討會」，內政部、南華大學宗教學研究所主辦，嘉義，11月11-12日。

現其專業素養。既然這是社會的大工程，開創性亦大，那麼「宗教研究的需求在臺灣的市場」也應該是很大的。

第三節 影響畢業出路發展的可能因素

影響研究生畢業後發展的可能因素應該是複雜的，在這裡主要是以老師的意見為主，以他們長久在此領域中所了解、觀察到的狀況，筆者粗略地整理出幾個問題，或許能引起一些局內人共同來省思相關的問題。

一、畢業生主動積極的心態不足

就業—學生不敢踏出。(訪談 T1020050829)

為何跳出那個枷鎖，是夢、理想、目標。要有實現的動力，試著踏出第一步，要有行動力。……刀子嘴，豆腐腳。永遠達不成……(訪談 TC20070408WR)

「不敢踏出去」這是個人內心要克服的問題，那可能是一項複雜的問題，是信心的問題？專業能力的問題？每人正視自己的問題，找出自己的問題所在，努力去克服、解決。然而，面對這樣的現實情形，筆者以為對於宗教教育、活動事務的推展不要靠個人的單打獨鬥，而是找數人志同道合者或研究主題、性質相近者一同來規劃未來的路程。每個人的宗教事業可自設為「個人事業」與「公共事業」，個人事業大可追求自己所熱愛的方向；公共事業則是與數人組成宗教事業組織或自行加入宗教團體、機構一同推展宗教相關事務。

二、研究生對專業的轉化與教學單位課程規劃的問題

我們的碩士生，還需要更主動一點，更開闊一點，所謂更開闊就是說，

要讓學院與社會接軌，剛從學校畢業的思維會比較落在學校課程的規劃上。一般學校的畢業生，他一踏入社會，就會將學校的東西轉化成社會需求的東西，這也是我們畢業生需要轉化、挑戰的。(訪談 TN20070323)

也就是說你在這邊所選的課，那一些是那一種性質的，使得你要踏出去的那個銜接，是不是真的出了一些問題。那另外要探討到更廣的，這整個研究所的規劃，是不是你已經考慮到學生出去要與社會銜接規劃的問題。(訪談 TN20070323)

將專業知識轉化為面對社會需求的效能，每人調適的情況不同，可是，這樣的問題，仍要靠個人積極面對，努力克服，面對問題，吸收經驗，而突破困境。

然而，究竟是學生對於專業學問的選取與職場規劃未相應，亦或是學校在課程的規劃上顯然與學生出社會在應用上嚴重的產生落差或是缺乏，這是一項很大的議題，無法在此以簡略的篇幅作探究，係由於有兩位老師在訪談中反應出這樣的意見(訪談 TN20070323；訪談 TN20071026CS)，筆者就此提出，或可作為以後的研究者探討的議題。

三、宗教教團、宗教文化機構與社會界普遍尚未關注到宗教所、佛研所已栽培出來的人力資源

雖然在台灣有很多的宗教團體，但是對宗教系所學生的接納並不高，有其限制。(訪談 TN720050628)

其實社會環境也沒有提供需求的機會。(訪談 TC1620051025)

在宗教文教、文化傳播就業市場中，筆者主要著重在於學術研究者本身的檢討，他是供給面，需要自身作深入的檢討、反省。至於尚未有明顯反應的需求面，

宗教機構、佛教團體、佛教文教基金會、道場組織是否要省思？筆者建議主事者應認知宗教、佛教學術高等教育的意義與價值，當重視宗教、佛教界長期期盼、耗費心力、投入龐大資財與人力，而創辦之宗教高等學府所培育出來的宗教人才。

對於走向、認同所謂「人間佛教」，已有類似社會事業組織發展的寺院，以及道場組織，在宗教人才的任用待遇上，筆者予以建議：先參考世俗的錄用標準來看待，予宗教人才以社會上合理的待遇，在公平、合理的對待下來講求「願心、道心」，於互動過程中來體會是否彼此真誠的相待，朝互惠合作，共同進行宗教服務工作。

就本章節的探討，在此筆者引《雜阿含經》第四卷第一段經文（大藏經刊行會編輯 1996a：27），來作為局內人，研究生、畢業生共同的省思。

如是我聞。一時。佛在拘薩羅人間遊行。至一那羅聚落。住一那羅林中。爾時。世尊著衣持鉢。入一陀羅聚落乞食。而作是念。今日大早。今且可過耕田婆羅豆婆遮婆羅門作飲食處。爾時。耕田婆羅豆婆遮婆羅門五百具犁耕田。為作飲食。時。耕田婆羅豆婆遮婆羅門遙見世尊。白言。瞿曇（佛陀的本姓，此指佛陀）。我今耕田下種。以供飲食。沙門瞿曇亦應耕田下種。以供飲食。佛告婆羅門。我亦耕田下種。以供飲食。婆羅門白佛。我都不見沙門瞿曇若犁·若軛·若鞅·若縻·若鑿·若鞭。而今瞿曇說言。我亦耕田下種。以供飲食。爾時。耕田婆羅豆婆遮婆羅門即說偈言。

自說耕田者 而不見其耕

為我說耕田 令我知耕法

爾時。世尊說偈答言。

信心為種子 苦行為時雨

智慧為時軛 慚愧心為轅

正念自守護 是則善禦者

包藏身口業 知食處內藏

真實爲真乘 樂住爲懈怠

精進爲廢荒 安隱而速進

直往不轉還 得到無憂處

如是耕田者 速得甘露果

如是耕田者 不還受諸有

時。耕田婆羅豆婆遮婆羅門白佛言。善耕田。瞿曇。極善耕田。瞿曇。於是耕田婆羅豆婆遮婆羅門聞世尊說偈。心轉增信。以滿鉢香美飲食以奉世尊。世尊不受。以因說偈得故。即說偈言。

不因說法故 受彼食而食

……

這是一位耕田者，他質問佛陀爲何不耕田，來養活自己。佛陀回答：「我亦下田耕種，以準備今後的食物。」佛陀並告訴他的耕田之法。處於世上，每個人從事不同「工作」（耕田），工具不同，其結果也不同。佛學學術研究者，可參考本文所載，佛陀：「信心爲種子，苦行爲時雨，智慧爲時軛，慚愧心爲轅，正念自守護，是則善禦者…」至於佛陀爲何不接受食物呢？因爲佛陀說法並非是要取得食物。一般而言，佛陀說法是爲解決衆人的「苦」，指導人解脫、達涅槃，或行菩薩道，而成佛（在此，不辯論佛學真義，僅以通說略述）。至於獲得食物，則是出於佈施者真誠的供養。

面對就業、畢業出路的現實問題，或許有些人遭遇到困厄，或者已在志願的道路上並不順遂。不過，不妨在回顧、省思當初進入宗教所、佛研所的動機與目的，甚至回想到進入研究所之前對宗教知識、宗教信仰的熱切、期盼與心願。

第四節 小結

藉由我們培養的學生，或進入宗教團體，希望能提升宗教團體對社會的影響力，或進入社會者，也能將宗教的理念與清流帶入這個社會（訪談 TN720050628）。

這是一位曾任宗教所所長對學生未來的期許。對於研究生出路的問題，筆者提三個意見：一、深刻感受到宗教的教化作用；二、明瞭學術的意義與價值；三、專業、真誠、行動。另外，身為一位佛教學術研究暨信仰者，除了以「發揚佛教」的宗教情操、熱情外，應該以公平、合理、樂觀、積極爭取的態度來面對實際就業、出路的問題。

就本章所整理的資料來看，宗教學術研究者在既有市場與開創性市場的前景不僅呈現多元，並蘊藏著許多待開發的場域，也顯示民眾需要更多的宗教服務。而無論面對既有市場或是開創性市場，筆者深深認為處於如今的社會型態，身為一位宗教學、佛學研究者，是要參酌管理學的知識與運用模式。如企業管理學、非營利組織的經營管理、志工企業家發展模式、終身教育理念、社區教育營造等理念的攝取、消融，這有助於宗教相關工作的推展。

正視現在既有的宗教市場，尋找與自己契合的領域投入、嘗試。對於潛在性、開創性市場則主動積極的開發，創造需求。就開創性的宗教事業，得以組宗教組織或進入教團展開探索、實驗、改進、落實。而學院教育轉化到社會工作之間出現問題，一者在於研究者本身能力；二者可能出於學校教育之學程不夠周全，就業輔導功能不彰。它是雙方面都要省思檢討的。

筆者也深切地期盼教團、宗教相關機構要正視宗教系所、研修學院已培育出來的宗教人才，借助其專才來提升、協助或加強其組織的運作、發展。在本研究中，很肯定的是，經過了宗教、佛教的學術研究訓練，不僅利益於個人的知識充實、涵養、修行，並且可以將它運用於社會，透過各種方式進行傳播，利益更多的人。

第七章 結論

佛教在台灣是興盛的，教團的興起也有助於佛教學術的發展，比如以五所佛教大學，南華、佛光、華梵、玄奘、慈濟大學，其中南華、佛光、慈濟大學背後即有強大的教團在負責推動。而法鼓山也成立了第一所受政府承認的佛教研修學院--「佛教法鼓研修學院」。如今國內的佛教團體已有能力朝向國際傳播、發展，相對的佛教學術也是如此。

筆者有鑒於國人雖認識佛教團體，可是，對於佛教學術卻顯得陌生，即使是佛教的局內人（筆者指的是一般信徒與喜愛佛學者），對本領域亦不熟悉。因此，撰寫本文，筆者從學術環境的創辦歷程；學術課程、師資介紹；深度訪談研究者的學思歷程、對佛學研究的看法、教學上的意見與困難；研究生的研究動機、學習上的難題；並淺嚐式地討論研究生畢業出路的問題等等。透過本文，不唯是讓社會對於佛教學術有所認知，稍瞭解佛學學術研究者的概貌、此領域的型態，且進一步盼拉進宗教學、佛教學界與教團、社會的距離。也是作為局內人一同來檢討、省思。

第一節 結論與建言

本文是一個系列性的敘述，從中看來似乎有階段性，比如論述宗教、佛教學術院校的創辦是一；課程、師資也可獨立做研究、論述；直接對宗教、佛學研究者之教授、學生作質性研究深度訪談的論著較少見，是可作獨立的探究；瞭解佛教學術研究者對於當代議題「宗教對話」與「宗教教育」的看法與願景，是一項很大的議題，牽涉甚廣；該畢業生的出路發展，也可以單獨作更深入的研究、探討。但是，仔細思考，這些階段是息息相關的，這令筆者很難捨棄任何一個環節不去提起，比如就兩所的創辦人是否需要談起呢？探討的議題已經這麼廣了，還要探究一個深具廣度的「畢業出路」嗎？可是，筆者堅持在此時仍需一部對佛教

學術高等教育發展現況作系列性研究、探討的論著產生。

然而，事情很難完美，由於議題大、時序長，而篇幅有限，是故探究的議題勢必難周全、未深入、不夠精闢，所以本研究只算是粗略性的探究，讓局內人與一般社會探見此領域的概貌與一些問題。對這一系列的研究，在各階段的章節中都已做小結，也作一些建議，在此再做一個簡單的總結。

一、「他們—星雲法師與聖嚴法師」的典範，在過去、現在，亦適用於未來

首先介紹了兩所院校的創辦人，主要是深感到他們的典範並非已是過去式，而且是現在式，仍會是未來可參考的寶貴典範。他們的歷程與所創辦、影響的佛教事業，不唯是出家眾，亦是在家眾值得參考、學習的對象。又本文所提到的「畢業出路的發展」而言，兩位法師發跡的歷程，各各階段，都值得探究，揣摩、參考與學習，而現今佛光山、法鼓山的種種事業，或可成爲研究者參考、實習的場域。

二、對宗教學、佛教學院的建言

國內佛教學研究所，在重視其發展重點時，亦應參考現代宗教學學術發展，適度開設宗教學方法論課程及現代人文、社會關懷課題。莫忽略諸多研究生朝多元發展的可能性。建議如宗教所又重視某一宗教傳統者，加強與相關系所之學校加盟，尤應關注宗教研修學院的發展，爾後，體制允許下，視其爲專業宗教教育資源，理應加強合作、交流，資源共享而造就利多的大環境（蔡源林 2006；趙星光 2006）。國內宗教所應當更重視外籍研究生，除了是廣納英才的原則外，更當重視其爲未來對外宗教交流的媒介、中間橋樑，或是未來對外發展的助力。

三、對兩所未來發展的意見

兩所理念略異又略同，筆者認爲兩所更該積極發展其特色，深化其理念，畢竟其特色正是社會所需，無論佛學、佛教學、宗教學等學術教育，依台灣現狀都算是起步階段，它需要更多的投入與發展。因此，兩所可在現有的基礎上向下紮根，在人力、財力與學生來源有限的狀況下，尙不宜擴大教學範疇。維持現規模，深化師資、學程，加強輔導學生的宗教專業、專長，寄望於宗教學術整體的提升，

亦有利於各宗教校所的發展，並有益於宗教學系所畢業生未來的發展。唯不同的領域要加強交流，彌補彼此之間的不足，亦帶給學生大利益、大方便。

法鼓人文社會學院已成形，或許未來，時機成熟時再設一組「佛教人文社會學組」，也是可行。若未來法鼓大學形成，再設宗教所，如輔仁大學一般。當然這些都有模式可循，而法鼓研修學院必採務實做法一步步推進。

兩教育單位應積極建議學校增加預算增購圖書、學術性書籍，重視該系所在這方面的權益，以營造優良學術環境。

四、對兩所內部教育的建言

(一) 語言課程負荷與進階的問題處理：兩所再評量學生語文的學習份量，考量就基礎語文學程是否作適度的調整，而加強其進階選修課程。譬如喜好語文者得有充分的語文課程資源，如法鼓研修學院將設有「佛典翻譯學程」，利於培育佛典翻譯人才；南華大學的學分彈性做法，若語言進階課程未能滿足研究生時，仍有選擇他系或他校弭補的機會。可是，兩所如何讓非朝語文發展者，得側重其趣向科目，而語言學習份量又不至於過重的負荷，這應該有商榷、檢討的空間。

(二) 學生研究方向改變的因應：法鼓佛教研修學院近期對世學方法論的課程應該是沒有開設的空間，並且目前沒有其他相關科系支援，學生在學校難進一步獲得資訊，學習亦會發生困難。佛教研究理應分工進行，一個所無法全部囊括這麼多的教育目標。若該所同學發現志趣有轉向，學校可以輔導向外宗教系所尋求支援，另修選相關課程，並承認其學分，亦可不列入必選修學分計，但列為一般學分予以登錄（南華是如此的作法）。如此，保留學分研修彈性的空間，讓學生發現興趣轉向時，在學制的基本要求下，仍得尋求他方補強，完成學程。

(三) 對於學術與修行採開放探討的態度：學校對於學術與修行的區別與相契可以稍作探討，增進研究生對於學術的意義與價值有進一步的認知，而法鼓研修學院則需要充分說明「行門」的課程，讓有志於在行門成就者，能有較充分的了解。另外，教授們對於學術與修行的意見，可以多採開放的態度，做適度的討論，這可以作為外界與研究生們的參考。

(四) 加強招生的宣導與教學特色充分的解說：宗教學、佛學研究的實質意義與價值需要對社會大眾多加宣導，針對招生也不妨採一般行銷、宣傳的概念，盡量對社會傳達訊息。再則兩所的特色要各自特別的強調，新生進來仍要特別的解說，避免錯誤的期待。南華大學宗教與中華佛研所都有召開招生說明會，這多一分的溝通、說明，則增加一分招攬相關人才的機會。中華佛研所已有校友會組織，而南華大學亦可發展校友會，另外，可進一步仿照中華佛研所辦理招生輔導活動，未來可由校友會來協助此項工作。

五、兩所應有的輔導工作事項

開學之初，學校要非常重視、輔導學生論文寫作基本格式、規範的問題，否則研究生未來可能在學業上的作業都會有若干的問題、困擾，當然也影響到畢業論文的完成。並積極輔導研究生進行畢業論文的寫作，減少學生因困難而拖延，尤其拖延時間過長而趨於消極，停止了寫作。校方應多舉辦方法學研習營、講座，甚至多開課堂互動、勉勵，協助學生克服研究論文寫作這項難關。

正視學生語言學習的份量、壓力是否過大的問題，適時給予輔導，對於佛典語言有興趣者當然給於鼓勵、協助進階學習。對於在職生要特別研擬一套輔導的辦法，比如工作與學業中的過重負荷、調適的問題……等等，以減少人才的折損。勉勵學生重視自己已養成的才學，在機會可行或已成熟時，則踏出去與社會互動發揮所長。一般學生具有信仰上的動力，可是轉化到「社會服務動力」有其落差，這當中的原因，學校深值得探討。

六、與研究生共勉之意見

有志於從事佛學研究者，應事先參閱一般大學宗教所與佛教研修學院兩者其創辦理念、師資、課程暨環境，然思索自己的性向、興趣、能力，而後投入其領域，並找出一所是自己最大理想值的院所，避免期待與事實有過大的落差。研一就要正視畢業論文所要使用何種方法學的問題，要更加主動的參與有關課程、蒐集資料、向老師與畢業的學長姐請益，自我勉勵克服此關卡。

研究生應獨立自主，擁有搜尋資源的能力。應利用現有的資源，以國內十所

宗教所暨各宗教研修學院為就近資源，並訓練自己有能力取得國際上有關資訊，或請求教授指導、協助取得所需資料。自我弭補該所不足處，完成學程暨完成論文著作、後續研究。同學之間可互助，研究學習的方法，甚至組織團隊，進行系列性的研究，集體研究則會產生更大的效能。

需酌工作而作管理學的充實。如企業管理學、非營利組織的經營管理、志工企業家發展模式、終身教育理念、社區教育營造等理念的攝取、消融，這有助於宗教相關工作的推展。正視現在既有的宗教市場，尋找與契合的領域去投入、嘗試。對於潛在性市場可主動積極的開發，創造需求。開創性的宗教事業得以組織團隊或進入教團而展開探索、實驗、改進，落實自我或團隊的理念。試著以宗教學術為本位或台灣佛教為本位，與國內教團、國外宗教組織進行接觸、溝通、交流，從知識與實務上增進自己的宗教視野。這樣的事務可由自身的學習，或參與宗教組織學習，亦可由數人組織，而嘗試參與、發展。

七、對於「宗教教育」、「宗教對話」議題上的意見

宗教對話與宗教教育係現代重要的課題，身為佛教學術研究者需要進一步的關注。筆者建議兩所多關注學生在這方面的學習，大學、研究所是自由學習的場域，但是，對於宗教性人文的關懷，院校可以採宣導、鼓勵的態度。鼓勵學生除了針對專業、喜好的課程外，對於其他宗教課程，如西方宗教、本土民間宗教多加涉獵。校所可多安排不同宗教團體的交流，不同宗教院所學生的交流、互動。這一點南華大學與中華佛研所都有在進行，其他佛學院校可參考其做法。

對於有志於宗教教育、生命教育者，應認識社會現狀，甫畢業則多方的探詢機會，多做嘗試。以此為職志者，可深入社區與民眾接觸，創造宗教教育的契機。中小學的宗教教育尚在討論階段，可先行探究、嘗試。從現有理論作基礎而作實驗，從行動中建構理論模式。

八、向教團與外界的意見與建言

教團、宗教相關機構要正視宗教系所、研修學院已培育出來的宗教人才，該進一步了解佛學高等教育的價值與意義，借助其專才來提升、協助或加強其組織

的運作、發展。

以上的結論與建言不惟在本文上，未來在筆者可能做到的範圍內、適當的場合下會不斷地提出，有些方案也會一步一步的嘗試，將文本可能性地躍於現實生活中。

第二節 研究檢討

對於一個研究生而言，在學生期間已受有專業上的磨練，至於如何更完善地完成一個學術性的研究，是應有的素養。然而，筆者竟在過程中有許多疏失，也顯得才學上嚴重不足，這是筆者當再好好的努力之處，諸漏甚多，而擇幾項缺失顯於書面，更提醒自身的反省與改進。

一、方法學運用上的檢討

本文採質性研究，其實訪談人數並沒有多寡的限制，端看選用議題、群眾、場域、經驗法則、探討深淺度……等等斟酌而決定。顯然，筆者所訪談的對象相當的多，以致於在處理逐字稿時，耗時甚久，資料亦龐雜，筆者應當更鎖定要點，訪談人數要適切，而採更深入性的探討。

一些佛學研究者善於作文獻分析，對於社會科學理論、研究方法並不熟悉。而對於質性研究方法的運用，筆者亦是首次嘗試，必然會不成熟、不妥善之處，因此，這研究歷程與文本也將會是未來作為改進的基礎與底本。

二、訪談過程上的疏失

對於教師的訪談，曾經因為時間過長，錯過老師用餐時間，是一個失禮、不恰當之處。而對於同學曾表示不願意回答的問題，為了印證問題，仍幾度詢問，造成對方的不適，筆者察覺而在當時即致歉，幸對方沒有太深責怪，仍順利完成訪談作業。而這兩件失誤，筆者深警惕，於爾後當避免。

二、文獻資料處理的檢討

本文就中華佛研部分，介紹其過去成立以來的歷史、創辦宗旨、課程內容，

亦以訪談 2005 年當時在校之老師、研究生。因此，內容的主體仍是以「中華佛學研究所」為主。適逢中華佛研所於 2007 年得成立法鼓佛教研修學院，故加註最新資料，讓外界得接收到最新資訊，不過新舊接替，敘述起來就顯得龐雜，在資料處理上，顯得不盡完善。

對於第六章有關兩所畢結業研究生資料，雖然對舊有資料上已有以訪調、電話、電子信箱方式嘗試獲最新資料增補，可是，仍有部份資料未獲得最新資訊。就本研究而言，該資料尚足以進行探究、分析。不過，筆者爾後將進一步做更深入的全面性追蹤，並以質性研究訪談一些畢結業研究者，探討宗教所、佛研所畢業者投入就業市場發展宗教文化、知識傳播的歷程，並預計進行跨宗教領域的研究。

三、管理學的運用不夠，在本文尚未作融入性的論述

有關管理學的運用，原本想將諸多理念，如企業管理學、非營利組織的經營管理、志工企業家發展模式、終身教育理念、社區教育營造等概念揉合佛教學的運用層面進行論述，只是，許多方向、理論模式並非筆者實務經歷，故未能充分掌握而適切地融入本文一併論述，這是筆者爾後也要更加強、努力的地方。期待未來有更多具有實務經驗者能運用現代方法學理論，以學術研究的方式將寶貴實務經歷發表出來。以目前而言，佛教學在這方面還有很大的努力空間與研究市場。

一個好的研究人員，必然可貴於不斷地充實學問、反省、檢討與改進，這是筆者自知的常識。筆者所提出的問題意識，都仍有很多研究的空間，深盼對於佛教學關注的研究生，可運用宗教學社會科學的方式多加進行探究，讓社會大眾對佛教領域有更真切的認識、理解。對於研究生畢業出路的問題，本文只是理論上初步的描述，訪談也是初略的詢問，因此在分析上並不深入，本議題值得後續研究者更深入的探討，而筆者後續的研究也將這方面的研究列為重點。

附表一

中華佛研所 1-21 屆畢業生出路發展概況表

(畢業業人數計 179 人，彙整到可分析者 128 人)

一、男眾法師 21 人

田野編號	性別 身分	就讀前職 業、工作概 況或大學畢 業科系	研究所 期間工 作概況	畢業後職業、工作概 況	未來 發展 (目 標)
網資 C01120071010	男 法師	略	略	出家 高中教書	
網資 C02520071010	男 法師	中文系畢		佛學院教務務長、禪 學院院長、慈光寺住 持、辦學、促進兩岸 佛教僧伽交流	辦 學、 促進 兩岸 佛教 僧伽 交流
訪調、網資 C02620070408	男 法師	醫學院藥學 士		日本大學文學博 士、藝術學院副教授 (專任)、學務長、佛 研所副研究員、電子 佛典協會主任委 員、研修學院校長	
訪調、網資 C02720071010	男 法師	機械系		日本大學印度學佛 教學修士、日本大學 博士課程修了、佛學 院教師、佛研所兼任 助理研究員、文教基 金會董事長、出版社 發行人	
網資 C03120071010	男 法師			寺院常住服務，曾任 禪學院教務長多年	
網資 C06120071010	男 法師	大學中文系 畢		常住講堂	
網資 C07120071010	男 法師	大學農藝系 畢業		精舍住持	

網資 C09120071010	男 法師	物理系畢業		佛寺講師、佛學院講師、佛青會執行長	
網資 C09220071010	男 法師	園藝系		佛學研究所助理研究員、梵文教師、佛學院教務長兼巴利語教師、佛學語言寫作	
網資 C09320071010	男 法師			美洲弘法	
訪調、網資 C09420071018	男 法師	會計學系畢業		泰國寺院國際關係部副主任、泰國佛寺在香港代表主任	
訪調、網資 C09520071018	男 法師	C'HULALO NGKORN U.工程學系畢業		泰國佛寺在台北代表一國際法身修行中心主任、政治大學哲學研究所、對在台泰國人及泰勞舉辦關懷活動。	
網資 C10120071010	男 法師			就讀美國大學東亞系博士、佛學院任教	
網資 C091020071010	男 法師			韓國禪院寺的住持、舉辦兒童夏令營，輔助大專佛學社團	
網資 C10320071010	男 法師			返馬來西亞	
網資 C10520071010	男 法師	韓籍法師		韓國佛寺常住	
網資 C13320071010	男 法師			就讀英國大學神學與宗教研究系佛學組碩士班	
網資 C17120071010	男 法師	外籍佛教大學		外籍佛學院講師、佛教會布教師、寫論文，尚未完成	從事翻譯、編寫

					越南 初等 中學 佛學 教科 書與 教學。
訪調、網資 C20120071010	男法 師	化學研究所 畢業、有機 合成化學、 有機金屬化 學、古典無 機配位化 學；國學、 唐宋文		大學佛學社團專任 佛學講師、進修哲 學—佛學組博士	常住 僧 團、 閉關 懺 悔、 嚴持 戒 律、 回向 往生
網資 C20220071010	男法 師	企管系		寫論文中，尚未完成	
訪調、網資 C21120060626	男法 師	泰國農業大 學獸醫系畢 業		修行與弘法、泰國佛 寺在台主持、對在台 泰國人及泰勞舉辦 關懷活動	自修 行與 弘法

二、女法師 36 人

田野編號	性別 身分	就讀前職 業、工作概 況或大學畢 業科系	研究所 期間工 作概況	畢業後職業、工作概 況	未來 發展 (目 標)
網資 C01220071010	女 法師	略 英文系畢業	略	佛教的教育、文化工 作。禪寺任秘書監 院、講師、輔導師、 弘講組成員	
網資 C03220071010	女 法師			佛學院教課、日本大 學碩士畢業、日本大 學文學研究科博士	邀請 願以 梵·

				佛學寫作	藏·漢來對照研讀經典的人共研組成研討會
網資 C042720071010	女 法師			佛教學苑教師、共修會教師、講堂教師	
網資 C04320071010	女 法師			商職教師、寺院常住	
網資 C04420071010	女 法師			寺院教師、寺院住持、佛教青年會常務理事、佛教青年會分會會長	
網資 C05120071010	女 法師			寺院主持	
網資 C05220071010	女 法師			大學宗教所就學、佛教青年會講師、佛學院老師、佛學寫作	
網資 C05620071010	女 法師	大學商學系 畢業後數年 出家		佛學院、寺院教學工作	
訪調 Ce05820071017	女 法師	公務人員	放棄職業就讀	出國進修佛學	教學
網資 C07220071010	女 法師	會計系、稅捐稽徵處		在紐西蘭自修佛學寫作	隨順因緣
網資 C08120071010	女 法師			精舍、四處參學	
網資 C09620071010	女 法師			日本立正大學碩士	
網資 C09720071010	女 法師			就讀日本大學文學研究科佛教學專攻博士班	

網資 C09820071010	女法師	中文畢		僧團任教戒律、佛學、佛學研究所任教梵文、大學宗教研究所任教梵文、佛學寫作、佛學語文寫作	解行互資、教學相長
網資 C10420071010	女法師			佛寺弘法、講經；任教佛學院	
網資 C11120071010	女法師	就讀佛學院並領執於佛學院		佛學院行政及教學，佛學推廣教育行政及教學，英文佛學翻譯、英國大學神學及宗教研究系佛學研究碩士、諮商輔導、佛學寫作	教學或英文佛學翻譯
網資 C11220071010	女法師	醫學院護理系畢、依止僧團出家，就讀佛學院	常住領職，擔任書記、總書記執事	任佛學院教務長，教授「阿含選讀」、「印度佛教史」課、學院之行政；教學工作之餘，學習巴利文，寫些佛學短文	編製印度佛教史教材出版巴利讀本、巴利經典譯註及研究
網資 C11320071010	女法師			曾任佛學研究所推廣教育教師、自修	
網資 C12120071010	女法師			學苑教師	
網資 C12220071010	女法師			曾任佛學院教務主任、生命線擔任接線輔導義工	
網資 C12320071010	女法師	學經濟系		行政秘書、精舍專攻戒律	回馬來西

					亞隨 因緣 盡力
網資 C12420071010	女 法師	醫藥學院藥 學系畢、生 死研究所肄		佛學院教書、就讀輔 仁大學宗教研究所 博士班	
網資 C12520071010	女 法師	大學歷史系		出家、佛學寫作、講 說、掛單於寺院，並 於講堂任課	自利 利他， 貢獻 佛教
網資 C121020071010	女 法師			寺院住持	
網資 C14520071010	女 法師			英國大學繼續攻讀 佛學	
網資 C15420071010	女法 師	外國教育學 系碩士		回澳洲常住、規劃僧 伽制度	
網資 C16220071010	女法 師	文理學院商 學系國貿 組、福嚴佛 學院初級 部、佛學院 大學部、工 業股業份有 限公司業務 部門專員		寫作畢業論文，尚未 完成	自利、 利他， 弘揚 佛法、 有機 會繼 續深 造
網資 C1720071010	女 法師	歷史系畢		寫畢業論文，尚未完 成	
網資 C19220071010	女 法師	人文學系肄 業、佛學院 大學部年畢 業		文教基金會執行 長、佛教會監事；寫 論文，尚未完成	
網資 C20320071010	女法 師			寺院常住	
網資 C20420071010	女法 師	會計系學 士、佛學		寫畢業論文，尚未完 成	

		院、中學老師、出家			
網資 C21220071010	女法師	編輯		靜修	
網資 C21320071010	女法師	國貿系畢、出家		寫論文，尙未完成	
網資 C21420071010	女法師	醫事學院醫務管理畢		寫論文，尙未完成	
網資 C21520071010	女法師	馬來西亞佛學院高級班畢業、任職托兒所老師兩年		寫論文，尙未完成	
網資 C21620071010	女法師	日文系畢		寫論文，尙未完成	

三、男在家 26 人

田野編號	性別身分	就讀前職業、工作概況或大學畢業科系	研究所期間工作概況	畢業後職業、工作概況	未來發展（目標）
網資 C01320071010	男在家	略	略	高中教書	
網資 C03320071010	男在家	檢察官		日本大學人文科學研究科中國哲學研究室博士班畢業 佛學寫作	
網資 C03420071010	男在家			日本大學印度哲學研究室博士課程修了、大學教學、佛學寫作	
網資 C04120071010	男在家			佛學研究所秘書、佛教書局大藏經校正、文教基金會服務	
訪調、網資 C06220071010	男在家			佛學資訊教育規劃、佛學教育教師、研修學院副校長	

網資 C06320071010	男 在家	大學造船系 畢 台塑、南亞 上班		佛研所藏文老師、佛 學出版社編審 自修	自修
網資 C08220071010	男 在家			於佛研所教授藏文 2 年、就讀德國大學中 亞語言文化研究所 西藏學博士班、大學 通識教育	
網資 C08320071010	男 在家			佛學研究所總務、佛 學講師、推廣教育秘 書	寫本 佛學 概論
訪調、網資 C08420071023	男 在家		擔任佛 研所的 助教	就讀英國大學神學與 宗教研究系佛學組博 士班 佛研所教師	
網資 C08520071010	男 在家			報社編輯、佛教百科 全書編輯、佛學院老 師、 報社上班	
網資 C10620071010	男 在家	國民大會助 理		進修哲學碩士、書院 執行秘書現任；專 長：佛教倫理學、小 提琴	
網資 C11420071010	男 在家	美國大學物 理碩士		佛研所學務、佛學院 秘書	推廣 家庭 主夫 制度， 提倡 兩性 平等
訪調、網資 C11520071010	男 在家	化學碩士		佛研所專任教師、藏 文口譯、佛學教材寫 作、 佛學寫作	組織 藏傳 佛學 研究 中心

網資 C11620071010	男 在家			就讀美國大學東亞研究博士班	
網資 C12920071010	男 在家	國中教師		英國劍橋大學東方研究碩士、繼續博士學位	
網資 C12820071010	男 在家	工商管理專 校電子計算 機科		電子分公司主任、企業分公司經理、精業公司經理	
訪調、網資 C13120060606	男 在家			英國大學神學與宗教研究系佛學組博士、大學博士後研究兩年、國立中山大學通識教育教師	
網資 C13420071010	男 在家	大學廣告系 畢業、製版 印刷、業務 設計、國際 文化企劃		文化藝術方面	
訪調、網資 C13520071123	男 在家	企管系畢、 財管所畢、 建設公司經 理、醫院院 長特別助 理、補習班		中文博士畢、文教基金會執行秘書、大學兼任講師、佛研所兼任講師、佛寺分院講師、大學宗教所專任教師、佛學寫作	推行 佛典 現代 化 推行 巴利 佛典 之中 譯
網資 C13720071010	男 在家			進修宗教—佛學碩士學位	
網資 C15120071010	男 在家	電子工程學 系		於大學宗教研究所教授巴利文、梵文	出國 攻讀 佛學 領域 之博 士學 位。
訪調、網資 C18320060606	男在 家	工業化學系		回佛寺從事口語、文字翻譯，寺院行政服	出家

				務，現為優婆塞	
網資 C18420071010	男 在家	體育學院— 運動科學研 究所		將自己在體育、佛學 教育等等所學，奉獻 人群。	
訪調、網資 C20520050607	男 在家	數學系、數 學老師		進修哲學研究所	
訪調、網資 C21920060926	男 在家	馬來亞大學 社會科學 系、 教材及教案 研究與開發		寫論文，尚未完成。 推廣社區文化和教 育	推廣 社區 文化 和教 育
訪調、網資 C211020060206	男 在家	馬來亞 學校老師		推廣社區文化和教 育	推廣 社區 文化 和教 育

四、女在家 45 人

田野編號	性別 身分	就讀前職 業、工作概 況或大學畢 業科系	研究所 期間工 作概況	畢業後職業、工作概 況	未來 發展 (目 標)
網資 C01420071010	女 在家			工商教師、赴美國大 學博士、佛學研究所 專任教師	
網資 C02120071010	女 在家	中文學系	略	工商高職代課老 師、出版社撰稿人 員、編輯、美國佛學 社助理、美國大學教 育學院碩士、佛學研 究所祕書	1.留 意台 灣教 育改 革政 策、 環保 與自 然生 態保 育議

					題 2.整理佛學與教育學程可互相為用的相關資料
網資 C02220071010	女 在家	中文系畢業		修行、教學、佛學寫作 曾任教禪學院等多所佛學院，曾應邀赴美在美國之佛教會服務過一段時間	
網資 C02320071010	女 在家	中文系畢業		佛學研究所祕書、佛學叢書編輯、出版社編輯	
網資古天英 C02420071010	女 在家	哲學碩士 曾任國小教師		進哲學研究所進修；於佛學院任教	
網資 C04520071010	女 在家			衛生所的醫師	
網資 C05320071010	女 在家			日本大學博士班	
網資 C05420071010	女 在家	大學地政系畢		佛學研究所祕書、文教基金會企劃室主任、時裝公司副總經理、文教基金會人事主任兼資訊中心副主任	推行電子表單(公文)
訪調、網資 C05520071010	女 在家	國文系 國中教師		日本大學博士候選人、大學通識講師	
網資 C05720071010	女 在家			留學美國大學	

網資 C06420071010	女 在家	西班牙學系 畢 音樂老師		佛學研究所圖書館 館員、佛研所學報編 輯	
網資 C06520071010	女 在家	大學經濟系 畢		佛教居士會、中美文 化經濟協會、百科全 書製作、金融機構、 佛學研究所(助理研 究員)、學報執行編 輯、佛學研究所學術 出版之編務工作。	近現 代台 灣佛 教與 大陸 佛教 的個 案研 究
網資 C06620071010	女 在家			編輯、口譯藏文	
訪調、網資 C07320070408	女 在家	中文系畢業		教書、學報編輯、教 務工作 佛學寫作、譯作	
網資 C07420071010	女 在家	大眾傳播系		助理、翻譯日文佛學 著作、翻譯巴利律藏	
訪調 C08620071023	女 在家	教育系畢、 德國大學印 度學哲學博 士		教師、繼續進行博士 課程研究、致力於佛 教語言教學、佛學院 任教、佛教研修學院 任教	
網資 C08720071010	女 在家			加拿大、結婚	
網資 C09920071010	女 在家			就讀德國大學中亞語 言文化研究所西藏學 博士班、找工作中	
網資 C10720071010	女 在家	中文系畢、 報社編輯、 雜誌編輯	全職就 讀	佛教月刊編輯、佛學 研究中心網站、佛學 院兼課、上班、背誦 經論、佛學寫作	
網資 C10820071010	女 在家	地政系都市 計劃組、代 書事務所助 理、房屋仲 介秘書、業		佛教團體委員佛教 文化特約採編、社區 讀書班老師、佛學推 廣規劃小組成員師 資、佛學寫作	

		務、業務主任、民間藝術發展協會企劃			
網資 C13220071010	女 在家	大學國貿系畢、管科所畢 國貿系專任助教、力霸建設、力霸友聯全線稽核專員		任職佛學研究所	推行巴利佛典之中譯 ；推廣佛學，讓大眾有較好的學佛因緣
網資 C13620071010	女 在家			佛教團體工作	
網資 C14120071010	女 在家	公民訓育系畢、 國中老師、生死學研究所結業		英國大學攻讀宗教學、結合個人研究以及宗教教育	
網資 C14220071010	女 在家	美術學系學士 國中老師		佛學專案之專任助理	
網資 C14320071010	女 在家	大學會計系		於基金會行政工作	佛學研究
網資劉美琴 C14420071010	女 在家	國文學系、 國中任教兩年		赴美留學(CSULB)轉唸電腦科學	
網資 C14620071010	女 在家			宗教所佛學組	
網資 C15220071010	女 在家	中國文學系		電子佛典 CBETA 研發組組員	赴澳留學

網資 C15320071010	女 在家			佛寺分院職員	
網資 C15520071010	女 在家	哲學系畢業		佛學研究所圖書館 館員	
網資 C15620071010	女 在家			佛學寫作	
網資 C16120071010	女 在家	中文系畢、 課輔班、安 親班：行政 人員、輔導 老師、編輯 雜誌、照相 打字設計公 司：美工 、佛學雜誌 社：編輯、 採訪		寫論文，尙未完成	
網資 C16320071010	女 在家	中文系		佛學研究所圖書館 館員、寫論文尙未完 成	
網資 C17320071010	女 在家	日本經濟大 學經營系、 圖書館工讀 生、日文口 譯人員、麵 包店及百貨 公司店員、 料理店服務 生、超市收 銀員、宗 教；企劃公 司之企劃督 導。		佛寺分院日文講 師、僧伽大學日文講 師；佛學寫作；日本 大學博士；佛學院專 任教師	
網資 C18120071010	女 在家	機械科畢 業、日商技 術顧問公司 鐵塔設計工 程師、日商		工作	

		會社行政助理			
網資 C18220071010	女 在家	服裝設計科；國際股份有限公司核色員		文教基金會職員	
網資 C19320071010	女 在家	英國語文學系		論文寫作中，尚未完成	
網資 C19420071010	女 在家	政治系畢		基金會專案助理、佛研所網資室擔任專案助理工作	
訪調、網資 C20620050606	女 在家	英文教師		佛研所英文老師	
訪調、網資 C20720050606	女 在家	醫院及流病所研究助理		寫論文，尚未完成	從事翻譯—藏文
訪調、網資 C20820050606	女 在家			寫論文，尚未完成	
網資 C21720071010	女 在家	學日文系畢		寫論文，尚未完成	譯注巴利律典及註釋書、推廣「受饑兒資養計劃」，拯救全世界饑餓的小孩，並且

					讓他們受教育
網資 C21820071010	女 在家	森林學系、 林試所、農 委會、台大 國科會研究 助理、人壽 契約部醫務 人員		佛學研究所佛學教 育推廣中心助理	
訪調、網資 C21920051018	女 在家	中文系畢業		佛研所的學術編 輯；寫論文，尚未完 成	學佛 及研 究
網資 C21820071010	女 在家	物理系畢		寫論文，尚未完成	

附表二

南華大學畢結業生出路發展概況表

(畢結業人數計 39 人，彙整到可分析者 39 人)

一、男眾法師 2 人

田野編號	性別 身分	就讀前職 業、工作概 況或大學畢 業科系	研究所 期間工 作概況	畢業後職業、工作概 況	未來 發展 (目 標)
訪調 N2007109206	男 法師	寺院常住	在職進 修	原預定就讀博士 班，後失聯。	
訪調 N2007109215	男 法師	寺院常住	在職進 修	寺院常住、法務 論文中	

二、女眾法師 10 人

田野編號	性別 身分	就讀前職 業、工作概 況或大學畢 業科系	研究所 期間工 作概況	畢業後職業、工作概 況	未來 發展 (目 標)
訪調 N2007109001	女法 師	寺院常住	領職	寺院書記	
訪調 N2007109003	女法 師	寺院常住	全修生	寺院常住 碩士後研究 常返校上課	佛學 研究

訪調 N2007109006	女法師	寺院常住	在職進修	佛學教育院常住	
訪調 N2007109101	女法師	寺院常住	在職進修	寺院常住、在工作中融入佛學、碩士後研究；常返校上課	想再寫一些與佛學有關的文章
訪調 N2007109102	女法師	經濟學碩士 寺院常住	在職進修	曾任大學通識教育講師、佛學院任教	進修博士班
訪調 N2007109103	女法師	寺院常住	在職進修	寺院常住 論文中	
訪調 N2007109106	女法師	寺院常住	在職進修	潮州講堂講課、佛光山寺院常住 論文中	
訪調 N2007109205	女法師	寺院知客	在職進修	寺院知客，工作效能提升。	
訪調 N2007109201	女 在家	寺院常住 法會、文教	在職進修	寺院常住、法會、文教、論文中	
訪調 N2007109202	女 在家	寺院常住、 文教	在職進修	寺院常住、文教、 論文中	
訪調 N2007109212	女 法師	國小老師	在職進修	國小老師	
訪調 N2007109218	女 法師	寺院常住	全修生	寺院常住	

三、男在家 17 人

田野編號	性別 身分	就讀前職業、工作概況或大學畢業科系	研究所期間工作概況	畢業後職業、工作概況	未來發展 (目標)
訪調 N2007109004	男 在家	小學代課老師	全修生	兼修教育學程 國小老師	
訪調 N2007109104	男 在家	刑事組	在職進修	警察一六龜	
訪調 N2007109105	男 在家	國小老師	在職進修	國小老師 論文中	

訪調 N2007109107	男 在家	泰國寺院優 婆塞	在職進 修	道場住眾，佛學傳播 媒體維護、維修 論文中	讀博 士班 出家 修行
訪調 N2007109108	男 在家	民間企業	全修生	民間企業	
訪調 N2007109110	男 在家	學生	全修生	當兵	
訪調 N2007109111	男 在家		全修生	研究助理、當兵	
訪調 N2007109113	男 在家	天帝教服務		天帝教服務、 論文中	
訪調 N2007109204	男 在家	兒童藝術教 育	全修生 兼課	兒童藝術教育、寺院 服務企劃、論文中	宗教 教育的 進行； 藝術、 道德、 宗教教 育的相 輝映
訪調 N2007109208	男 在家	老師退休、 廟院服務、 讀書會	全修生	廟院服務、讀書會	
訪調 N200719209	男 在家	學校行政人 員	全修生	學校行政人員 論文中	願從 事寺 院服 務、 講課 工作
訪調 N2007109	男 在家	警察	在職進 修	警察 論文中	將佛 學運 用於 工作 上

訪調興 N2007109211	男 在家	出版社編輯	全修生	文學博士班	
訪調 N2007109214	男 在家	高中老師	在職進 修	高中老師 論文中	
訪調 N2007109206	男在 家	民間行政工 作	全修生	廟院行政、企劃兼 職、論文中	進入 宗教 團體 企劃 文教 事業
訪調 N2007109216	男 在家	旅遊業	全修生	餐飲業	
訪調 N2007109217	男 在家	戶政主管	在職進 修	戶政主管	

四、女在家 8 人

田野編號	性別 身分	就讀前職 業、工作概 況或大學畢 業科系	研究所 期間工 作概況	畢業後職業、工作概 況	未來 發展 (目 標)
訪調 N2007109002	女在 家	兒童文教	全修生	曾任大學通識教育 講師、現況為聯合大 學兼任講師與研究 助理	隨順 因緣 宗教 教育的 推動 宗教 與世 學的 結合
訪調 N2007109005	女在 家	會計		會計師	
訪調 N2007109109	女在 家	兒童文教、 藝術教育	在職進 修	兒童文教、藝術教育	
訪調 N2007109112	女在 家	大學電算中 心	在職進 修	大學電算中心	
訪調 N2007109114	女在 家	大學人事室 主任	在職進 修	大學人事室主任 論文中	

訪調 N2007109115	女 在家	兒童文教	全修生	兒童文教、論文中	
訪調 N2007109203	女 在家	寺院服務、 美容服務	在職進 修	寺院服務、美容工 作、論文中	希望 未來 仍有 機緣 從事 佛學 研 究， 將佛 法融 入生 活和 工作 中， 引導 徬徨 的眾 生走 向學 佛之 路
訪調 N2007109213	女在 家	宗教團體行 政人員	全修生 兼職	大學校安	看待 因緣

參考書目

人生雜誌編輯部

- 1989 佛教明日的希望—聖嚴法師談佛學教育及中華佛學研究所。人生雜誌，67 期。

大藏經刊行會編輯

- 1996a 雜阿含經卷第四。刊於大正新修大藏經第 2 冊，頁 22-29。臺北：新文豐出版公司。
- 1996b 中論。刊於大正新修大藏經第 30 冊，頁 1~39。臺北：新文豐出版公司。

天主教輔仁大學宗教學系所

- 2007 關於宗教系。天主教輔仁大學宗教學系所。網路資源，
<http://www.rsd.fju.edu.tw/about.asp>，4 月 26 日。

王志宏

- 2005 千年之歎：悼阿富汗巴米揚大佛。經典雜誌《經典》，2001 年 04 月號，第 33 期。網路資源，
<http://taipei.tzuchi.org.tw/rhythms/magazine/content/33/content33.htm>，3 月 8 日。

中華佛學研究所

- 2002 臺灣佛學院所教育年鑒第一輯。臺北縣：中華佛學研究所。
- 2005a 學術交流—國際學術交流。中華佛學研究所。網路資源，
http://www.chibs.edu.tw/intro/c_index.htm，3 月 8 日。
- 2005b 校園巡禮。中華佛學研究所。網路資源，
http://www.chibs.edu.tw/intro/c_index.htm，9 月 16 日。
- 2005c 大事紀。中華佛學研究所。網路資源，
http://www.chibs.edu.tw/intro/c_index.htm，9 月 16 日。
- 2005d 創辦人介紹。中華佛學研究所。網路資源，

- http://www.chibs.edu.tw/founder/c_index.htm，9月16日。
- 2005e 圖書館藏。中華佛學研究所。網路資源，
http://www.chibs.edu.tw/lib/c_index.htm，9月16日。
- 2005f 耕耘與播種—中華佛學研究所成立24週年成果簡介。DVD光碟片。
臺北：中華佛學研究所。
- 2006a 認識本所。中華佛學研究所。網路資源，
http://www.chibs.edu.tw/intro/c_index.htm，1月23日。
- 2006b 佛學與資訊。中華佛學研究所。網路資源，
http://www.chibs.edu.tw/bud_info/c_index.htm，1月23日。
- 2006c 學術論著。中華佛學研究所。網路資源，
http://www.chibs.edu.tw/publication/c_index.htm，1月24日。
- 2006d 學術單位。中華佛學研究所。網路資源，
http://www.chibs.edu.tw/academic/c_index.htm，1月24日。
- 2006e 行政單位。中華佛學研究所。網路資源，
http://www.chibs.edu.tw/admin/c_index.htm，3月1日。
- 2007 中華佛學研究所。網路資源，<http://www.chibs.edu.tw/>，4月17日
- 中華電子佛典學會
- 2005 雜阿含經卷第四。刊於大正新修大藏經 第2冊 No. 99《雜阿含經》
CBETA 電子佛典 V1.29 普及版。網路資源，
http://www.cbeta.org/result/normal/T02/0099_004.htm，3月22日。
- 司徒達賢
- 2004〔1999〕 非營利組資的經營管理。臺北：天下遠見。
- 江明修編
- 2002 非營利管理。臺北：智勝文化。
- 朱文光
- 2001 佛學研究方法論。中正大學中國文學研究所博士論文。
- 朱若蘭
- 2006 法鼓山交棒：聖嚴退位不休 果東願久住於世。聯合報，9月3日，

A5 版。

江燦騰

- 2002 臺灣近代佛教教育沿革。刊於臺灣佛學院所教育年鑒第一輯，頁 7-13。
臺北：中華佛學研究所。

杜正民

- 2003 佛學與資訊的整合--「中華佛學研究所佛學資訊章程」緣起與創設。
發表於「兩岸佛教學術研究現況與教育發展研討會」，中華發展基金
管理委員會、財團法人中華佛學研究所，臺北，10 月 18-19 日。

吳芝儀

- 2002 敘事研究的方法論探討。刊於質性研究方法與資料分析，齊力、
林本炫編，頁 143-170。嘉義：南華大學教育社會學研究所。

吳明興

- 2005 天臺圓教十乘觀法之研究。南華大學宗教學研究所碩士論文。

李志夫

- 2004a 以「法鼓山佛教研修學院」佛教研修所創所理念與課程設計為例。
發表於「宗教教育與宗教研究研討會」，內政部、南華大學宗教學研
究所主辦，嘉義，12 月 3-4 日。
- 2004b 台灣佛教教育知回溯、檢討與展望。發表於「慶祝 印順導師百歲
嵩壽學術研討會—佛教文化與當代世界」，中華民國現代佛教學會、
台灣大學佛學研究中心，臺北，9 月 25 日。

李南賢

- 2000 企業管理。臺中：滄海書局。

李軍

- 1994 玄儒佛道教育理論比較研究。臺北：文津出版社。

李英德

- 2005 《楞嚴經》解脫道之研究。南華大學宗教學研究所碩士論文。

李坤寅

2007 開始讀懂佛經。臺北：橡實文化。

吳瑞香

2001 師範學院教育研究所碩士班學生入學動機、需求、期望與生涯發展之研究。台東師範學院教育研究所碩士論文。

何建興

2006 南華大學一宗教系所的「學習、就業與發展」。發表於「宗教研究學門的現狀、困境與展望座談會」，政治大學宗教研究所，臺北，9月23日。

沈清松

2000 有關宗教理論與宗教教育的三個哲學問題。輔仁宗教研究，創刊號。

佛光山教育院組織表

2007 佛光山教育院組織表。網路資源，
<http://www.fgs.org.tw/edu/contexture.htm>，10月29日。

林永順

1990 企業管理學。台中：滄海書局。

林本炫

2003 質性研究資料分析電腦軟體 WinMAX 操作手冊。刊於質性研究方法與資料分析，齊力、林本炫編，頁201-244。嘉義：南華大學教育社會學研究所。

2004 宗教教育與宗教知識。發表於「宗教教育與宗教研究研討會」，內政部、南華大學宗教學研究所主辦，嘉義，12月3-4日。

林德昌

2003 台灣非政府組織與國際社會參與。高雄：國立中山大學國際非政府組織研究中心。

林安梧

- 2003 「宗教教育」對現代公民社會建立的可能作用—以「儒佛道為核心的詮釋與闡析」。刊於宗教論述專輯（四），頁 39-70。臺北：內政部。

林其賢

- 2000a 凡例。刊於聖嚴法師七十年譜，頁 19-20。臺北：法鼓文化。
- 2000b 禪師・住持・所長。刊於聖嚴法師七十年譜，頁 289-513。臺北：法鼓文化。

林清玄

- 2001 教育。刊於浩瀚星雲，頁 343-370。臺北：圓神出版社。

林群桓

- 2005 地方史書寫與社區共同體建構：以新港的地方史書為例。發表於「寺廟宗教文化與社會教育研討會」，內政部、南華大學宗教學研究所主辦。嘉義，11月11-12日。

林蔚

- 2004 歐洲心安全情勢變化中的北約與俄羅斯因素。南華大學歐洲研究所碩士論文。

法光佛教文化研究所

- 2005 認識法光。法光佛教文化研究所。網路資源，
<http://fakuang.org.tw/>，3月27日。

周志宏

- 2004 宗教興學的法律問題。思與言人文與社會科學雜誌。第 42 卷，第 3 期。

東海大學宗教研究所

- 2005 設立宗旨。東海大學宗教研究所。網路資源，
<http://www2.thu.edu.tw/~religion/>，3月2日。
- 2007 設立宗旨。東海大學宗教研究所。網路資源，
<http://www2.thu.edu.tw/~religion/index-top.htm>，4月24日。

法鼓大學籌備處

2004 課程設計。刊於法鼓大學簡介，頁 12-16。臺北：法鼓文化。

法鼓雜誌編輯

2003 闡明關懷與尊重是解決衝突的根本之道。法鼓雜誌，162 期 6 月 1 日，1 版。

法鼓山中華佛學研究所圖書資訊館

2005 學研究所圖書資訊館簡介。臺北：法鼓山中華佛學研究所圖書資訊館。

法鼓佛教研修學院

2007a 學院訊息。法鼓佛教研修學院。網路資源，
<http://www.ddbc.edu.tw/news/20060816.htm>，1 月 10 日。

2007b 第一所教育部核可的佛教研修學院。法鼓佛教研修學院。網路資源，
<http://www.ddbc.edu.tw/recruit/recruit.htm>，1 月 10 日。

2007c 創校理念。法鼓佛教研修學院。網路資源，
<http://www.ddbc.edu.tw/intro/logos.htm>，5 月 16 日

2007d 師資介紹。法鼓佛教研修學院。網路資源，
<http://www.ddbc.edu.tw/intro/logos.htm>，5 月 30 日

邱慧敏

2007 有一流的老師，才有一流的學生。人生雜誌，第 284 期，4 月。

金澤

2001 引言。刊於宗教人類學導論，頁 1-44。大陸北京：宗教文化出版社。

周慶華

2005 後佛學方法論。發表於「『佛學方法論』學術研討會」，台灣大學哲學系主辦，臺北，4 月 16 日。

胡幼慧

2003a [1996] 轉型中的質性研究。刊於質性研究：理論、方法及本土女

性研究實例，胡幼慧編，頁 7-26。臺北：巨流圖書。

- 2003b [1996] 焦點團體法。刊於質性研究：理論、方法及本土女性研究實例，胡幼慧編，頁 223-237。臺北：巨流圖書。

胡國楨

- 2001 輔大宗教學系所的發展經驗。刊於宗教教育--理論、現況與前瞻，頁 87-124。臺北：五南圖書。

南華大學

- 2004a 宗教學研究所 94~96 學年度中程校務發展計畫書。嘉義：南華大學。
- 2004b 九十二學年度實施自我評鑒宗教學研究所評鑒執行成果報告書。嘉義：南華大學。
- 2005 簡介。南華大學。網路資源，
http://web.nhu.edu.tw/nnhu/nhu_intro/nhu_feature.html，9月16日。
- 2006 認識南華。南華大學。網路資源，
http://web.nhu.edu.tw/nnhu/nhu_intro/nhu_intro.html，10月29日。

南華大學宗教學研究所

- 2005a 本所 94 年度招生考試資訊。南華大學宗教學研究所。網路資源，
http://www.nhu.edu.tw/~compare/exam/examinfo_new94.doc，4月16日。
- 2005b 本所簡介。南華大學宗教學研究所。網路資源，
<http://www.nhu.edu.tw/~compare/>，3月9日。
- 2005c 關於本所。南華大學宗教學研究所。網路資源，
<http://www.nhu.edu.tw/~compare/introduction.htm>，9月6日。
- 2006 研究所歷屆畢業碩士論文。南華大學宗教學研究所。網路資源，
http://www.nhu.edu.tw/~compare/learning/student/stu_treatise/stu_treatise.htm，2月28日。
- 2007a 課程架構。南華大學宗教學研究所。網路資源，

<http://www.nhu.edu.tw/~compare/lessonstru/lessonstru.htm>，5月31日。

2007b 《佛學與人文學方法學術研討會》徵稿啓示。未出版手稿。

姜家雄

2005 從文明衝突道宗教對話。新世紀宗教研究，4（1）：139。

財團法人佛光山慈悲社會福利基金會

2005 創辦緣起。財團法人佛光山慈悲社會福利基金會。網路資源，

<http://www.compassion.org.tw/index/index.tpl.htm>，9月5日。

夏林清

2003〔1996〕 實踐取向的研究方法。刊於質性研究：理論、方法及本土女性研究實例，胡幼慧編，頁99-120。臺北：巨流圖書。

康素華

2003 世俗化時代的宗教教育改革：太虛大師與紐曼主教之比較研究。南華大學宗教學研究所碩士論文。

翁碧慧

2002 學習動機與社會支持對國立台東師範學院在職進修研究生學習困擾影響之研究。台東師範學院教育研究所碩士論文。

陳向明

2003a 研究關係對研究的影響。刊於質的研究方法與社會科學研究，頁133-148。北京：教育科學出版社。

2003b 研究設計的組成部分。刊於質的研究方法與社會科學研究，頁76-102。北京：教育科學出版社。

2003c 訪談。刊於質的研究方法與社會科學研究，頁165-181。北京：教育科學出版社。

2003d 質的研究與設計。刊於質的研究方法與社會科學研究，頁67-75。北京：教育科學出版社。

許育典

- 2000 學校的宗教規範問題與學生的自我實現權-從德國現行宗教法制與學校法制加以檢討。月旦法學雜誌 57：68。

陳昭如

- 1995 關於人類學族群認同的若干問題。刊於文化的抗爭與儀式，黃美英，頁 173-181。臺北：前衛出版社。

陳美華

- 2000 反思「參與觀察」在臺灣漢人宗教田野的運用：一個女性佛教研究者的觀點。民族學研究所集刊 88：225-367。
- 2001 悲痛與重建：從 921 震災談臺灣宗教教育的可能。發表於「921 震災與社會文化重建研討會」，中央研究院民族學研究所主辦。臺北，9 月 17-19 日。
- 2002 個人、歷史與宗教：印順法師、「人間佛教」與其思想源流。中華佛學學報 15：427-456。
- 2004a 從佛教大學的創校理念探討佛教興學的時代意義。發表於「宗教教育與宗教研究研討會」，內政部、南華大學宗教學研究所主辦。嘉義，12 月 3-4 日。
- 2004b 法鼓十年（1989~1998）：從農禪寺到法鼓山的立基與開展。刊於聖嚴法師思想行誼，陳重光編，頁 251-287。臺北：法鼓文化。

陳國雄

- 2003 國小生命教育課程實施現況與困境之探討：國小教師觀點。南華大學生死學研究所碩士論文。

陳德光

- 2001 宗教知識教育的信仰問題。輔仁宗教研究 4：1-17。

陳慧劍

- 1995 轉眼三十年。刊於歸程，頁 239-258。臺北：東初出版社。

2004 聖嚴法師。臺北：法鼓山佛教基金會。

符之瑛

1995a 嘹亮嬰啼，諸佛歡喜。刊於傳燈：星雲大師傳，頁 8-19。臺北：天下文化出版公司。

1995b 千金一諾上棲霞。刊於傳燈：星雲大師傳，頁 20-33。臺北：天下文化出版公司。

1995c 傳燈：星雲大師傳。臺北：天下文化出版公司。

彭竹嬌

2001 從人文的觀點探討心理學與宗教對談。刊於人文教育：恭祝上了下中長老七秩華誕。高雄：麗文文化。

張孟珠

2007 後堆地區傳統民宅匠師暨其建築風格調查研究計畫書。未出版手稿。

張春興

1996 教育心理學：三化取向的理論與實踐。臺北：東華書局。

張家麟

2006 未出版手稿。發表於「宗教研究學門的現狀、困境與展望座談會」，政治大學宗教研究所。臺北，9月23日。

張源泉

2003 台灣宗教教育之合憲性研究—國民教育之分析。政治大學宗教學研究所碩士論文。

張錦德

2007 佛教命脈係於人才之培育：法鼓佛教研修學院的時代意義。人生雜誌，第 284 期，4 月。

傅偉勳

1990 從終極關懷到終級承諾—大乘佛教的真諦新探。刊於從創造的詮釋學到大乘佛學，頁 189-208。臺北：東大圖書館。

傅篤誠

2002 非營利事業管理：議題導向與管理策略。台中：新文京開發。

黃富順

1992 成人的學習動機。高雄：復文圖書。

黃慶生

2004 坎坷之路—宗教教義研修機構發展障礙。發表於「宗教教育與宗教研究研討會」，內政部、南華大學宗教學研究所，嘉義，12月3-4日。

黃懷秋

2002 臺灣天主教的一宗教教育回顧與展望。刊於宗教論述專輯（四），頁159-198。臺北：內政部。

2006a 宗教的真偽與正信迷信之差別—從宗教對話的立場所作的思考。新世紀宗教研究5（1）：7。

2006b 宗教系所的「就業與發展」。發表於「宗教研究學門的現狀、困境與展望座談會」，政治大學宗教研究所。臺北，9月23日。

曾慶導

2007 天主教神學教育的考量。人生雜誌，第284期，4月。

游謙

2004 宗教研修學院立案的討論。思與言42（3）：45-66。

華梵大學東方人文思想研究所

2005 簡介。華梵大學東方人文思想研究所，網路資源，
<http://newwww.hfu.edu.tw/>，2月3日。

葉至誠、葉立程

2000 文獻資料分析法。刊於研究方法與論文寫作，頁138-156。臺北：商鼎文化。

趙沛鐸

1995 宗教知識教育的信仰問題。東吳社會學報 4：43-74。

趙星光

2003 創造雙贏。發表於「宗教教育與宗教研究研討會」，內政部、南華大學宗教學研究所主辦。嘉義，12月3-4日。

2006 未出版手稿。發表於「宗教研究學門的現狀、困境與展望座談會」，政治大學宗教研究所。臺北，9月23日。

楊國德

1997 終身學習社會二十一世紀教育新願景。臺北：師大書苑。

董維真

2004 建構中的臺灣宗教教育：宗教系所發展之現況初探。政治大學教育學系碩士論文。

慈濟大學宗教與文化研究所

2005 發展方向與特色。慈濟大學宗教與文化研究所，網路資源，
<http://www.religion.tcu.edu.tw/religion/main/about.asp>，4月2日。

2007 學生福利。慈濟大學宗教與文化研究所，網路資源，
<http://www.religion.tcu.edu.tw/welfare.asp>，4月25日。

詹德隆

2000 台灣宗教教育的局面。輔仁宗教研究，創刊號：1-16。

輔仁大學

2005 系所簡介。輔仁大學宗教學系。網路資源，
<http://www.rsd.fju.edu.tw/>，3月27日。

歐力仁

2004 神學院與宗教學研究：基督教神學研究的伙伴會對手？--台南神學院與中原大學宗教研究所之教學經驗談。發表於「宗教教育與宗教研究研討會」，內政部、南華大學宗教學研究所主辦。嘉義，12月3-4日。

劉仲冬

- 2003〔1996〕 量與質社會研究的爭議及社會研究未來的走向及出路。刊於
質性研究：理論、方法及本土女性研究實例，頁 121-140。
臺北：巨流圖書。

劉淑珍

- 2005 《中邊分別論·相品》中「虛妄分別」與「空性」之研究——以梵、
漢比對為考察基礎。南華大學宗教學研究所碩士論文。

鄭志明

- 2004 臺灣宗教團體的教育事業。發表於「宗教教育與宗教研究研討會」，
內政部、南華大學宗教學研究所主辦。嘉義，12月3-4日。

鄭振煌

- 2005 宗教交談的實際——以「宗教與和平協進會」。刊於佛教與二十一世紀，
頁 367-425。臺北：法鼓文化。

鄧佩瑜

- 1994 推介專文：「非營利」的激情。刊於非營利機構的經營之道，Peter F.
Drucker 作，余佩珊譯。臺北：遠流出版。

鄧厚根

- 2005 寺廟宗教文化管理。發表於「寺廟宗教文化與社會教育研討會」，內
政部、南華大學宗教學研究所主辦。嘉義，11月11-12日。

蔡昌雄、何婉喬

- 2003 宗教師在安寧照顧中的專業化角色初探——以佛教法師為例。發表於
「第三屆現代生死學理論建構學術研討會」，南華大學生死學系所主
辦。嘉義，10月17-18日。

蔡培村

- 1996 成人教育與生涯發展。高雄：麗文文化。

蔡源林

- 2002 全球化與本土化趨勢。未出版手稿。
- 2004 一個改變臺灣的宗教文化，甚至整體文化視域的契機。刊於聆聽—國際回佛對談紀實，頁 3-7。臺北：世界宗教博物館發展基金會附設出版社。
- 2006 未出版手稿。發表於「宗教研究學門的現狀、困境與展望座談會」，政治大學宗教研究所。臺北，9 月 23 日。

蔡耀明

- 2002 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。刊於鑑往知來—兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集，頁 121-137。臺北：中華佛學研究所。

黎建球

- 1999 普通的人文主義精神李振英教授的教育哲學。刊於李振英（李震）教授七十受慶特刊。

澹思

- 1995 論佛教的基本教義及其捨離精神。刊於佛光大藏經·阿含藏，頁 861-882。臺北：佛光出版社。

駱政昌

- 2005 監獄、佛教、交換：雲林第二監獄收容人與佛光山斗六禪淨中心互動之研究。南華大學宗教學研究所碩士論文。

簫思文

- 2000 非營利組織採行善因行銷行為之研究。國立台灣大學商學研究所碩士論文。

魏澤民

- 2005 編輯部報告。新世紀宗教研究 3 (4)：II-III。

瞿海源

- 1995 宗教教育之國際比較研究。教育部委託研究報告。

- 1997a 臺灣民衆的宗教信仰與宗教態度。刊於臺灣宗教變遷的社會政治分析，頁 1-40。臺北：桂冠圖書。
- 1997b 宗教教育之國際比較研究。刊於臺灣宗教變遷的社會政治分析，頁 511-577。臺北：桂冠圖書。
- 1997c 宗教信仰自由的憲法基礎。刊於臺灣宗教變遷的社會政治分析，頁 409-510。臺北：桂冠圖書。

韓培爾

- 1998 社會科學方法論：量化與質化 Q&A。臺北：風雲論壇出版社

藍吉富等編輯、賢遍喇嘛等編譯

- 2001a 沿革。耕耘播種：中華佛學研究所 20 周年特刊，頁 21-40。臺北：中華佛學研究所。
- 2001b 附錄。耕耘播種：中華佛學研究所 20 周年特刊，頁 157-243。臺北：中華佛學研究所。
- 2001c 學制與課程。耕耘播種：中華佛學研究所 20 周年特刊，頁 57-70。臺北：中華佛學研究所。
- 2001d 創所理念。耕耘播種：中華佛學研究所 20 周年特刊，頁 14-20。臺北：中華佛學研究所。

羅正孝

- 2004 太平經生命觀之研究。南華大學宗教學研究所碩士論文。

羅國銘

- 2005 代在家佛教中的維鬘傳道協會：一個區域性新興教團個案的探討。輔仁大學宗教學研究所碩士論文。

嚴祥鸞

- 2003〔1996〕 參與觀察法。刊於質性研究：理論、方法及本土女性研究實例，胡幼慧編，頁 195-221。臺北：巨流圖書。

釋天宏

- 2005 當代禪學思想的躍越—心源禪師的如來學建構。南華大學宗教學研究所碩士論文。

釋如常主編

- 2003a 星雲大師略傳。刊于雲水三千星雲大師弘法 50 周年紀念影像專輯，頁 12-15。高雄：佛光山文教基金會。
- 2003b 星雲大師弘法 50 年大事紀。刊于雲水三千星雲大師弘法 50 周年紀念影像專輯，頁 624-639。高雄：佛光山文教基金會。
- 2003c 雲水三千（行腳篇）。刊于雲水三千星雲大師弘法 50 周年紀念影像專輯，頁 18-131。高雄：佛光山文教基金會。
- 2003d 法輪常轉。刊于雲水三千星雲大師弘法 50 周年紀念影像專輯，頁 450-557。高雄：佛光山文教基金會。
- 2003e 薪火傳燈（教育篇）。刊于雲水三千星雲大師弘法 50 周年紀念影像專輯，頁 310-389。高雄：佛光山文教基金會。

釋如微

- 2005 臺灣佛教僧團的現代轉型：臺南地區開元寺與妙心寺之比較研究。南華大學宗教學研究所碩士論文。

釋妙謹（趙亞萍）

- 2004 北宋僧契嵩釋儒一貫思想研究。南華大學宗教學研究所碩士論文。

釋印順

- 1970 印度之佛教。臺北：正聞出版社。
- 1988 人間佛教要略。刊於佛在人間，頁 99-126。臺北：正聞出版社。
- 1992〔1949〕 自序。刊於佛法概要，頁 1-3。臺北：正聞出版社。
- 2004〔1994〕 大乘不共法。刊於成佛之道，頁 255-439。臺北：正聞出版社。

釋見潤

- 1998 佛教成人教育課程規劃之研究。中正大學成人及繼續教育研究所碩士論文。

釋恒清

- 2002 宗教教育辨析—兼論宗教研修機構體制話的問題。刊於宗教論述專輯（四），頁 249-292。臺北：內政部。

釋果毅總編

- 2004 2003 法鼓年鑒。臺北：法鼓文化。

釋星雲

- 2003 雲水三千《自序》。刊于雲水三千星雲大師弘法 50 周年紀念影像專輯頁 6-7。高雄：佛光山文教基金會。

釋昭慧

- 1995 人間佛教的播種者。臺北：正聞出版社。
- 2002 回顧日治時代臺灣的佛教教育。刊於臺灣佛學院所教育年鑒第一輯，頁 15-19。臺北：中華佛學研究所。

釋常慧

- 2002 聖嚴法師佛教教育理念與實踐—以中華佛學研究所為例。中華佛學研究所碩士論文。

釋惠敏、釋宗惇

- 2000 宗教師角色與靈性照顧。蓮花會刊（六月）。臺北：蓮花基金會。

釋慈怡主編

- 1989 佛光大辭典。高雄：佛光出版社。

釋聖嚴

- 1989 請為佛教百年樹人。人生雜誌，70 期，5 版。
- 1995 法鼓山的共識。法鼓山小叢刊 6—法鼓山的方向，頁 23-33。臺北：法鼓山文教基金會。
- 1996a [1968] 我的童年。刊於歸程，頁 1-14。臺北：東初出版社。

- 1996b [1968] 美麗的夢。刊於歸程，頁 28-38。臺北：東初出版社。
- 1996c [1968] 歸程。臺北：東初出版社。
- 1999a 佛教高等教育的開展--「中華佛學研究所成立大會」致詞。刊於教育·文化·文學，頁 122-132。臺北：法鼓文化。
- 1999b 佛教需要優秀的人才·優秀的人才需要好的教育。刊於教育·文化·文學，頁 152-155。臺北：法鼓文化。
- 1999c 培訓佛教人才開創佛教事業。刊於教育·文化·文學，頁 78-81。臺北：法鼓文化。
- 2002a 《臺灣佛學院所教育年鑒》序。刊於臺灣佛學院所教育年鑒第一輯。臺北：中華佛學研究所。
- 2002b 後代子孫的大希望。刊於延續漢傳佛教文化的精萃，孕育推動人間淨土的舵手，頁 1-8。臺北：法鼓山榮譽董事會。
- 2004a 宗教與歷史。刊於聖嚴法師學思歷程，頁 69-81。臺北：法鼓文化。
- 2004b 我的博士論文。刊於聖嚴法師學思歷程，頁 111-126。臺北：法鼓文化。
- 2005a 總序。刊於佛教與二十一世紀，頁 3-6。臺北：法鼓文化。
- 2005b 宗教師的胸襟與悲願。刊于法鼓家風。頁 13-20。臺北：法鼓文化。
- 2005c 法鼓山的風格。刊於法鼓家風。頁 21-39。臺北：法鼓文化。

釋德安

- 2006 《無量壽經》譯者考—以佛經語言學為研究主軸。南華大學宗教學研究所碩士論文。

釋慧開

- 2002 宗教教育之定位與取向芻議—從宗教的哲理與精神內涵談起。刊於宗教論述專輯（四），頁 293-318。臺北：內政部。
- 2004 佛教對當代佛教的啓悟發微。刊於儒佛生死學與哲學論文集，頁 63-103。臺北：洪葉文化。

釋慧嚴

- 2002 回顧日治時代臺灣的佛教教育。刊於臺灣佛學院所教育年鑒第一輯，頁 15-19。臺北：中華佛學研究所。

龔鵬程

- 1996 佛光大學的理念與實踐。佛光學刊創刊號：1-22。

藤堂恭俊、塩入良道

- 1985 中國佛教史（上）。世界佛學名著譯叢 44，余萬居譯。臺北：華宇出版。

Anselm Strauss, Juliet Corbin

- 1997 質性研究概論，徐宗國譯。臺北：巨流。

Argyris, chris

- 1985 *Action Science*. Jossey Bass Publishers.

Babbie, Earl

- 2004 質化田野研究。刊於研究方法：理論基礎與技巧，邱泯科、陳佳穎、蔡毓智、董馨彥譯，頁 357-398。臺北：雙葉書廊。

Bateman, Thomas 和 Scott A. Snell

- 2002 管理學，張進德、楊雪蘭、朱正民譯。臺北：美商麥格羅·希爾國際公司。

Bornstein, David

- 2006 志工企業家—提升人類社會的力量，汪芸譯。臺北：天下遠見。

Carr, Edward H

- 1998 [1968] 歷史論集。臺北：幼獅文化事業股份有限公司。

Drucker, Peter F

- 1994 非營利機構的經營之道，余佩珊譯。臺北：遠流出版。

Herzlinger, Regina

- 2000 非營利組織，張茂芸譯。臺北：天下遠見。

Jenkins, Keith

1996 [1991] 歷史再思考，賈士蘅譯。臺北：麥田。

Layder, Dereker

2003 最新社會科學研究的理論與方法，簡守邦譯。臺北：韋伯文化。

Patton, Michael Quinn

1999 質的訪談。刊於質的評鑒與研究，吳芝儀、李鳳儒譯，頁 225-293。
臺北：桂冠圖書。

David, Fellman

1985 Religion, the State, and the Public University. pp. 303-320 in James E. Woods, Jr. (ed.) *Religion and the State*. Waco. Texas: Baylor University Press.

Ely, M. et al

1991 *Doing Qualitative Research : Circles within Circles*. London: The Falmer Press.

Gaustad, Edwin Scott

1984 Church, State, and Education in Historical Perspective. In James E. Woods, Jr. (ed.) *Religion, the State and Education*. Waco. pp. 11-23. Texas: Baylor University press.

Hammersley, M. and Atkinson, P

1983 *Ethnography: Principles in Practice*. London: Tavistock.

Henry, Newman John

1996 *The Idea of a University*. New Haven & London, Yale University Press.

Jorgensen, Danny L

1989 *Participant Observation: A Methodology for Human Studies*.
Newbury Park: Sage.

Knapp, Ellen M.

1998 Knowledge Management, *Business & Economic Review*), July-September, p.5.

Lather, Patii

1986 Research as Praxis. *Harvard Educational Review*. Vol. 56, No. 3, August.

Miller, W.L. & Crabtree, B.F

1992 Primary Care Research: A Multimethod Typology and Qualitative Road Map. In Crabtree & Miller (eds.) *Doing Qualitative Research*. Newbury Park: Sage.