

論「解嚴」前臺灣佛教高等教育格局的初步形成

張雪松*

摘要：

本文認為「解嚴」前佛教在臺灣大專院校中的影響，一方面是由於中華傳統文化的弘揚，佛教作為中華或東方傳統文化中的一部分，逐漸進入高校，其中張其昀創辦的中國文化學院尤其值得關注。在二十世紀六十年代中國文化學院就曾聘請印順等出家法師入校教書，開一時之風氣；其後，中國文化學院成立中華學術院，中華學術院下設諸多研究所，曉雲法師、聖嚴法師等都曾在中華學術院下的佛教文化研究所、佛學研究所等研究和教學機構擔任領導工作。

這些研究所一直沒有被教育部承認，但也因此沒有受到「解嚴」前的教育部門太多的羈絆，使得佛教教學和研究機構可以「非正式」的方式存留在「解嚴」前的臺灣高等院校之中，並不斷孕育發展，用「先斬後奏」的方式來為佛教高等教育創辦探索一條新路。

另一方面，臺灣大專院校中青年佛學團體的發展，也是臺灣佛教界與高等教育接觸的重要環節。「戒嚴」期間，在大專院校中嚴禁傳教，客觀上為促進佛教學術研究採取客觀中立的科學立場，讓高等教育界最

* 中國人民大學佛教與宗教學理論研究所副教授。

終接納佛教研究，有積極作用；同時為戒嚴後佛教界創辦的大學以世俗教育為主，招收大學生並無佛教信仰的嚴格要求，奠定了基礎。

關鍵詞：張其昀、佛教高等教育、大專青年佛學團體

The Formation of Buddhist Higher Education in Taiwan before 1987

Zhang Xue-song *

ABSTRACT:

This article argues that the influence of Buddhism in colleges and universities in Taiwan before the Post-Martial Law can be attributed to the following two sides. On one hand, Buddhism gradually went in colleges and universities as a part of traditional Chinese or Eastern culture with the promotion of traditional Chinese culture, among which Chinese Culture Institute founded by Zhang Qiyun deserved special attention. In the 1960s, Chinese Culture Institute hired Buddhist venerable masters such as Yin Shun to teach in the institute, which became more and more popular later. Then Chinese Culture Institute established Chinese Academic Institute, under which there were many research institutes. Buddhist venerable masters such as Xiao Yun and Sheng Yan have all served as leaders in the research and teaching institutions under Chinese Academic Institute, such as the Research Institute of Buddhist Culture and the Research Institute of Buddhist Studies.

It was because these institutions were not acknowledged by the Ministry of Education so that they could exist and keep developing in colleges and universities before the Post-Martial Law of Taiwan in an “informal” way without too much limitations from the government. In this way of “taking actions first, explaining later”, Buddhist tertiary education has explored a new road for development.

On the other hand, Buddhist study groups composed of the young and

* Associate Professor, School of Philosophy; Full-time Researcher, Institute for the Study of Buddhism and Religious Theory, Renmin University of China.

middle-aged in Taiwan's colleges and universities also combined Buddhism in Taiwan with higher education. During the period of Taiwan's Martial Law, the strict prohibition against doing missionary work in colleges and universities objectively made contributions to an objective and neutral scientific position of the academic research on Buddhism and played a positive role in the accepting process of Buddhist research by higher education. At the same time, it has laid a foundation for the colleges and universities established by the Buddhist circle after the Martial Law, which focus on secular education and recruit students without strict requirements of Buddhist belief.

Keywords: Zhang Qiyun, higher education of Buddhism, College Youth Buddhist Society

一、前言

本文所討論的佛教高等教育，主要指大專院校中的佛教研究與教學，以及佛教界創辦的獨立的大專院校或在大專院校內設的佛教科研院所，而非專職的佛學院等宗教院校。

臺灣佛教高等教育，自二十世紀中葉以來，大體經歷了三個發展階段，首先是佛學作為中國傳統文化的一部分，進入到臺灣大專院校的科研與教學之中，大專院校中出現專業的佛學研究人員與研究生培養，出家法師也逐漸在大專院校中取得教職，進行研究、教學工作，乃至成為大學內佛學研究機構的負責人；二十世紀八、九十年代，開始出現由出家法師創辦的私立大學和獨立的佛學研究專業機構，建立起比較系統的從大學生到研究所教學培養體系，出現了多所佛教大學，佛教高等教育蓬勃發展；近年來，隨著「少子化」、大學擴招等原因，佛教大學、佛學專業出現了普遍的招生困難，佛教高等教育由以往的佛教研究，開始將重心轉移到社會應用方面，目前這個轉型仍在進行之中。本文探討的「解嚴」前臺灣佛教大學教育格局的初步形成，主要屬於臺灣佛教高等教育第一個發展階段。

因為臺灣的佛教高等院校，全都正式創辦于「解嚴」後，所以以往無論是社會上，還是學術界都比較關注「解嚴」後的臺灣高等教育的發展。但是，「解嚴」後佛教界能迅速創辦多所大學，與「解嚴」前從觀念革新、人才儲備，到高校管理經驗的學習和積累，都具有及其重要的關係。張其昀及其創辦的中國文化學院是臺灣「解嚴」前佛教在高等教育機構中「容身」與發展的重要代表，在很大程度上可以說直接影響到「解嚴」後的臺灣佛教高等教育的格局，以往學界對此研究尚顯不足，故本文用較大篇幅對此問題進行討論。除此之外，佛教界自身在「解嚴」前的臺灣大專院校中努力耕耘，也是十分值得我們關注的。

早在「日據」時代，臺灣佛教界就創辦了，多所以僧教育為主的佛學院模式的教育機構，¹臺灣「光復」後中國佛教會也一直試圖籌辦作為佛學院「升級版」的佛教大學，但筆者認為與「解嚴」後臺灣佛教大專院校關係最為直接的，是「戒嚴」時期臺灣大專院校中的青年佛學運動，文本最後一部分，將大專青年佛學運動中，與日後臺灣佛教高等教育發展關係較為直接的內容略加闡釋。對「解嚴」前臺灣佛教高等教育醞釀與發展的研究，不僅對當今佛教高等教育研究有溯源的意義，而且對於整個亞太地區從威權時代到民主時代轉型中宗教教育的曲折發展、佛教的適應與變革，具有借鑒與對比的學術價值。

二、佛教出家僧尼到臺灣大學任教之始

一般認為，印順法師是臺灣第一位在大學任教的出家法師：

一九六五年春天，張澄基博士帶著中國文化學院創辦人張曉峰先生的聘書，邀請正在掩關的法師出任哲學系教授。法師思惟良久，覺得能夠讓高等學府中的青年學子接觸佛法，受佛法的潤澤，這應是前所未有的機緣。雖然法師閉關專修的研究與寫作正在進行，但自覺弘揚佛法本當隨緣盡分，終於在良久思惟後答應受聘，在掩關一年期滿的五月十五日，結束一年的掩關生活，前往臺北擔任教職，成為有史以來第一位進入大學任教的出家法師。²

¹ 參見釋慧嚴，〈日治時代的臺灣佛教教育〉《第十二屆國際佛教教育文化研討會專輯》（臺北：華梵大學出版部，2002年），頁26-42；以及〈再檢視日治時代臺灣佛教界從事的教事業〉《中華佛學學報》第16期（臺北：中華佛學研究所，2003年），頁169-210。

² 《印順法師佛學著作全集（第二十三卷）·附錄》（北京：中華書局，2009年），頁6。

《印順法師略譜》中還提到：1967年「前教育部張其昀創中華學術院，網絡國內外教育、自然科學等方面的權威認識，置哲士及議士，聘法師為該院哲士。」³引文中的「張曉峰」即張其昀，中國文化學院即中國文化大學的前身，中華學術院是其校內學術機構。張其昀創辦的中國文化學院，下設多個佛教研究機構，開一時風氣之先，曉雲法師、聖嚴法師等許多重要的佛教教育家都曾在此進行研究與教育工作，對日後佛教大學的創建，具有「孵化器」的意義，因此有必要進行專門的研究與論述。

印順法師的回憶錄《平凡的一生》對其應聘中國文化學院的史實著墨無多，只是提到：

一九六四年，我來臺灣已十二年了。建寺院、出國、弘法，盡做些自己不擅長的事，比之早年的專心佛法，真是得不償失。這樣，（國曆）五月二十三日，就在嘉義妙雲蘭若掩關自修。雖掩關只有一年，但又將進入法義深觀的另一境界。⁴

印順法師是1964年農曆四月初八閉關，原本是想長期閉關專研佛法，而且閉關的效果很好，但他在1965年農曆四月初八出關，即是應聘去中國文化學院授課。由此亦可見印順法師對僧人去大學教書還是頗為重視的，在「建寺院、出國、弘法」之外，開始嘗試參與高等教育。

按照侯坤宏教授在2005年9月20日對嘉義妙雲蘭若比丘尼慧理法師的訪談：

閉關後即將屆滿一年，在民國五十四年的春天，張澄基博士和他母親（就是于右任老先生的親家母及女婿），代替中國文化學院

³ 《印順法師佛學著作全集（第二十三卷）·附錄》，頁30-31。

⁴ 《印順法師佛學著作全集（第二十三卷）·平凡的一生（重訂本）》，頁137。

的張其昀院長，帶來聘書，到妙雲蘭若的關房叩關。張澄基博士回來擔任文化學院(今為文化大學)的客座教授，從事教學工作。他懇求說：「除非法師答應前往文化學院擔任大學部哲學系的教授，我才能夠再回美國繼續教學，弘揚佛學；回到美國，繼續以英文介紹佛法給大學生。」

師父原先是計畫閉生死關的，難得能有一個關房，謝絕外緣得以專心寫作與禪修。這樣的請求，讓師父善如深深的思慮。那天中午送進去的午齋，拿出來以後，我感受師父胃口稍有減弱，難得師父有這樣心緒煎熬的時候。

終於，師父決定出關！師父抱持的心念是：開關出家眾到大學教授佛法的風氣(那時尚未有出家眾在大學教書，而且是教授佛法)。師父曾說：「若非為了打開僧寶到大學授課的風氣，還真不想出關！雖掩關只有一年，但又將進入法義深觀的另一境界。」……同年十月(五十四年中秋後)即住進慧日講堂，以便在中國文化學院教授「佛學概論」與「般若學」的課程，凡一年；慧瑞師兄與我承蒙師父與李世傑老師慈允，得以當旁聽生，身為喜悅！當時，士林妙德蘭若的主人慧觀居士(皈依導師的弟子)慈悲成就了我在文化學院壹學年上課的時光。⁵

當時中國文化學院不僅聘請了印順法師，稍後又聘請了曉雲法師、聖嚴法師等人，成立了多個佛教研究機構，開一時之風氣。王永太研究員在《鳳鳴華岡——張其昀傳》中提到：「中國文化學院最初成立的許

⁵ 侯坤宏訪問，〈慧理法師訪談錄〉，卓遵宏、侯坤宏、闕正宗採訪，《臺灣佛教人物訪談錄二》(臺北：國史館，2011年)，頁227-228。

多所系，當年在臺灣省是唯一的……張其昀在哲學教學中，中西哲學並重，還積極引入宗教哲學。1965年聘請佛學泰斗印順長老到校任教，講授《佛學概論》、《中觀》等課程。1968年，聘請曉雲法師任教。這在當年政治環境下，是犯禁忌的。」⁶曉雲法師是日後華梵大學的創辦人，當代傑出的比丘尼，俗名遊雲山，早年在香港師從嶺南畫派高劍父先生，後常年在印度等地訪學授課，還曾與梵文大師徐梵澄長期共事，⁷返回香港後，1958年依天台宗倓虛法師剃度出家。

印順法師完成在中國文化學院一年的授課之後，張其昀即邀請曉雲法師來院授課。據長期跟曉雲法師合作的成一法師回憶：曉雲法師「1966年應中國文化學院創辦人張其昀之聘，來臺北任教，先後授課於藝術與哲學研究所，及主持中華學術院的佛教文化研究所，達10餘年。1971年以後，駐錫永明寺，創辦蓮花學佛園，及華梵工學院，現已升格為大學。1972年曉雲法師即邀我到文化學院佛教文化研究所授課」。⁸成一法師曾長期與曉雲法師共事，又曾在中國文化學院工作，其說曉雲法師是1966年應聘中國文化大學，應比1968年較為可信（正式來臺入職為1967年），亦可與印順法師1965年開始在中國文化學院講授佛學一年，時間上有所銜接。

印順法師、曉雲法師、成一法師等在中國文化學院授課，開始了出家僧侶在臺灣高等院校授課的先河。中國文化學院中，亦先後出現了曉雲法師領導的「佛教文化研究所」，聖嚴法師領導的「佛學研究所」，星

⁶ 王永太，《鳳鳴華岡——張其昀傳》（杭州：浙江人民出版社，2006年），頁200。

⁷ 參見孫波，《徐梵澄傳》（北京：社會科學文獻出版社，2009年），頁151-172、204-215。

⁸ 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博記錄，《成一法師訪談錄》（臺北：三民書局，2007年，再版），頁264-265。

雲法師領導的「印度文化研究所」等，由出家人擔任所長的佛教研究機構。聖嚴法師在日本取得博士學位後，即回臺接任所長，使所務有了長足發展。1984 年在美國威斯康辛大學獲得博士學位的恒清法師也在中華學術院佛研所開課。

成一法師是該段歷史的見證者：

記得是在 1978（民國 67）年，聖嚴法師從日本立正大學拿到博士學位，中國文化學院的創辦人張其昀請他擔任該校佛學研究所的所長。那時文化學院成立很多研究所，各種學科應有盡有，曉雲法師領導佛教文化研究所，我也參加。聖嚴法師返國後，請他擔任佛學研究所所長，同其他研究所一樣，掛上牌子，每年找幾位學者寫文章、開開會、出版刊物。之前佛教文化研究所是周邦道擔任所長，並沒有什麼活動。聖嚴法師回國接任後，沒有領導與辦事經驗，他以為佛教研究所的董事會組織缺乏實際功效，想把董事會解散。各董事聽說要被解散，也就不來參加。後來要工作時，這些董事都不去了，沒辦法推動。聖嚴法師聽了星雲法師的話，要把董事會解散掉，由煮雲法師來領導，但是行不通。那時聖嚴法師的師父東初老人不巧又圓寂，師父寺中財產也不能動用，我就跟他說，董事會不能解散，董事會就是你的工作班底，不管貢獻如何，有一組織總是比較好。

在我答應出任佛學研究所副所長之後，我就說：「既是研究所，一定要有研究生，上課研究佛學。不要像一般研究所那樣，只掛個名，要實際招生上課。」聖嚴法師有些猶豫，認為沒有備案如何招生？但我說：「沒有備案的事情多得是，可先去問張創辦人曉峰（其昀）。」又說：「你們若不相信，我們去問曉峰先生，他

一定會同意我這個主張，掛空牌的事情沒有意思。」後來我們兩人去見曉峰先生，他說，我們先把研究所學生教好，他就承認。曉峰先生向來都是先斬後奏的，我曉得他的作風。

於是我們便籌備招生上課了。聖嚴法師又怕招不到學生，我們協助推薦人選。另外一個問題是沒有經費，我在法會時向信徒宣說：「要發揚佛教，需要有懂佛學佛法的人才，我們要辦佛學研究所，培養佛教人才，請大家幫忙。每年出 1 萬元以上的，請他作董事；1 萬元以下，3000-5000 的，聘為護法委員。」我後來組織兩個會，其中一個是董事會，瞭解張創辦人不會限制人數，結果我找了 30 幾位董事。30 幾位就會 30 多萬的捐款，在那個時候也是很夠用的。3000-5000 捐款的也有 20 幾位。一下子錢就有了，就開始招生上課了。研究所正式上課，也舉行過開學典禮。其他的如曉雲法師所辦的研究所，也弄了一間房子，偶爾也找人去講經，還找我幫忙管經費。研究所重在能否持續辦下去。這些學生畢業後，都成為聖嚴法師的護法與助手，他的事業基礎才建立起來，算是我幫忙他的一段經歷。⁹

1966 年，張其昀依託中華文化學院成立中華學術院，並擔任首任院長。中華學術院創立之初，到 1985 年張其昀先生逝世，共向海內外學者和社會名流 320 餘人頒發「哲士」榮譽稱號，其中就有印順法師。這些「哲士」中絕大多數為海外人士。張其昀成立中華學術院主要目的是在世界範圍內傳播中華傳統文化。中華學術院下設多個研究所，這些研究所大體可以分為三類：專業類、地域類、宗教類。

⁹《成一法師訪談錄》，頁 265-268。

從成一法師上述記敘來看，中華學術院下設的研究所，有各自的董事會，是獨立運行的。佛教方面的研究所，首先進行佛教學術研究，舉辦學術會議等活動；進而開始招研究生，展開教學工作，這就為日後佛教界自己獨立辦學、創辦高校，積累了寶貴的經驗。佛學研究所董事會改組中的一些「曲折」，也說明通過社會各界共同組成的董事會來運作募集資金，而非僅僅靠佛教法師、寺院的財產支持招生教學，才是較為切實可行的佛教大學辦學的途徑。除了興辦研究所之外，中華學術院還特別重視出版工作。早在中華學術院成立之前，佛學研究所就已經成立，當時便計畫出版佛教出版物，建立佛學文庫。

1966年中華學術院成立後，張曼濤曾任佛學研究所所長，編輯出版《華岡佛學學報》3期；1978年聖嚴法師擔任所長後，在任內又陸續出版《華岡佛學學報》第4至8期。張曼濤早年亦曾出家為僧，即青松法師，張曼濤先生於1981年英年早逝；同年聖嚴法師受聘為中國文化大學教授，中華學術院佛研所開始招收第一屆研究生，「錄取新生釋果祥、吳海芳、洪景耀、施源卿、簡明福、梅迺文、李慧珍、李昌頤等八名。」¹⁰

張其昀創辦的中國文化學院，聘請出家法師入校教書，開一時之風氣；進而允許佛教方面的研究所招收研究生，用「先斬後奏」的方式來為佛教高等教育創辦探索一條新路，在「解嚴」之前的政治環境下，也是難能可貴的創舉。這裏需要特別指出的是，中華學術院所屬的諸多研究所，雖然開展了很多學術活動，但一直沒有被教育部承認，因此不算中國文化學院正式的教學與研究機構；但也恰恰因為這個原因，中華學術院所屬的研究所，沒有受到當時教育部門太多的羈絆，使得佛教教學和研究機構，可以「非正式」的方式存留在「解嚴」前的臺灣高等院校

¹⁰ 林其賢，《聖嚴法師年譜》第1冊【1930-1988】（臺北：法鼓文化，2016年），頁417。

之中，並不斷孕育發展。

三、張其昀及其中國文化學院對臺灣佛教高等教育機構產生的促進作用

張其昀及其中國文化學院，在臺灣佛教高等教育的醞釀發展中，有著重要的積極作用，因此有必要對張其昀的教育思想，以及中國文化學院的辦學性質略做梳理和探究。

張其昀（1901-1985 年）祖籍浙江寧波鄞縣，浙江大學教授，著名的地理學家和歷史學家。張其昀在 1954 年開始在臺灣擔任教育部長，當時臺灣的教育經費十分拮据，政府的經費主要用於軍事；於是張其昀採取迂回的方式來大力發展臺灣的高等教育：（1）以「恢復」的名義開始在臺灣創辦大學。張其昀首先「恢復」了政治大學的研究部，招收研究生，次年創辦大學部，開始招收大學生。隨後幾年，清華大學（1955 年）、交通大學（1957 年）相繼在臺灣「復校」。（2）將臺灣一些院校「改制」提升為大學，1955 年臺灣省立師範學院改制為臺灣省立師範大學；1956 年省立工學院改制為成功大學。此外一些專科學校、行政專修班等非正式學校也合併為臺灣省立法商學院。（3）鼓勵私立大學的興辦。1954 年私立高雄醫學院創立，東吳大學法學院復校。1955 年，批准創立兩所教會大學，私立東海大學、私立中原理工學院。此外，張其昀還在臺灣創建博士學位制度，1956 年政治大學和省立師範大學首次招收博士生，從而建立起完整的學位體系；同年還建立了大學入學聯考制度。可以說，張其昀擔任教育部長期間，奠定了臺灣大學教育的基本格局。

張其昀在擔任教育部長期間，就有自辦大學的設想，「承東西之道統，集中外之精華」一直是其理想，特別是其對大學的通才教育發展的

貢獻，¹¹尤其值得關注。1962年，張其昀在陽明山的華岡創辦私立大學中國文化學院，按照當時教育部的指示，中國文化學院首先創辦研究部，招收研究生，次年開始招收大學生。1980年中國文化學院升格為大學。華岡校園內建築的命名帶有濃郁的傳統文化色彩，如大成館、大仁館、大義館、大雅館、大恩館等，校園內道路也以中外聖賢的名字命名，有孔子大道、老子大道、耶穌大道、釋迦（釋迦摩尼）大道、穆聖（穆罕默德）大道、蘇公（蘇格拉底）大道等。張光陸教授《張其昀教育思想研究》第五章「張其昀的大學教育暨華岡興學思想」¹²對中國文化學院的具體創辦過程及張其昀的辦學理念有所談論，但未涉及張其昀的「全神教」思想，本文在此略作補充。

張其昀在1980年正式創立了「全神教」，《華岡理想》第九冊上發表了他的《二十八德簡說——全神教要義》。全神教簡稱「全教」，又名「仁道教」、「全德教」，可以理解為儒家學說的一種宗教化形式。張其昀主張以儒家經典為基礎，酌情採納老子《道德經》、佛經、《聖經》、《古蘭經》，相互詮釋、融匯相通，從而建立其全神教的基本信條，即二十八德目：仁愛、理智、英勇、真誠、善良、優美、孝慈、忠恕、公正、信義、禮讓、謙虛、自由、平等、民主、法治、廉潔、勤儉、服務、樂觀、大同、均富、寧靜、弘毅、有恆、和平、中行、神聖。

張其昀先生畢竟不是單純的學者，其在世界範圍內弘揚中華傳統文化，有複雜的現實政治、社會考量。全神教在1980年的提出，也並非

¹¹ 蔡鈺鑫，〈張其昀之大學通才教育思想初探〉，《高醫通識教育學報》第4期（高雄：高雄醫學大學通識教育中心，2009年12月），頁126-143；蔡鈺鑫，〈張其昀通才教育思想與中國文化〉，《高醫通識教育學報》第6期（2010年12月），頁69-87。

¹² 張光陸，《張其昀教育思想研究》（杭州：浙江大學出版社，2015年），頁113-159。

偶然。張其昀弘揚傳統文化，創立以儒教為主幹的全神教，與當時的社會背景密不可分。

1966年，中國大陸爆發「文化大革命」，中國傳統文化遭到極大破壞；「文革」中後期，「批林批孔」運動矛頭直指孔子的儒家學說。「文革」結束後，二十世紀七十年代末期，中國大陸宗教學研究最重要的代表人物，任繼愈先生又提出「儒學是宗教」的學說。任繼愈先生的儒教說，並非是要弘揚儒學，而是要批判儒學。因為當時大陸的語境強調的是宗教「鴉片論」和「消亡論」，「宗教」無疑還是一個貶義詞；儒教說實際上是宣告儒學是鴉片毒品，遲早要消亡。任繼愈先生的儒教說，跟當時他提出的另一個觀點密切相關，即「文化大革命」是林彪、四人幫反黨集團，搞出來的一種關於毛澤東個人崇拜的新宗教、新神學。

如果綜合考慮任繼愈先生的這兩個觀點，即「五四運動」打倒孔家店的歷史任務沒有完成，儒家小農社會，「君君、臣臣、父父、子子」這套「封建餘孽」影響到了黨內的正常民主生活，最終導致對毛澤東狂熱的個人崇拜，並被別有用心者利用，造成十年浩劫；「文革」是一種新宗教或者新神學，這種新宗教或新神學是儒教的變種。¹³任繼愈先生在上世紀七十年代末提出來的儒教說，有反思「文革」的潛在意蘊，但不可否認還有延續「批林批孔」、「儒法鬥爭」的痕跡，即將林彪等「反黨集團」視為歷史上一貫「反動」的儒家。與大陸「文革」批孔相反，國民黨在臺灣一直以弘揚中華傳統文化為己任，頗有「正朔」之爭的意味。

特別是大陸「文革」爆發的1966年，國民黨在臺灣發起了曠日持

¹³ 張雪松，〈擇善而固執之：改革開放之初任繼愈先生馬克思主義宗教學思想探析〉，《宗教研究》2016年春季號（北京：宗教文化出版社，2017年7月），頁183-199。

久的「中華文化復興運動」。張其昀對中華傳統文化的弘揚，當然亦源於其自身的情感和民族精神，他創辦中國文化學院也早於中華文化復興運動。張其昀在大陸時就曾致力於中國傳統文化的傳播，並與胡適等受西方自由主義影響較大的學者意見相左。張其昀在抗戰時期於貴州出版發行《思想與時代》雜誌，胡適就批評「此中很少好文章」，並對張其昀所辦雜誌的主要作者多有微詞，胡適在 1943 年 10 月 12 日的日記中寫道：

這幾天讀張其昀君借給我看的《思想與時代》月刊（I-XX，卅年八月到卅二年三月），是在貴陽印行的。這是張君主編的，錢是蔣介石先生撥助的，其中主重人物為張其昀、錢穆、馮友蘭、賀麟、張蔭麟。他們沒有「發刊詞」，但每期有啟事，「歡迎下列各類文字：1、建國時期主義與國策之理論研究。2、我國固有文化與民族理想根本精神之探討。3-6（從略）」這兩條就是他們的宗旨了。此中很少好文字……張其昀與錢穆二君均為從未出國門的苦學者；馮友蘭雖曾出國門，而實無所見。他們的見解多帶反動意味，保守的趨勢甚明，而維護集權的態度亦頗明顯。¹⁴

張其昀等提倡中國傳統文化的學者，與主張「全盤西化」的胡適先生，政見不合，是完全可以理解的。張其昀跟胡適主要是思想觀點之爭，兩人原無私人恩怨，張其昀還曾主張胡適接任中央研究院院長。胡適在 1944 年 12 月 5 日的日記中寫道「今天張曉峰（其昀）從華府回來，他來看我，說，他和吳景超閒談，他主張要把中央研究院脫離政治，恢

¹⁴ 曹伯言整理，《胡適日記全編》第 7 冊【1938-1949】（合肥：安徽教育出版社，2001 年），頁 539-540。

復學術獨立；他們主張要我回去做院長。」¹⁵1940年3月中央研究院院長蔡元培先生逝世後，總統蔣介石曾希望顧孟餘接任，張其昀也知道蔣介石的意圖，竺可楨在1940年3月21日的日記就提到「至美專街一號晤陳布雷，遇曉峰（張其昀），談及蔣先生提出顧孟餘調中央研究院院長事。」¹⁶張其昀與蔣介石的關係密切，世所共知，他仍主張胡適為中研院院長，亦可見兩人之爭，是在中國推行傳統文化亦或西方文明的主導權之爭，非私人恩怨。

相對於馮友蘭、張岱年等在大陸弘揚傳統文化頗有影響力的幾位學者來說，張其昀對佛教的態度最為包容，¹⁷還撰寫過《中國佛教中興計畫書》¹⁸；而馮友蘭、張岱年等人常常將佛學置於中國傳統文化之外。例如張岱年1937年完成初稿，1958年首次公開出版的《中國哲學大綱》裏就曾明確說：

很有些中國僧人，如東晉末年的僧肇、道生，陳隋間創立天台宗的智顛，唐代講唯識論的玄奘、窺基，光大華嚴宗的法藏，以及禪宗的慧能、神會，都頗有創造的思想，於述之外尚能有所作，不過終是根據佛教經典而推延，未能超出佛家的範圍。他們的思想，雖也是中國人的哲學，然實不在中國哲學宗系之內，在本質上是屬於印度型的。所以他們的思想，只是中國哲學中的「客

¹⁵ 《胡適日記全編》第7冊【1938-1949】，頁567。

¹⁶ 竺可楨，《竺可楨日記》第1冊【1936-1942】（北京：人民出版社，1984年），頁418。並參見謝泳，〈《胡適與補選中央研究院院長的風波》補正〉，《教授當年》（天津：百花文藝出版社，1998年），頁78-80。

¹⁷ 參見李志夫，〈曉峰夫子與佛教〉，《張其昀先生百年誕辰紀念文集》（臺北：中華文化大學，2000年），頁533-555。

¹⁸ 張其昀，〈中國佛教中興計畫書〉，《普門學報》第49期【20世紀佛教文選·居士篇之一】（高雄：普門學報社，2009年1月），頁490-492。

流」。¹⁹

與張岱年《中國哲學大綱》首次公開出版的同時，胡適在二十世紀五十年代末，寫給嚴耕望的一封信中也批評馮友蘭的《中國哲學史》：「馮書最便檢查。但不列原書所舉僧名，最為無識！」²⁰任繼愈雖然研究佛教用功甚勤，但主要持批判態度，認為佛教「誤盡蒼生」，佛學思想並無可取：「我們不信仰佛教，也不認為佛教所宣傳的是真理……，它所指出的解脫道路是假的，它所反映的當時社會苦難卻是真的。這就要求我們對它認真對待，不能掉以輕心。幾千年來的廣大佛教信奉者是受害者。他們信仰虔誠，態度嚴肅，真心相信佛教可以幫助擺脫苦難。他們的行為雖不足效法，但他們成為宗教的俘虜是值得同情的……，我們批判的鋒芒所向是佛教的宗教世界觀，而不是當前信奉佛教的群眾；揭露的是佛教麻痹人民的宗教本質，而不是針對虔誠的善男信女。」²¹

相對於中國大陸的傳統文化研究者，張其昀等人在臺灣弘揚傳統文化，對佛教多持包容態度，張其昀創立的全神教，認為世界各大宗教紛繁複雜，由於歷史與地域的限制，各教形式差異很大，往往彼此產生隔膜乃至衝突；但正派良善的宗教本質上都是一致的。全神教認為儒家學說是世界上最為完備、系統的倫理道德學說，力圖讓各大宗教都捨棄形式之「小異」，而取道德之「大同」，最終實現天下為公、敬天愛人，奠定世界大同的文化理想。佛教、道教、基督教、伊斯蘭教，甚至印度教、日本天理教等，都可以視為全神教的週邊組織。全神教要承東西之道

¹⁹ 張岱年，《中國哲學大綱》（南京：江蘇教育出版社，2005年），頁19。

²⁰ 胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》第8冊（臺北：聯經出版公司，1984年），頁3102。

²¹ 任繼愈主編，《中國佛教史》第1卷（北京：中國社會科學出版社，1981年），頁16-17。

統，集中外之精華。

另外，尤其值得注意的是，全神教特別重視高等教育。全神教奉孔子為教主，認為大專院校的教授，就是全神教的「教士」，有擔當禮樂教化、宣傳儒教（亦即全神教）的義務。大專院校，乃至中學，都是全神教的教會組織，大專院校和中學，都應該進行儒教（全神教）的教育。

「全神教」是張其昀對儒學制度化的一種理想，帶有濃郁的烏托邦性質；但「無心插柳柳成蔭」，張其昀的教育理念及其實踐，為出家人進入高等院校，佛教教育成為臺灣高等教育的組成部分，提供了契機。在臺灣復興和弘揚中華傳統文化的時代大背景中，佛教作為中華傳統文化的有機組成部分，也在一定程度上獲得了「合法性」。出家人進入高校，成為佛教、成為中華傳統文化的普及和弘揚者。在高等教育機構的教學和研究中闡揚中華傳統文化，也使得佛教順理成章地成為高等教育的內容之一。

歷史的發展絕非是單向度的，中華傳統文化的復興是佛教高等教育發展的一大助力，張其昀及其中國文化學院是其中比較典型的代表。此外，佛教界自身在臺灣大專院校的耕耘也決不能忽視，其中二十世紀五、六十年代以來，青年佛教團體在臺灣大專院校的長足發展，²²尤其值得我們關注。成一法師在訪談錄中曾將上述兩點綜合考慮：

各校幾乎都有佛學社，其中以文化學院，後來的中國文化大學我跑的次數最多。文大創辦人張其昀先生，讓各種社團都可在校內發展，他們首先成立了佛教文化研究所，其後有曉雲法師以此經驗轉而在石碇開辦了華梵大學，佛光山之後也成立了一個佛光大

²² 這方面比較系統的梳理和研究，可以參考釋光持，〈當代臺灣大專青年學佛運動的興衰與轉機（1958-2016）〉（新竹市：玄奘大學社會科院宗教與文化研究所，碩士學位論文，2016年），頁95-250。

學，這是佛教由進入大學，繼而再創辦佛教大學的一段發展歷程。²³

除了成一法師提到的在臺創辦高等院校的曉雲法師、星雲法師，聖嚴法師在 1994 年撰寫的「中華佛學研究所論叢」通序中也談到：

中華佛學研究所的前身是中國文化學院附設中華學術院的佛學研究所，自 1968 年起，發行《華岡佛學學報》，至 1973 年，先後出版了三期學報。1978 年 10 月，本人應聘為該所所長；1980 年 10 月，發行第 4 期《華岡佛學學報》。至 1985 年 10 月，發行到第 8 期之後，即因學院已升格為中國文化大學，政策改變，著令該所停止招生。於是我假臺北市郊新北投的中華佛教文化館，自創中華佛學研究所；1987 年 3 月，以年刊方式，發行《中華佛學學報》……，本所自 1981 年秋季開始，招收研究生，同時聘請專職的研究人員……，本所是教育機構，更是學術的研究機構；本所的教師群也都是研究人員，他們除了擔任授課工作，每年均有研究的撰著成果。本所的研究生中，每年也有幾篇具有相當水準的畢業論文。²⁴

1985 年恰是張其昀先生去世之年，「人亡政息」，隨著大學政策的改變，原本隸屬於中華學術院的佛學研究所也被迫停止在大學內招生，聖嚴法師就獨立創辦中華佛學研究所。《耕耘播種：中華佛學研究所 20 周年特刊》對此事有更詳細的記述：「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，擔心人數積累過多，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，

²³ 《成一法師訪談錄》，頁 154-155。

²⁴ 聖嚴，〈通序〉，引自釋演正，《承前啟後的孤僧：東初法師佛教文化學行略探》【中華佛學研究所論叢 54】（臺北：法鼓文化，2017 年），頁 3-4。

不能主持校務。該校附設的神學院則抨擊中華學術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，教育部轉而向文大提出警告。」²⁵這一敘述承襲自聖嚴法師 1985 年在《人生》上的說法。²⁶星雲法師在 1980 年擔任中華文化學院印度文化研究所所長，中華文化學院改制成為大學後，印度文化研究所一度獲得核准而正式招生，但只招收了兩屆學生旋即停辦。1987 年 7 月，聖嚴法師創辦的中華佛教研究所獲教育部核准立案，成為臺灣第一所正式獲准立案的佛教高等教育暨研究機構；但為乙種研究所，不能授予教育部認可的學位。²⁷

佛學研究所在中華文化大學內停招，而獨立的中華佛學研究所開始招生，這一過程，也說明了佛教研究與教學，最初依託中華文化院等臺灣既有大專院校，而後逐漸獨立發展的過程。在臺灣既有大專院校中創立和發展佛教研究機構、佛學社團，是臺灣佛教高等教育發展的重要一環。

四、臺灣佛教界通過青年佛學團體在大專院校的耕耘

學界對「解嚴」前，臺灣青年佛學團體的相關研究甚多，²⁸本節主

²⁵ 藍吉富等編，《耕耘播種：中華佛學研究所廿周年特刊》（臺北：中華佛學研究所，2001 年），36 頁。

²⁶ 通訊報導，〈明天會更好〉，《人生》26 期（臺北：法鼓文化，1985 年 10 月 15 日），版 3。

²⁷ 通訊報導，〈佛研所核准立案 學分為國外承認〉，《人生》47 期（1987 年 7 月 15 日），版 1。

²⁸ 例如江燦騰、丁敏、釋聖嚴、李世偉、符芝瑛、于君方、釋惠空、闕正宗、鄭志明、黃詩茹等人都有相關論述，特別是闕正宗《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教》第三章（臺北：大千出版社，2004 年）；李世偉、王見川，〈大專青

要擇青年佛學運動中與高等教育關係較為緊密者加以論述。二十世紀五、六十年代，在大專院校開展青年的佛學工作，還屬於「新生事物」，不僅外界，乃至佛教界內容都有許多不同看法。據星雲法師回憶：

……才開過會議，大家解散不久，悟一法師就叫住我說「某人，以後這許多青年人，你可不准帶到善導寺來。年輕人的消費最多，我們善導寺可供應不起。」我一聽相當驚訝，還氣呼呼地回答他說：「難道我們只能度老公公、老太太嗎？」他說不過我，只有說：「不要在此活動。」彷彿一盆冷水澆了下來，實在無可奈何……正感無奈的時候，看到周宣德從大雄寶殿穿過，我一個快步跑上去，對他說：「周居士，剛才出去的這些青年人，我約他們明天在中和圓通寺集合郊遊，但我臨時有另外的事情，你能到那裡領導他們嗎？」

周居士當時是臺糖公司的人事主任，平常與我們的思想接近，也談得來，他一口說：「沒有問題。」就承擔下來，讓我感念不已，否則我就不知道如何收拾這場面了。接著，我又再羞澀地跟他說：「青年郊遊，總是要有一點糖果、餅乾等，增加他們郊遊的氣氛。」他又是說：「沒有問題。」滿口答應，讓我真是謝天謝地。²⁹

文中資助星雲法師的周宣德居士，是二十世紀六七十年代臺灣大專

年學佛運動的初期發展（1958-1971）》，《臺灣佛教的探索》（臺北：博揚文化公司，2005年）；李世偉，〈臺灣大專青年學佛運動的形成與開展——以周宣德與「慧炬」為探討中心〉，《臺灣宗教研究通訊》，第四期（臺北：蘭臺出版社，2002年10月）；黃詩茹，《戰後臺灣佛教的僧俗關係：以大專青年學佛運動為背景》（臺北：國史館，2010年）等等。

²⁹ 星雲，《百年佛緣》II（臺北：佛光出版社，2013年），頁54-56。

院校青年佛學運動的核心人物，聖嚴法師曾指出周居士早年有基督教背景：

……皈依師父是智光老和尚，而智光老和尚是東初老人的師父，所以東初老人跟周居士之間可說是平輩的關係……，在我的印象中，周居士是非常熱心的一位菩薩。有一次我對我的師父說：「周居士這麼熱心，在居士之中，很少有這樣的人，可以說僅僅只有他一個。」

師父卻回答我：「你不知道嗎？基督徒都是這樣熱心傳教的。」

我很驚訝地說：「周居士不是佛教徒嗎？」

師父說：「他曾經是基督徒，但現在是佛教徒，而且是一個虔誠的三寶弟子。」因此，我注意到周居士在跟我們互動的時候，不會稱自己是弟子，而是自稱「僕人」……，而「僕人」這個名稱，實際上是基督徒對上帝的自稱。³⁰

亦有學者認為，周宣德的太太為基督徒，但沒有證據證明周宣德曾為基督徒；而且周宣德家族一直有佛教背景。1932年，太虛大師在廬山居士林宣講《金剛經》時，周宣德即曾在場聽經。總之，不論是周宣德本人曾為基督徒，還是因其太太曾為基督徒而被誤認為是基督徒，周宣德對基督教應該說都是比較熟悉。基督教的青年工作，應該對周宣德會有一定的啟發作用。

³⁰ 聖嚴，〈臺灣佛學研究的紮根者——聖嚴長老談周宣德居士〉，陳肇壁總編輯，〈臺灣佛學研究的紮根者——慧炬創辦人周宣德居士〉（臺北：慧炬出版社，2008年10月），頁7-8，轉引自釋光持，〈當代臺灣大專青年學佛運動的興衰與轉機（1958-2016）〉，頁51。

二十世紀五、六十年代以來，佛教界在臺灣大專院校中青年團體的活動，主要是組織佛學講座、設立獎學金，以及組織青年學生到佛教寺廟場所參訪、夏令營等。

周宣德最初是以中佛會的名義來設立獎學金，並得到臺灣大專院校的同意，發放給若干優秀學子。周宣德的最初設想是全臺灣幾十所高校，每所高校分配 3-5 個獎學金名額，每人獎勵 800-1000 台幣，每年需 10 萬餘元。這筆錢從全臺灣上千個寺院道場、佛教團體中籌措：

我們佛教團體……爭取大專當局同意，設置研究佛學獎學金，使若干最優秀的學生受到特別鼓勵。……大專院校單位，共約數十個。假設每單位選擇三至五人給予獎金，則受獎者可能有百數十人，又如每人給獎金八百至一千元，則共需十餘萬元，以目前佛教合法團體千餘單位分擔，平均付出年捐不過百數十元。³¹

周宣德這個設想過於理想化，實際操作是找東初、南亭等大和尚募集資金，最終從幾位大和尚、大德居士手中募集到 20 萬元本金，每年用這筆本金的利息來發放獎學金。到「解嚴」前的 1986 年，大學生的獎學金已經提高到每人 10000 元，學生要提交佛學研究或宣傳方面的論文，並擇優結集出版。按照成一法師的記述：

周宣德老居士當初先找東初老法師談獎學金的事，但是東初老法師同周居士的想法不同，因此沒有談籠，轉而來赴我師公南老人。師公同意以中佛會名義辦大專學生獎學金，於是一拍即合，並開始籌集經費，每年發放一次獎學金。

³¹ 周宣德，〈創議設置大專學生研究佛學獎學金〉，《人生》第十一卷，第 6 期（1959 年 6 月），頁 2。

籌措獎學金的時間約在 1959（民國 48）年，蓮社成立以後。經費的來源，籌了新台幣 20 萬元做基金，做為本金，以利息做為獎學金。至於 20 萬基金的來源，最初找了 5 個委員，南公、東初法師、心悟法師、立法委員邱漢平以及圓山臨濟寺一位年輕的法師等 5 人。

為增加獎學之效益，我於 1986（民國 75）年主持重新修訂大專學生獎學金辦法，將獎學金數額由每名每學年新台幣 6000 元，提高為 10000 元。同時增加研究生名額，碩士班每名 15000 元，博士班 20000 元。除提高獎學金額度外，也擴大名額，大專學生 45 名以上，研究生 15 名。在 1980（民國 69）年獎學金成立 10 周年時，精選佳作 80 餘篇，出版大專生佛學論集，以資紀念，翌年起每年出版一集，1982（民國 71）年特別將獎助學生對象增加大眾傳播科系學生，期能以宗教力量，透過大眾傳播，而達到淨化媒體的功能。³²

「東初老法師同周居士的想法不同」，具體內情很難詳知，不過從東初法師一貫的思路來看，東初法師可能更傾向於用獎學金資助學僧而不是居士學佛，東初法師設立獎學金資助僧人，去斯里蘭卡等東南亞國家留學的成績是有目共睹的，在東初法師往生的 1977 年，他在日記中還草擬了《佛教史學研究所特約研究生啟事》，設立「佛教文化獎學金」：「鼓勵青年僧尼憤發，不僅須努力於佛學之修習，同時應入一般大專院校，及赴國外深造，以充實世學，庶可承當國際弘化重任。」³³

³² 《成一法師訪談錄》，頁 155-156。

³³ 參見釋果徹，〈東初老人簡譜〉，《中華佛學研究》第 2 期（臺北：中華佛學研究所，1998 年 3 月），頁 45；以及《承前啟後的孤僧：東初法師佛教文化

就在二十世紀五十年代末佛教界開始在臺灣大專院校設立獎學金同時，1960年開始，不到兩年的時間裏，臺灣大專院校成立了五大青年佛學社團：臺大晨曦學社、師範中道學社、臺北工專慧光學社、中興法商正覺學社、中興農學院智海學社，此後青年佛學社團在臺灣各大院校中都蓬勃發展，幾乎各個大專院校都創立了青年佛學社團，創辦了相關的佛教刊物，舉辦各種活動。

晨曦學社在1960年4月發起時，本名「慈光學社」。「慈光」之名取自淨土宗李炳南居士的臺中「慈光圖書館」。後因錢思亮校長認為「慈光」之名宗教色彩太濃，遂改為「晨曦」。

一九六〇年一月某日，接到校方來函，校長要約見申請成立慈光學社的負責同學：你們既然對於成立學社念頭如此堅定，那我就尊重你們，但是希望你們遵守三項約定，首先是學社的名稱須更改，因「慈光」二字的宗教意味太濃。其次，禁止出家人進入校園演講或參與活動，因如此一來，神父、牧師都爭相到校內傳教，校園就不得平靜。再者，成立社團不准有宗教儀式或宗教意味的活動。這些約定是為了維護校園讀書研究環境的安寧，以及維持學校對宗教的中立態度，希望你們配合。³⁴

「解嚴」前，臺灣高等院校中禁止傳教，校內成立的青年佛學團體，都屬於學術、文化團體性質，而非宗教團體，進行的活動亦強調學術性而非宗教性。聖嚴法師對這項規定有很深的感觸：

學行略探》【中華佛學研究所論叢 54】，頁 285-286。

³⁴ 郭森滿，〈追憶五十年前創立臺大晨曦學社之歷程——為臺大晨曦學社成立五十週年而作〉，《慧炬》第 549 期（臺北：慧炬雜誌社，2010 年 3 月 15 日），頁 81。

自從周長者（周宣德）苦口婆心地，向教育界人士宣導解釋，說佛學不是學佛，成立佛學社團，不是吸引青年信佛，佛學是一門精深而有益世道人心的學問，不是要把佛教的信仰帶進學府。由於不使學校負責人為難，故以口頭擔保，佛學社團不在校園內舉辦宗教活動，以免其他各宗教跟進到校園內傳教。

此項擔保，也使得出家的法師，不得進入臺大、師大等著名學府演講。我於民國六十四年在日本完成博士學位，三年後回國擔任中國文化學院的教授兼佛學研究所所長，各大專院校的佛學社團，紛紛邀我演講，還不時聽到主辦學生提出要求：「請法師祇講佛學，勿講佛教；祇講理論，勿講信仰。」³⁵

1974年實行多年的行政命令《私立學校規程》被新公佈的《私立學校法》取代。《私立學校法》第八條：「私立學校不得以宗教科目為必修科目。宗教團體設立之學校內如有宗教儀式，不得強迫學生參加。」這項規定不僅影響到佛教教育引入既有的大專院校，也妨礙佛教界在自身興辦的大學內開展宗教教育，例如曾任中國佛教會秘書長的了中法師就提到：「佛教界長久以來就希望設立佛教大學，但過去因法令不許可，佛教興學只能設立普通大學，例如華梵工學院成立後，原來研究佛學的華梵研究所仍以財團法人登記，不得納入成立宗教科系。」³⁶

直到2007年通過的《私立學校法》第八條修正文：「學校法人為培養神職人員及宗教人才，並授予宗教學位，得向教育部申請許可設立宗

³⁵ 聖嚴，〈追念周子慎長者〉，《周子慎居士伉儷追思錄》（臺北：慧炬雜誌，1990年），頁108。

³⁶ 引自季良玉，〈宗教教義研究機構納入教育體系管理 引起廣泛爭議：宗教界反對干涉培育教職人員〉，《聯合報》第七版，1991年2月10日。

教研修學院；其他經宗教主管機構許可設立之法人，亦同前項之申請程式、許可條件、宗教學位授予之要件及其他相關事項之辦法，由教育部會同中央宗教主管機構定之」。2009 年依據此項條款制定了《宗教研修學院設立辦法》：宗教研修學院「指專為培養特定宗教之神職人員及宗教人才，並授予宗教學位，經教育部許可設立之，私立大學或私立大學下設之學院。」實際上政府此時才正式對大專院校中的宗教教育持肯定態度。

「戒嚴」期間，在大專院校中嚴禁傳教，客觀上突出了佛教學術研究的重要性，為提高高等院校中佛學研究的學術品位，採取客觀中立而非對宗教盲目吹捧的科學立場，有積極作用。同時戒嚴期間大專院校中禁止傳教，禁止開辦宗教信仰方面的教育培訓，在「解嚴」之後又延續了相當長的時間，這使得佛教界在「解嚴」後開辦的大學內設立的都是世俗性學科，招收的大學生並無宗教方面的要求，這為今後臺灣佛教高等教育的轉型，也奠定了一個較好的基礎，開拓了臺灣佛教高等教育的領域，更加符合現代高等教育的理念。

1987 年 7 月 5 日，蔣經國先生宣佈「解嚴」，在臺灣持續 38 年 56 天的「戒嚴」終於結束。同年教育部公佈《開放新設私立學校辦法》，解除了私人辦學的禁令，此後臺灣的佛教高等教育也迎來了新紀元，1988 年教育部核准成立華梵工學院（華梵大學前身），這是第一所由佛教人士（曉雲法師）創辦的臺灣大專院校。1990 年華梵工學院正式招生運營，此後佛教界開始籌辦高等院校的熱潮：

佛教界近來掀起籌建大學熱潮，亟欲扭正眾信徒出自迷信的錯誤樂捐禮佛心態。繼華梵工學院今年參與大學聯招之後，星雲大師日來在臺北市國父紀念館的佛學講座中，也為籌建西來大學積極向仰其名的眾信徒開幕基金；中國佛教學會秘書長了中法師，自

八月起則將巡迴全省各寺廟，為玄奘技術學院籌募建校基金；釋證嚴法師同樣為佛教醫學院的籌設奔波，掀起佛學教育的熱潮。³⁷

中國佛教會在「戒嚴」期間，一直力圖建立佛教大學。1966年3月，中國佛教會領導人白聖法師訪問香港，還在香港佛教界中尋求幫助，洽商籌辦「中華佛學院」事宜。如果當時中國佛教會的「中華佛學院」或佛教大學能成功創辦，成為臺灣佛教界的最高學府，那麼它至多是位於北京的中國佛學院的一種「升級版」，脫離不了佛學院的框架模式；但「解嚴」後，中國佛教會最終建立起來的玄奘大學，只是諸多佛教大學中的一所，而且其框架結構絕非佛學院的升級版，更多地是呈現為世俗大學的面貌。本文主要探討的所謂「臺灣佛教高等教育格局」是：臺灣佛教高等教育沒有出現「一家獨大」的佛教最高教育機構，而是同時出現了多所平分秋色的佛教大學，而且這些佛教大學都未採取佛學院式的僧教育模式。為何臺灣佛教高等教育格局呈現出這樣的格局？本文認為，這與論「解嚴」前張其昀及其中國文化學院，對臺灣佛教高等教育機構產生的促進作用，以及臺灣佛教界通過青年佛學團體在大專院校中的耕耘，有十分密切的關係。主要通過這兩個徑路，臺灣佛教界逐漸接觸並接受現代高等教育理念，積累籌資、教學、科研等多方面經驗。

1969年，香港的佛教僧伽聯合會倡辦能仁書院，這是中國佛教歷史上第一所採用現代教育體系的佛教大學，「1972年11月，能仁書院向臺北的教育部申請立案，並核准設立六系招生，即中國文史學系、英國語文學系、工商管理學系、社會教育學系、藝術學系、哲學系。」³⁸這是「戒嚴」期間，教育部唯一核准的佛教高等院校，但並不在臺灣。

雖然中國佛教會曾呼籲多年，但在「解嚴」前臺灣佛教界並未能建

³⁷ 葉惠欽，《聯合晚報》第19版，1990年7月28日。

³⁸ 鄧家宙，《香港佛教史》（香港：中華書局，2015年），頁202。

立起一所大專院校；但這並不等於說「解嚴」前臺灣佛教高等教育完全是一片空白。恰恰相反，在「解嚴」前，臺灣佛教界借助傳統文化復興的機遇，首先將佛學教育引入到臺灣大專院校之中，特別是在張其昀先生創辦的中華文化學院中建立多所佛教科研機構，並開始招生，為日後佛教高等教育的獨立發展奠定了基礎；同時，臺灣各大專院校中都建立了青年佛學團體，在各大高校中具備佛學講座、夏令營，發放獎學金，為佛教界熟悉和參與高等教育運行模式，提高學術文化品位，重視佛教之外的世俗學科，都帶來積極作用。「解嚴」後，佛教界興辦的高等教育院校在數年之內就蓬勃發展起來，掀起辦校熱潮，與「解嚴」前為佛教高等教育奠定的重要基礎與格局密不可分。

參考書目

一、專書

- 王永太，《鳳鳴華岡——張其昀傳》，杭州：浙江人民出版社，2006年。
- 任繼愈主編，《中國佛教史》第1卷，北京：中國社會科學出版社，1981年。
- 張光陸，《張其昀教育思想研究》，杭州：浙江大學出版社，2015年。
- 張岱年，《中國哲學大綱》，南京：江蘇教育出版社，2005年。
- 鄧家宙，《香港佛教史》，香港：中華書局，2015年。
- 釋演正，《承前啟後的孤僧：東初法師佛教文化學行略探》【中華佛學研究所論叢54】，臺北：法鼓文化，2017年。
- 印順，《印順法師佛學著作全集》第二十三卷，北京：中華書局，2009年。
- 星雲，《百年佛緣》II，臺北：佛光出版社，2013年。
- 藍吉富等編，《耕耘播種：中華佛學研究所廿周年特刊》，臺北：中華佛學研究所，2001年。

二、論文

- 李志夫，〈曉峰夫子與佛教〉，《張其昀先生百年誕辰紀念文集》，臺北：中華文化大學，2000年。
- 張其昀，〈中國佛教中興計畫書〉，《普門學報》第49期【20世紀佛教文選·居士篇之一】，高雄：普門學報社，2009年1月。
- 張雪松，〈擇善而固執之：改革開放之初任繼愈先生馬克思主義宗教學

- 思想探析》，《宗教研究》2016年春季號，北京：宗教文化出版社，2017年7月。
- 蔡鈺鑫，〈張其昀之大學通才教育思想初探〉，《高醫通識教育學報》第4期，高雄：高雄醫學大學通識教育中心，2009年12月。
- 蔡鈺鑫，〈張其昀通才教育思想與中國文化〉，《高醫通識教育學報》第6期，高雄：高雄醫學大學通識教育中心，2010年12月。
- 謝泳，〈《胡適與補選中央研究院院長的風波》補正〉，《教授當年》，天津：百花文藝出版社，1998年。
- 釋光持，〈當代臺灣大專青年學佛運動的興衰與轉機（1958-2016）〉，玄奘大學社會科院宗教與文化研究所碩士學位論文，2016年。
- 釋慧嚴，〈日治時代的臺灣佛教教育〉，《第十二屆國際佛教教育文化研討會專輯》，臺北：華梵大學出版部，2002年。
- 釋慧嚴，〈再檢視日治時代臺灣佛教界從事的教育事業〉，《中華佛學學報》第16期，臺北：中華佛學研究所，2003年。
- 聖嚴，〈通序〉，《承前啟後的孤僧：東初法師佛教文化學行略探》【中華佛學研究所論叢54】，臺北：法鼓文化，2017年。
- 聖嚴，〈臺灣佛學研究的紮根者——聖嚴長老談周宣德居士〉，陳肇壁總編輯，《臺灣佛學研究的紮根者——慧炬創辦人周宣德居士》，臺北：慧炬出版社，2008年10月。

三、報刊、雜誌

- 季良玉，〈宗教教義研究機構納入教育體系管理 引起廣泛爭議：宗教界反對干涉培育教職人員〉，《聯合報》第7版，1991年2月10日。
- 周宣德，〈創議設置大專學生研究佛學獎學金〉，《人生》第十一卷，第6期，臺北：法鼓文化，1959年6月。

郭森滿，〈追憶五十年前創立臺大晨曦學社之歷程——為臺大晨曦學社成立五十週年而作〉，《慧炬》第 549 期，臺北：慧炬雜誌社，2010 年 3 月 15 日。

葉惠欽，《聯合晚報》第 19 版，1990 年 7 月 28 日。

通訊報導，〈明天會更好〉，《人生》26 期，臺北：法鼓文化，1985 年 10 月 15 日，版 3。

通訊報導，〈佛研所核准立案 學分為國外承認〉，《人生》47 期，臺北：法鼓文化，1987 年 7 月 15 日，版 1。

四、年譜、日記、追思錄、訪談等其他資料

聖嚴，〈追念周子慎長者〉，《周子慎居士伉儷追思錄》，臺北：慧炬雜誌社，1990 年。

林其賢：《聖嚴法師年譜》第 1 冊【1930-1988】，臺北：法鼓文化，2016 年。

竺可楨，《竺可楨日記》第 1 冊【1936-1942】，北京：人民出版社，1984 年。

卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博記錄，《成一法師訪談錄》，臺北：三民書局，2007 年（再版）。

侯坤宏訪問，〈慧理法師訪談錄〉，卓遵宏、侯坤宏、闕正宗採訪，《臺灣佛教人物訪談錄二》，臺北：國史館，2011 年。

胡頌平，《胡適之先生年譜長編初稿》第 8 冊，臺北：聯經出版公司。

孫波，《徐梵澄傳》，北京：社會科學文獻出版社，2009 年。

曹伯言整理，《胡適日記全編》第 7 冊【1938-1949】，合肥：安徽教育出版社，2001 年。

釋果徹，〈東初老人簡譜〉，《中華佛學研究》第 2 期，臺北：中華佛學

研究所，1998年3月。

（責任編輯：釋心皓）