

佛教研究方法學緒論

【提要】

本文主要採取的是思辨的進路，乃理論的進路當中的一種次進路。研究主題即本文的標題，也就是針對佛教研究的方法學提出盡可能寬闊但僅止於初階的論陳。因此，從切入研究主題所抱持眼光的大小來看，又可說屬於宏觀的進路。資料來源最主要是從自己長期在做佛教研究累積出來的經驗與心得，再參酌學界類似課題的書刊。資料處理的手法，舉其要者，首先針對一些關鍵概念進行解釋和論陳的工作，由此撐起切入研究主題的架構，再針對架構的構成項目分開來以及綜合地予以探討，並且凝聚出相關理路的要點，另一方面，將不很適切或一些化約的想法與做法，指出其不足或缺失之處。本文的成果主要有三項。第一，替佛教研究方法學在呈現其全貌上，立下一個初入門的規模，使有興趣的讀者能夠很迅速且有條理地進入狀況。第二，以進路和方法的二分貫穿全篇論文，有助於更加看清方法學的重點、以及研究法的運用所牽動的議題。第三，明白提出佛教研究法的共法與不共法，並且凸顯佛教研究在成為一個學門這件事情上，應該考慮擁有專屬的進路與方法，而「內在建構之道的佛教進路」將是很值得嚴肅看待的建議，也可看成本文最大的一項貢獻。

【本文目次】

- 一．前言
- 二．何謂佛教研究的方法學
- 三．方法及其周邊事項：進路和方法之間的區分
 - (一) 研究的進路
 - (二) 研究的方法
 - (三) 進路和方法加以區分的方法學作用
- 四．佛教研究的方法：在進路、方法、和工具等項目的概略瀏覽
- 五．佛教研究法的共與不共
- 六．代結語

一．前言

世間很多事情的處理都需要講究方法。方法恰當或得體，往往能減少迂迴或差錯，可收事半功倍之效，並且據以有條不紊地一路往前走下去。在學術的領域裡，可做為界定一個學門的特徵之一的，就是該學門主要發展出什麼樣的研究進路／途徑（approaches），以及主要使用什麼樣的研究方法（methods）。此外，在撰寫研究計畫書、研究報告、或學術論文時，一般都會要求在開頭的部分，敘述自己對研究的進路與方法的瞭解和掌握的情況，說明自己之所以採行某某進路的理由，以及釐清自己採用的方法的主要步驟和特色。佛教研究（Buddhist studies）或佛學（Buddhology）當然也不例外。然而，在佛教研究的領域，倘若僅止於問說研究的實質內容，一般都還能夠講得頭頭是道，一旦問到使用什麼樣的方法，恐怕有不少人就難以應對自如了。問題在於，如果在做學問的過程當中，對方法欠缺清晰的概念，而且在方法的掌控與運用上又似乎混成一團，或處處卡在力不從心的困境，便很難確保研究成果的特色與水準，而研究工作是否足以源源不絕往前推進，也將面臨重重的問號。有鑑於此，本文即以從事佛教研究所面臨的方法及其相關課題做為主要的關注所在，不僅希望在佛教研究方法學達到入門導覽的效果，而且期許給自己這些年來一直在從事的學術工作，也就是探討《大般若經》的般若波羅蜜多教學和嚴淨佛土的工作，立下方法學的築基之作。

二．何謂佛教研究的方法學

所謂佛教研究的方法學或方法論（methodology），初步意指針對在做佛教研究的過程當中可能運用到的方法所展開的探究。像這樣的方法上的探究，若就其性格而論，基本上和一般學術研究的方法學並沒有二樣。以此為背景，吾人或可從其它方面帶出雖和方法學可能

相關但彼此的確存在差距的一些事情，尤其是如下四件事情，藉以對照顯示佛教研究的方法學到底在做些什麼樣的事情。

1. 學術研究的方法學並不等於「學習法」：

相對而言，學習法僅偏於技術面的掌握，意指依於適合自己的方式來盡可能有效地把東西學會。學習法適用的對象極廣，例如，鋼琴學習法、語文學習法。在佛教的領域，學習法適用的情形也不少，例如，經論學習法，指的是學會如何讀進經論；儀式學習法，則是依循一定的進程，熟練所要學習的儀式。其中，若能把握學習的要領，包括善於利用時間、找對門路、循序漸進，很有效地學會怎麼進入經論的世界，當然有助於培養自己做學問的實力，使研究的方法更為順利帶動開來，並且替學術研究的推進，可以說打下了極其寶貴甚至不可或缺的基础。然而，僅止於知道如何學習經論或儀式，並不等於掌握到學術研究所有切要的方法，也不表示對學術研究法的相關課題自動地就都能予知悉。

2. 學術研究的方法學並不等於「研究工具」或「研究的基礎條件」：

有些學者，例如，平川彰在〈佛教學的方法論〉一文，雖然以方法論為題，但是講了一大堆之後，就在結尾的地方，才發覺根本沒有談到文章的主題，因為談來談去充其量不過是繞著研究工具或研究的基礎條件在打轉。¹ 研究工具其實意指使研究工作得以推進所憑藉的「個別的裝備」，若以佛教研究而論，包括梵文、巴利文、漢文、藏文等經典語文的能力，德文、法文等學術語文的能力，語言學、邏輯學

1. 平川彰，〈佛教學的方法論〉，《中國佛教文化研究所·佛學研究》第6期（1997年），頁1-7。此外，平川彰在〈佛教研究的指南〉一文有一節以「佛教研究的兩個方法」為題，也是犯了同樣文不對題的毛病；見於《佛學研究入門》，平川彰等著，許明銀譯，（台北：法爾出版社，1990年），頁15-17。

、統計學、歷史學、宗教學等學術處理的能力。其次，研究的基礎條件則指因應較專門的特定研究所必要的「一整組的基本裝備」，若以佛教研究而論，其中可能很常見的一組裝備，除了一些相關的研究工具在相當程度要妥為齊備之外，還包括基本的佛教術語的掌握，以及對佛教的理路、佛教史、和佛教文獻都有一定程度的認識，由此漸次厚植研究基礎，並且撐起足夠廣度的研究格局。俗話說，「工欲善其事，必先利其器。」研究工具或研究的基礎條件講究的是個別的或整組的做到「利其器」的要求。研究的方法講究的，則是個別的研究工具要如何適切運用與推展，以及必須滿足什麼樣的先在條件，研究工作方得以「善其事」。正如同「利其器」不見得就能「善其事」，暫且不談方法學了，即使研究的方法，既不等於研究工具，也非僅止於研究的基礎條件。

3. 學術研究的方法學並不等於「研究的基本態度」：

所謂客觀的批判精神、帶著疑問的眼光、避免過分獨斷、依法不依人、不以人廢言、要往寬闊處看去而不要老是當個井底之蛙等，這些都可能被當成吾人在探問真相或真理所應抱持的基本態度。光是這些態度，顯然不足以直接變成研究的方法。但是，針對這些態度之所以可做為研究歷程的一環探討其適切性與背後隱含的看法，卻亦可構成方法學上的課題。

4. 學術研究的方法學並不等於「論文寫作的要領」：

正如同空有滿肚子的學問卻不善於表達，一個人雖能巧妙運用方法，或者雖能把方法學講得津津有味，並不見得一定能寫出具有水準的論文。論文寫作牽涉的，主要是以合乎學術發表的規格，將研究的主題、步驟、細節、心得、與成果，很有條理且清晰地以文字、圖表等予以敘述、解釋、和評判，其中還可灌注種種修辭的技巧。論文寫

作可以是很有趣且蠻深的一門學問，但是在一篇以方法學為主題的文章，或在一門以「研究方法」為名的研究所的課程中，若僅止於介紹論文寫作的要領，則顯然不頂恰當。²

以上約略指陳的四件事情是從側面出發，以對照的方式來顯示，佛教研究的方法學在性格上可視為學術研究的方法學的一份子，至於其探究的焦點，當然擺在從事佛教研究所牽涉到的方法。由於是在探究學術研究的方法，因此很明顯不同於技術面的學習法或論文寫作的要領，而且在涵蓋面與重點上，也都和諸如研究工具、研究的基礎條件、或研究的基本態度有相當大的歧異。這當中的理由，主要在於若從方法學的角度來看，方法既非憑空而有，亦非單一層面的既定之物，而是夾雜在周邊的很多事項一起跑出來的東西。方法學的重頭戲之一，也就在於針對方法的成立探究其成立所依附的周邊事項，由此凸顯方法的多層面的動態機能。

三．方法及其周邊事項：進路和方法之間的區分

用最簡單的方式來說，學術研究的方法就是針對所要研究的現象，透過研究工具的運用，而以達到適切的認知或判斷為其目的。根據這樣的說法，方法的核心部分就落在研究工具的運用程序上。但是，接著立刻面對的問題在於，幾乎每一門學問都發展出眾多可用的研究工具，而研究對象也往往呈現多層面且多多少少變動不居的繁複景觀

2. 有關論文寫作的要領，參閱：John Grossman (preface), *The Chicago Manual of Style: The Essential Guide for Writers, Editors, and Publishers*, 14th edition, Chicago: The University of Chicago Press, 1993; Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Term Papers, Theses, and Dissertations*, 6th revised edition, Chicago: The University of Chicago Press, 1996; Joseph Gibaldi, Phyllis Franklin (foreword), *MLA Handbook for Writers of Research Papers*, 5th edition, Modern Language Association of America, 1999; 朱滋源主編，《撰寫博碩士論文實戰手冊》（台北：正中書局，1999年）。

。因此，在吾人能夠談得上特定的研究工具的運用程序之前，有必要先把一些周邊的事項設定下來，包括去決定到底要探測研究對象的什麼樣的層面，什麼樣的研究工具較為適合揭露所要研究現象的選定層面，以及對於選定的研究工具在運用時要推展到什麼樣的程度才稱得上是對於研究對象達到適切認知或適切判斷的地步。俗話說，「殺雞焉用牛刀。」牛刀做為宰殺切割的工具之一，假如用在殺雞的場合，就不怎麼適切。同樣地，面對那麼多的研究工具，所謂用學術研究的方法在做研究，應該不會是看見別人怎樣之後就跟著有樣學樣，或隨便抓住一個研究工具就用將起來，而應該另有一番講究。

若說晚近學術圈越來越講究方法要能派得上用場所必須依附的周邊事項，應該不算離譜的觀察。由於本文在方法學施諸佛教研究僅止於「緒論」也就是初步規模的擺設，故不擬就此發而為細膩的論議。再者，本文完全無意對人類所有的學門發而為等距且涵括全面的論述，那不僅大大越出個人有限的學養所許可的範圍，而且也將是極不成熟的做法。如同本文標題明示的，如果在行文上有涉及較為全面的論述，那也都是以討論佛教研究的方法為著眼點，並且受到此著眼點的局限。接下來，如果僅就初步的規模而論，在學術研究的進路和方法之間做一區分，對吾人領會方法及其周邊事項所在的境況，應該有些澄清的作用。³

3. 參閱：Delbert C. Miller, *Handbook of Research Design and Social Measurement*, 5th edition, Sage Publications, 1991; 朱宏源主編，《撰寫博碩士論文實戰手冊》（台北：正中書局，1999年），頁152-162, 180-188; 洪鑣德，〈社會科學的研究方法〉，《人文思想與現代社會》（台北：揚智文化事業，1997年），頁179-196。

此外，還有一些最近出版的中譯本可供參考：Harris M. Cooper, *Integrating Research*, 譯成《研究文獻之回顧與整合》，高美英譯，（台北：弘智文化事業，1999年）；Norman K. Denzin, *Interpretive Interactionism*, 譯成《解釋性互動論》，張君玫譯，（台北：弘智文化事業，2000年）；Thomas Herzog, *Research Methods and Data Analysis in the Social Sciences*, 譯成《社會科學研究方法與資料分析》，朱柔若譯，（台北：揚智文化事業，1996年）；Allan J. Kimmel, *The*

（一）研究的進路

所謂研究的進路，牽涉的是切入研究對象的角度，包括研究者夾帶什麼先在的想法或心態在做研究，以什麼為出發點，以及面對研究對象以什麼為著眼點或入手處。一旦在研究的進路凝聚出一些眉目，研究者才不至於全然漫無頭緒在瞪著東西看，相對地，也就較能想到或擬出走向研究對象的大方向。事實上，主要就是靠像這樣的大方向的樹立，並且以此為依循的準繩，也就是藉以做為走向研究對象在切入點、切入角度、和切入層面的取捨的準繩，研究者才有可能提出較為具體的研究主題。其中，所取者，亦即將研究對象和研究主題呼應者採納為研究的材料；所捨者，也就是將研究對象和研究主題不怎麼呼應者視而不見或剔除在外。由此可知，藉由研究進路從虛無縹緲以至於漸次成形，不僅使研究主題明朗化，而且也構成從研究對象取材的準繩。一旦能設定大略的研究主題並且知所取材，特定的研究工具才派得上用場，也因此才談得上研究方法的推展。

研究的進路好比替研究工作找到了下手的門路，或遠遠開了一道門，使研究者帶有目標的選擇性的活動得以約略沿著特定的路徑或軌道施展開來，而研究的大方向也跟著可據以確立。既然研究的活動在許多方面都帶有選擇性，或顯露偏好上的差異，研究的大方向即因而五花八門，並且可依於不同的分類標準來加以區別。接著就大略介紹其中的四種分類。

- ◆第一種分類以學門或學科做區分大方向的標準。不同的學門，或像佛教研究這樣可從其它很多不同的學門出發來做研究的學門，即出現以各自學門或學科為名的進路。例如，宗教的、哲學的、文字學的、文學的、倫理的、心理的、社會的、政治的、法律的、

Ethics and Values in Applied Social Research, 譯成《應用性社會研究的倫理與價值》，章英華譯，（台北：弘智文化事業，1999年）；W. Lawrence Neuman,《社會研究方法：質化與量化取向》，朱柔若譯，（台北：揚智文化事業，2000年）。

經濟的、歷史的、藝術史的、考古的進路。

- ◆第二種分類以意識型態或哲學思潮做區分大方向的標準。例如，唯心論的、唯物論的、現象學的、詮釋學的、演化論的、結構主義的、後現代主義的進路。
- ◆第三種分類以切入研究主題所抱持眼光的大小做區分大方向的標準。例如，宏觀的（macro-）、微觀的（micro-）進路。
- ◆第四種分類以研究上主要的訴求活動或所要凸顯的事項做區分大方向的標準。例如，理論的、實驗的、實證的、概念釐清的、義理的、宗教修練的、文獻的、考據的、人物的、制度的、團體的、宗派的、體系的、比較的、對話的進路。

以上的分類很明顯只涵蓋部分的情形，絕非意指全部就只有這四種分類。即使如此，從這初步的介紹，已可指出如下五個值得注意的要點。首先，每一種分類之內，有些可並行而不悖，例如，就第一種分類來看，同一個研究採取「宗教的一哲學的進路」，在道理上很能說得過去；但是，有些則近於水火不相容，例如，就第二種分類來看，很難想像有一種「唯心論的一唯物論的進路」。其次，這四種分類之間，在實際上若出現複雜的交錯情形，應該不足為奇，例如，某人採取「宗教的一唯心論的一微觀的一文獻的進路」，而另一個人卻可能採取「宗教的一唯物論的一宏觀的一制度的進路」。第三，由以上的分類也可看出，一個人之所以採取某種進路，其原因可能相當多元，不適合一概而論，包括自己的學術專長、意識型態或思想的偏好、看事情的眼光、研究的訴求型態、或特別要去強調的環節。第四，就不同進路的取用造成差異的這許多原因來看，進路上的不同絕非單純哪個好或哪個壞的問題，但也不因此就意謂所有的進路在好壞或價值的優劣上都居於同等的份量，而是必須放到形成研究進路的整體環境去做個別對應的評判。有一點可以確定的是，若無視於形成研究進路的整體環境，卻單單拿某一進路去輕賤另一進路，只因所要輕賤的進

路是「和自己不同的」或「不合時代潮流的」，就是很不恰當的做法。第五，每一進路可昭示一個大方向，成為研究的取向（orientation）之所歸，並且進一步衍生大方向內的一些次進路（sub-approaches）。然而，倘若只有方向，仍然不夠，還需要順著進路或次進路導出行得通的研究法。

（二）研究的方法

不僅一門學問往往存在若干研究進路，而且可從一種進路導出若干研究法。例如，社會學就至少包含理論的和實證的進路；其中，若出於實證的進路，可供使用的方法也不在少數，包括測驗的、實地觀察的、抽樣調查的、以及統計的方法。再者，不同的學門或甚至同一學門使用的眾多方法之間，可存在極大的差異。至於個別方法的內涵或命名，有些蠻固定的，另有些則眾說紛紜，或甚至尚未得到足夠人數的認識或承認。

所謂研究的方法，基本上是個程序，意指運用特定的研究工具從研究對象取材，進而很有步驟地對研究主題獲致一定水準的認知或判斷的程序。簡言之，研究法所講究的，主要就是以研究主題為軸心所展開的有條理的認知或判斷的程序。這樣的界說，表明的是把研究法放到活活潑潑的研究環境來予以理解，而有別於把研究法化約成研究工具的說法。假如研究法只不過是研究工具的話，不僅研究工作不會有什麼豐富、生動、或深刻的內涵好談，而且任何人只要在技術上學會研究工具，就可立即搖身一變，而成所謂的研究者。然而，看來看去，除了極少數把研究法化約成研究工具的地方，世界上再也很難找到只要把諸如社會統計、智力測驗、或梵文等研究工具學會就可成為夠資格的研究者的情形。這主要是因為一談到研究法，並非單純只繫於研究工具一事，而是必須牽涉到許多環節。舉其要者，有如下三大環節：（1）如何適切地拿研究工具從研究對象取材，其中包括讀取文獻、觀察、訪談、問卷、或田野工作；（2）針對蒐集的資料，如何以

各式各樣派得上用場的手法來加以處理，這些處理的手法，包括整理、綜合、分類、量化、統計、圖表、分析、演繹、歸納、推論、論證、詞義、解釋、詮釋、領悟、類比、比較、或評判；（3）針對研究主題，如何加以展開，從而轉成可根據有條理的方式來逐一探討的軸線，在這條軸線上，從頭到尾包括問題意識的具體展現，初步澄清或限定問題的範圍，提出假設，使關鍵概念得到釐清或界定，提出且陳述分析的架構，在蒐集的資料與分析的架構之間尋求關聯或參證，說明與研究主題相扣的問題如何透過自己的研究程序而得到澄清、認知、或解決，乃至進而建立概括的模式（patterns）、系統上的相關、或學理。

較完整的研究法，以能涵蓋上述三大環節為理想。由於研究者特殊的考量或著力的方式、研究工作的性質、所在的領域或學門、以及其它牽連在內的諸多因素，都會影響每一環節到底該包含哪些項目以及各個項目所應佔的比重，因此以上的每一環節裡面所提示的項目，其實僅供大略的參考，並不是說實際的研究都必須包含或僅能包含這些項目。以這樣的瞭解為背景，其中蠻有意思且值得在此稍微述說以做例示的，便是環節二的「領悟」。環節二的項目以邏輯推理、思惟方法、哲學解析、和統計學的訓練為骨幹，但不以此為限。例如，做為研究法上的一種手法，「領悟」表現的情形頗多，包括從蒐集的一大堆散漫的資料洞察一般人或甚至號稱專家都想像不到的模式、架構、或動態機制，也可意指從單純的資料特別領會出較一般更為細膩、深刻、奇妙的意義，或找到很不同於尋常的解讀角度。由此可知，如果只是在討論平庸的研究法，「領悟」這個項目根本不必提及，但是學術研究若想做出一點藝術的境界，或要往高深處拓展，就不容等閒視之。

透過以上的論述，或可對研究法牽涉的是些什麼樣的事情，形成大概的認識。簡單地說，研究法的三大環節代表的是研究程序的三大支柱，亦即資料的取得、資料的處理、以及研究主題獲得澄清或使學

門的知識或理論藉此得到推展。首先，資料的取得是最根本的；若找不到資料，或還不知要從什麼材料下手，就無研究可言。其次，蒐集到資料卻不知怎麼進行學術的處理，或處理得很拙劣，仍然不算什麼研究。第三，既找到資料，又有學術處理的樣子，卻不清楚到底在面對什麼主題、澄清或解決了什麼問題、或跟自己所在的學門有什麼關聯，則研究的任務仍然有待多加把勁，朝這些方面力求突破。伴隨知識的進展以及人們對認知或判斷的要求水準越來越高，研究法在這三大環節所能一路往前推展的歷程，也似乎越來越見不到真正的盡頭，這不妨看成對研究者最振奮心志也最饒興味的一道挑戰。

（三）進路和方法加以區分的方法學作用

以上的二個小節，分別討論研究的進路和研究的方法。接下來的這一個小節，大致仍以方法學為著眼點，將這一節的重要論旨綜合且引伸成如下五點。

首先，對進路和方法進行類似以上二個小節的討論，恰好就是方法學所要做的事情，其中特別牽涉到研究法的構成、展開程序、功能、限制、和評論等議題。由於研究法無法僅依自身而成立，故引進研究進路這樣的一個概念，藉以凸顯周邊的事項和夾雜的因素。然而，這只不過是方法學在所要照顧的一些事象上表現的一種努力，並不是說僅能如此二分，也不意味這樣的二分完全不會衍生棘手的問題。事實上，真有必要的话，還可以分得更細，也儘可以從其它的角度來切入與研究法相關的議題；但是，這顯然已越出本文的範圍。

其次，在方法學有所釐清，尤其針對方法學形成盡量寬闊的認知，將使研究歷程的轉折以及其中可能的糾結更清楚呈現出來。做到這一步的話，對如何著手、切入、和完成研究工作，就可發揮一定程度的顯明作用，包括對不同的進路至少有個大略的概念，對自己所要採取的進路更加知其所以然，有助於找出適切的方法並且選擇相關的工

具來進行研究，看出研究主題是否重要以及如何重要，評估一些最可能使研究主題得到澄清或論斷的運作程序，以及更能把握使研究法一路推進的要領。當然，逢到必須陳述或辯護自己的研究策略或方法時，若具有相當清晰且寬闊的方法學素養，應該也都較能揮灑自如。

第三，透過進路和方法之間的區分，表現的是致力於接近研究環境最為活潑潑的面貌，相對上，也就不把研究工作一廂情願當成在真空狀態單獨由研究工具所決定的一回事。對這樣子呈現出來的活潑景象有個瞭解，可讓研究者不至於只顧埋頭在研究法上；另一方面，對那些作用於研究進路的形塑過程的事項，將傾向於更為敏感或養成批判的眼光，而且也傾向於有更大的機會辨認出那些夾雜在研究歷程的因素。然而，正如研究工作不好僅停留在大方向的樹立，方法學也不好只繞著一些周邊事項或夾雜因素在打轉或批判，而應該把至少同樣份量的講究，好好放到如何經由在這些周邊事項或夾雜因素的批判可進而導出確實不同凡響的研究法與研究成果，因為這才會是最有說服力的方式，來證明富於批判意識的方法學做出來的研究的確不一樣。否則，不僅易於形成方法學的虛矯氣焰，終究拿不出什麼值得受用的內容，而且也容易造成誤解，好像方法學只顧研究進路的批判問題就可交差，而可以不必怎麼在意研究法的環節與展開程序。

第四，對進路和方法之間的分際與相關若能獲致一定水準的瞭解，不僅在自己的研究上能夠受用，而且在面對他人的研究時，也比較不會茫無所措，或不分青紅皂白地照單全收或全盤否定。如果方法學的概念夠清晰且涵蓋面夠寬闊，甚至有可能將他人的研究在進路或方法並沒有明白交代的或甚至還沒有意識到的一些層面，一一攤在陽光底下來檢視，這也正好是第二序的研究（secondary research）在做的事情之一，而有別於直接處理原典或第一手資料的情形。但是，來得更重要的，或許還是在於透過方法學，能夠更加懂得拿捏彼此的分際。畢竟現象就人們來看，本來就允許各種不同的進路，而且每一進路至少由於其形成的背景加上人的諸多因素的摻雜在內，徹頭徹尾都

不免有其限制。有鑑於此，若要拿出一條原則用在自他之間的對觀，或可簡短陳述如下：進路上，各從所好；研究法上，各憑本事，一路拓展。

第五，本文寧願採取的立場是，進路一經選定並且找出適切的研究法，接著真正要特別下工夫的，就是將研究法沿著研究程序的三大環節一路拓展下去——這也才是學術研究對這個世界在智能的開啟與知識的推進最為重要的貢獻所在。當然，智能的開啟或知識的推進不會僅賴學術研究一途；再者，本文在方法學的討論，僅限於學術研究在智能或知識的面向，而把諸如倫理、社會、文化、實用、美學、生死的衡量，都暫時排除在外。以這樣的瞭解和安排做為背景，再一次強調的是，研究者給自己很大的一個挑戰，將是在消極上，不因他人的進路或資料和自己的不同即予以輕賤，也不因自己會使用某種特定的研究工具就以夠資格的研究者自居，而且在積極上，每做一次研究，即自我要求在研究程序的三大環節「盡量往前多走幾步」。在這樣的強調裡面，涉及資料和研究工具這二個項目的講究部分，值得稍加思慮。（1）資料方面，以佛教研究為例，由於其中包含眾多的經典語文，梵文、巴利文、漢文、藏文等文獻，都可構成研究資料的來源。然而，某種語文的資料，無法僅在資料的層次上，輕易就被宣稱一定比其它語文的資料在研究的價值來得高或者低。其實，任何語文的資料，只要在該資料被使用的環境內能夠適切地沿著研究程序的三大環節一路拓展下去，本身就已具足研究的價值。（2）研究工具方面，光是會使用某種特定的研究工具，並不等於做了學術研究。仍然以佛教研究為例，梵文和漢文都屬於研究工具。會使用梵文來閱讀資料，和會使用漢文來閱讀資料，二者之間並沒有任何等級的差異，充其量不過是像會使用電腦一樣。正如不因為會使用電腦就可號稱電腦方面的工程師或設計師，單是依賴會閱讀一些梵文資料，再怎麼說也只是特定研究工具的使用者而已。如果透過梵文資料的讀取與處理，進而適切地澄清、解決、或推進梵文在語言學、聲韻學、文獻學、或佛學等

方面的知識、理論、或判斷，就可越過單純在使用研究工具的層次，進一步跨入學術研究的領域。

四．佛教研究的方法：在進路、方法、和工具 等項目的概略瀏覽

經由這一路過來的討論，對佛教研究的方法學以及有關研究法的講究，不只初步釐清關鍵概念，而且帶出盡可能寬闊的大略面貌。這就好比站在稍微高處往下眺望，遠遠指向門檻的地方。接著準備進行的課題是，如何較為具體認識佛教研究的一些方法。每一門學問均具有或長或短的歷史，佛教研究自不例外，其中累積了不少現成的進路、方法、和工具。就這些現成的東西做個大概的瀏覽，應該不失為可行的辦法。至於著手的管道，大致可歸納成如下四端：（1）從人文學特別是宗教學的方法來認識；（2）閱讀以佛教研究法為主題的論著；（3）把搜尋資料的眼光放到一些只探討佛教研究某一特定課題的研究法的論著；（4）閱讀一般的佛學論著時，也可留意在文章開頭通常會出現的有關研究法的陳述，並且試著從著作內容看出各該作者運用方法的痕跡。

1. 就學科訓練的角度來看，晚近的佛教研究通常屬於人文學特別是宗教學的一個領域。因此，要知道佛教研究或許有哪些和其它學科通用的方法，很容易入手的一個辦法，就是看看一般的人文學或宗教學大都在使用什麼樣的方法。就此而言，相當便捷的中文的入門簡介，可參考蔡彥仁和杜維明的作品。⁴ 透過這些作品，就可對諸如文字

4. 蔡彥仁，〈晚近歐美宗教研究方法學評介〉，《東方宗教研究》第1期（1987年），頁265-289；〈全方位的宗教研究：宗教現象學〉，《香光莊嚴》第48期（1996年12月），頁6-14；〈宗教——心靈的體驗：宗教心理學〉，《香光莊嚴》第48期（1996年12月），頁16-27；〈宗教地球村的夢想：宗教對話〉，《香光莊嚴》第48期（1996年12月），頁28-39；〈為中國宗教學催生：中國宗教研究〉，《香光莊嚴》第48期（1996年12月），頁40-51；杜維明，〈儒家人文精神與宗教研究〉，《

與經典研究、宗教人類學、宗教哲學、宗教現象學、宗教心理學、宗教社會學、以及宗教對話等大致以學門為依歸所開出的多種進路與若干對應的方法，一下子得出個梗概。由於只是個梗概，在形成初步的印象上，可發揮一些功能，但是還需要進一步接受各相關學科在進路和方法等方面較專門的訓練，以及閱讀相關的專門著作，才談得上實際拿這些通用的方法來進行佛教方面的學術研究的可能。

2. 直接去閱讀一些介紹佛教研究法的論著。中文方面，以歐美及日本的佛教研究為本的，可參考吳汝鈞和林鎮國的作品。⁵ 其中，為吳汝鈞所介紹和討論的，包括文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法、維也納學派方法、京都學派方法、實踐修行法、白描法。林鎮國則從語言文獻學談到佛教詮釋學，兼及北美學界多樣的論述介入到佛教研究的學風。此外，周慶華和劉宇光從側面來檢討的文章，也可帶來一些引人深思的作用。⁶ 英文方面，可供參考的作品，當然不

臺灣宗教研究》第1卷第1期（2000年10月），頁1-31。

此外，參閱：Nancy K. Frankenberry, Hans H. Penner (eds.), *Language, Truth, and Religious Belief: Studies in Twentieth-Century Theory and Method in Religion*, American Academy of Religion, 1999; Lauri Honko (ed.), *Science of Religion: Studies in Methodology*, Mouton de Gruyter, 1979; Frank Whaling (ed.), *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Mouton De Gruyter, 1995; John Frederick Wilson, Thomas P. Slavens (eds.), *Research Guide to Religious Studies*, American Library Association, 1989.

5. 吳汝鈞，《佛學研究方法論》（台北：學生書局，1983年）；吳汝鈞，〈日本的佛學研究的新發展〉，《諦觀》第72期（1993年1月），頁55-72；林鎮國，〈多音與介入：北美的佛學論述〉，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》（台北：立緒文化事業，1999年），頁159-180。

6. 周慶華，〈當代佛教義理詮釋的走向及其問題〉，《佛學新視野》（台北：東大圖書，1997年），頁91-107；劉宇光，〈唯識哲學的現代研究：一個方法論上的初步反思〉，《哲學雜誌》第14期（1995年11月），頁90-115；劉宇光，〈對古典語文獻學在當代華人佛學研究中的角色問題之省思〉，《正觀》第1期（1997年6月），頁28-44。

在少數。⁷

3. 有些論著集中探討佛教研究某一特定課題的研究法，也可成為吾人資料的來源。由於針對特定課題，可以集中焦點，且相當深入。其中，在研究法上，比較常被討論到的，有二個課題，一為佛教詮釋學，⁸ 另一為宗教對話。⁹ 此外，還有一些課題的研究法，也多少引起人們的注意，例如，文字學的或語言學的進路、¹⁰ 文獻翻譯的方法學

7. 例如，參閱：José Ignacio Cabezón, "Buddhist Studies as a Discipline and the Role of Theory," *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 18/2 (1995): 231-268; Luis O. Gómez, "Unspoken Paradigms: Meanderings through the Metaphors of a Field," *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 18/2 (1995): 183-230; Minoru Kiyota, "Modern Japanese Buddhology: Its History and Problematics," *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7/1 (1984): 17-36; D. Seyfort Ruegg, "Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism," *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 18/2 (1995): 145-181; Tom Tillemans, "Remarks on Philology," *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 18/2 (1995): 269-277; Duncan Ryuken Williams, Christopher Queen (eds.), *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

8. 例如，參閱：Donald S. Lopez, Jr. (ed.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1988.

9. 例如，參閱：Sallie B. King, "Toward a Buddhist Model of Interreligious Dialogue," *Buddhist-Christian Studies* 10 (1990): 121-126; Kenneth P. Kramer, "A Silent Dialogue: The Intrareligious Dimension," *Buddhist-Christian Studies* 10 (1990): 127-132; Paul O. Ingram, Frederick J. Streng (eds.), *Buddhist-Christian Dialogue: Mutual Renewal and Transformation*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986; Frederick J. Streng, 〈論客觀研究宗教當中的不同的比較的概念之內涵〉，金澤譯，《世界宗教資料》（1994年1月），頁5-10。

10. 例如，參閱：K. R. Norman, *A Philological Approach to Buddhism*, London: University of London, 1997; 竺家寧，〈論佛經語言學的重要性〉，《香光莊嚴》第48期（1996年12月），頁148-155。

、¹¹ 跨學門對照的方法學、¹² 神聖之概念、¹³ 以及夾雜在佛教詮釋內的意識型態糾葛。¹⁴

4. 有些論著雖非專門探討佛教研究的方法，但多多少少在文章的開頭討論相關的研究程序或方法學課題，而且論著的出版本身就是研究法實際執行之後的一種成果，故亦可在這上面多加揣摩。¹⁵

11. 例如，參閱：Lama Daboom Tulku (ed.), *Buddhist Translations: Problems and Perspectives*, New Delhi: Manohar Publishers, 1995.

12. 例如，參閱：Shoyo Taniguchi, "Modern Science and Early Buddhist Ethics: Methodology of Two Disciplines," *The Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, New Series 11 (1995): 28-67.

13. 例外，參閱：Thomas A. Indinopulos, Edward A. Yonan (eds.), *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Brill Academic Publishers, 1996; Richard Kieckhefer, George D. Bond (eds.), *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, Berkeley: University of California Press, 1988.

14. 例如，參閱：Malcolm David Eckel, "The Ghost at the Table: On the Study of Buddhism and the Study of Religion," *Journal of American Academy of Religion* 62/4 (1994): 1085-1110; Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford: Oxford University Press, 1999.; Frank J. Hoffman, "Orientalism' in Buddhology: Western Preunderstandings in Understanding Buddhism," *Pāli Buddhism*, edited by F. J. Hoffman and M. Deegalle, London: Curzon Press, 1996, pp. 207-226; Donald S. Lopez, Jr. (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995; Philip A. Mellor, "Protestant Buddhism? The Cultural Translation of Buddhism in England," *Religion* 21 (1991): 73-92; Stephen Prothero, "Henry Steel Olcott and 'Protestant Buddhism'," *Journal of the American Academy of Religion* 63/ 2 (1995): 281-302.

15. 例如，參閱：Reginald A. Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, New York: Oxford University Press, 1994, pp. 15-43; Bruce R. Reichenbach, *The Law of Karma: A Philosophical Study*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp. 1-23.

綜合來說，以上四個管道，都可對吾人在認識佛教研究的一些現成的方法，提供相當多方面的來源。限於時間和篇幅，僅列書目，沒辦法就這些內容及相關重點多所論陳。

五．佛教研究法的共與不共

近一、二個世紀以來，世界越來越多的地區、乃至人們的心靈生活和知識活動，都被捲進或主動加入以歐美為主導取向的現代化運動。即使後現代主義（post-modernism）出籠，也都形成了拿後現代主義為模擬對象的現代化運動。流風所及，歐美的佛教研究常常被推崇為主流或典範。相對地，如果接不上主流，大概只能落得守舊或偏狹之譏。因此，去認識、介紹、採擷、和吸收歐美的佛教研究的工具、方法、和成果，就似乎成為接上主流該走的道路。

從上一節介紹的四個管道取得的現成的佛教研究法，或許可以總稱為佛教研究法的共法，也就是共通於主流學術圈所發展出來而且正在通行的方法。這些共法表現出二大特色。第一，由於佛教研究在歐美只能算是還在起步階段，大都只能從事且停留在最初階的部分，亦即佛典語文的掌握能力成為治學的入門工具，以至於大量集中在文字學、語言學、和文獻學的方法。第二，佛教研究與各項學科的知識傳統緊密地聯結，而且幾乎千篇一律拿這些外來學門的方法來做佛教研究，或拿這些外來學門的解析架構來談論佛教。接著就這二大特色分別來檢討。

第一，有關文字學、語言學、和文獻學的方法，根據本文第三節「方法及其周邊事項」的討論可知，若要談到學術研究，首先必須講究的，就是不讓這些方法化約成或僅停留在工具或技術上的使用的層次，最好沿著研究程序的三大環節適切地且逐一地往前推進。這樣去把握研究上哪些是應該加重使力的要點，希望的是不僅有助於這些方法的發展，而且因為資料的來源是佛教的文獻及其用以記錄的語文，

因此對於牽涉到的佛教文獻和語文，多多少少可帶來在文字學、語言學、和文獻學角度的顯明作用。這些方法毫無疑問可以發揮一定的功能並且保有一定的份量。問題在於，這些方法在歐美成為重頭戲所在，有其不得不爾的歷史條件，但是對於至少已有二千年佛教傳統的東亞，還要大家也都跟著賦予這些方法那麼大的重要性，在道理上就有點說不過去。這倒有點像以中文為母語的人，為了和看不懂中文字卻只能看懂中文羅馬拼音的人以電子郵件通信，或是因為對方的電腦沒辦法讀中文字，但是在非得牽就對方不可的情境下，才開始辛辛苦苦學中文的羅馬拼音，大概只有「情何以堪」方足以形容此種心境之少分。

第二，有關拿外來學門的方法運用在佛教研究，也就是以共通於主流學術圈的方法來從事佛教研究，這就進入本節主題的重心所在。接著，首先捕捉造成這種情形的一些緣由，其次則針對佛教研究法在一片共法的聲浪中是否還有不共法的存在餘地，拋出一些很初步的想法。

造成共法大為流行的緣由，可以從二方面來談；一個是學問本身，另一個是研究的對象。

首先，人文與社會方面的學門雖然在領域上可以看到越分越細的情形，但是在研究法、解析架構、哲學理念、和研究經驗上，卻表現相當大程度的流通性，而可共享的部分也一直在增加，結果使得各個領域的學問之間的邊界，似乎越來越模糊。例如，在後現代主義當道的時候，其研究法與理念就可一路穿越哲學、文學、藝術、宗教、歷史、心理、社會、文化、乃至建築等領域的研究活動。處在這樣的環境內，佛教研究不必把自己孤立起來，甚至傾向於大量使用學術圈的共法，應該是不難理解的。

其次，佛教研究的對象，不論是現實世界的活動表現或是典籍文獻的記載，的確包含許多層面，而且儘可以很方便拿學術圈現成的方

法來加以研究。換個方式來說，佛教做為一種宗教，在不同的時期與區域顯現出器物、制度、儀式、行事、理念、和文獻等方面相當豐富的情形。對於像這些類別的情形，學術圈既然已有很多現成的研究法在流通，而且似乎找不出任何積極的理由來宣告不能拿現成的藝術史學、歷史學、宗教社會學、宗教心理學、哲學、或文獻學的進路與方法來用到佛教的這些情形，因此佛教研究之所以使用學術圈的共法，還可以理解成佛教本身其實就涵蓋很多適合這樣去做研究的層面所致。

佛教毫無疑問可以拿學術圈的共法來加以研究。一個學門儘可以採用其它學門的進路與方法來豐富甚至滋潤自己的研究活動與成果。問題在於，要成立一個學門，例如佛教研究，除了廣採學術圈的共法之外，如果沒有自己專屬的進路與方法，是不是徹頭徹尾淪為科際（interdisciplinary）研究的雜碎，而喪失立足於學術圈的獨門本錢？

類似的疑慮也發生在宗教研究或宗教學上。對宗教現象的探討正方興未艾，宗教的社會面、心理面、或歷史面變得不必再有什麼玄秘的色彩就可透過宗教社會學、宗教心理學、或歷史學的進路與方法來解釋或剖析。然而，撇開宗教社會學等進路，是不是該有一種叫做宗教的進路的東西？如果該有的話，何謂宗教的進路？依於所謂宗教的進路，如何發展出對應的研究法？

換到佛教研究的場合。是不是該有一種叫做佛教的進路（Buddhist approach）的東西？如果該有的話，何謂佛教的進路？依於所謂佛教的進路，如何發展出對應的研究法？這些問題可順著如下四個步驟來回應。

1. 正如原本並沒有任何完全造好的哲學的或社會學的進路，這些進路是眾多思想家或研究者長期經營才締造出來的產物，在佛教研究的場合，同樣不存在任何現成的佛教的進路。

2. 是不是該有一種叫做佛教的進路的東西，則因人而異。如果覺得拿學術圈的共法來做佛教研究已足夠窮盡佛教研究的事情，則另外弄一種佛教的進路，無異沒事找事做。

3. 如果認為佛教的進路並非多餘之物，而是真有必要加以締造來使存在，則首先再複習一下研究的進路為何物。簡單地說，進路表明的是走向研究對象的大方向，藉以形成切入研究對象的準繩。如果認為有必要樹立佛教的進路，也就是認定做為研究對象的佛教有些內涵，例如禪定、解脫、般若波羅蜜多、嚴淨佛土，消極來說，是學術圈共通的進路所不去切入或所切入不到的，積極來說，這些內涵恰好是專門有一種不共於學術圈現成的進路所要切入的。對於這樣的一種不共的進路，就可叫做佛教的進路。因此，佛教的進路可以這樣來界定：為了走向佛教特有的且為一般學術進路照顧不到的內涵，在研究上專門樹立出來的大方向。

4. 依於佛教的進路所要朝向的可能是相當豐富且深奧的內涵，道理上，也就可以發展出頗有講究的對應的研究法。至於如何去發展，隨著研究對象的差異以及所要凸顯的層面的區別，相關的細節顯然越出本文的範圍。但是，由佛教的進路導出對應的研究法，有個基本的原則可供參考，也就是盡可能照顧研究資料從頭到尾所形成的全幅網絡，以此為背景，進一步從研究資料仔細爬梳一條內在建構之道。所謂內在建構之道，並不把研究主題牽涉的關鍵概念當成只是一般的文字學、文獻學、歷史學、或哲學所處理的對象，而是集中心力去看研究資料本身以什麼途徑為訴求，以及如何在訴求的途徑沿著特定的脈絡、次第、和理則，就漸次走向、臨近、或甚至成就關鍵概念的境界。以《大般若經》為例，訴求的途徑可以總稱為佛法的修學，開出的車乘則以菩薩乘來涵攝且超越聲聞乘和獨覺乘。因此，像般若波羅蜜多或嚴淨佛土等關鍵概念，便顯現為「修所成」所施設的概念。研究者若採取內在建構之道的佛教進路，第一道的標的就在於掘發《大般若經》如何透過佛法修學的途徑和三種車乘的發趣，在漸次成就般若

波羅蜜多或嚴淨佛土的過程當中，沿途佈下了什麼樣的脈絡、次第、和理則。研究者像這樣子所從事的，雖不離於學術上建構的或二度建構的工作（the constructive or reconstructive work），以至於無法完全免除人在把握東西的過程當中的種種可能的偏失，真正的重點卻在於盡可能隨順研究資料的脈絡去觸及（touch）研究主題的佛法修學的境界。以此努力所得的成果為基礎，接著的標的就落在如何一層又一層深入去推展資料的處理、問題的解決、乃至學理的建立等研究法上幾乎必不可少的程序。

六．代結語

「代結語」表明的是文章頂多只達到「緒論」最起碼的程度。其中若干的議題，尤其佛教研究法的共與不共，幾乎只談到一些皮毛，深覺意猶未盡，有待日後找到機會單獨拿出來進一步探討。

本文幾乎完全站在當前的學術立場談論佛教研究的方法。若採取和其它學門的進路共通的方式，有必要將研究的程序在資料的取得、資料的處理、以及研究主題獲得澄清或使學門的知識或理論藉此得到推展等重要的環節，適切地一路往前推展。另一方面，若以不共的方式，也就是採取佛教的進路，除了在研究程序做出至少同樣嚴格的推展外，還需特別下工夫在內在建構之道的把握。

然而，所謂站在當前的學術立場，卻完全不意味這是對佛教的探討所能有的唯一要去遵守的典範。即使不透過學術的訓練或根本不在學術圈內，僅憑自己的努力和摸索，進而形成對佛教很深入的認識，是完全有可能的。這就好像受過社會學訓練的人，雖然學會一大套分析社會的概念、架構、方法、和學理，但是對自己所處社會的瞭解，在許多層面上，很有可能就是比不上那些整個社會走透透的人。掌握住分析社會的十八般武藝，畢竟並不等於瞭解了社會。同樣地，把佛

教研究方法學盡可能弄明白，距離能夠深入瞭解佛教，仍然相當遙遠。佛教研究方法學所應許吾人的，主要是對研究方法的形成有個清晰的認識，並且使研究程序可沿著重點步驟有條理地進展。經常琢磨自己在研究法的省思與研究工具的淳熟，並且確實用在佛教的材料達到走透透的地步，大概是學術工作者能夠深入瞭解佛教的最大寄望所在。

德 妙 文 庫 10

般若波羅蜜多教學
與
嚴淨佛土

內在建構之道的佛教進路論文集

蔡耀明 撰

正觀出版社
台灣·南投