

佛學研究一般方法論

中央大學哲學研究所副教授 蕭振邦

前言

1. 基本構想：

(1)若要有效地進行專業研究（尤其是學術上的），則必須有效地把握/運用研究方法。

(2)若要有效地把握/運用研究方法，則必須進一步釐清其相關的方法論。

∴(3)若要有效地進行專業研究，則必須進一步釐清其相關的方法論。

2. 大致上說，目前學界尚未提出有關「佛學研究法」本身較具系統的方法論探究成果。

1) 一方面，就既有所謂的「佛學研究法」看來，研究成果多半還只是就特定的「專業佛學研究」個案，例如，華嚴思想研究、禪宗思想研究、台灣佛教發達史研究……等等，伴隨地在其中整理或重構了所隱含的方法路數，或者是，直接從事特定的教史、教義或佛教思想的專業研究，並從而展示與陳述了其中相關的研究方法！

2) 另一方面，這類「佛學研究法」或許在實際的操作和運用上，

都給出了一定規模上的類型、規則的分判，但是，多半還是伴隨性質或附帶性質的例示，而沒有進一步針對這些「研究方法」本身進行檢驗和探究，換言之，進一步去衡定這些「研究方法」之所以能夠成立、有效、恰當等等後設反思層次的「方法論」，則尚未有較系統的陳構提出。

3. 爲了釐清「方法論」在佛學的研究中應該具有的地位，以及推薦性地呼籲大家重視佛學研究的相關方法論探究，本文將透過「方法」理念之釐清、前人見解的檢討(僅作爲本文探究主題的例示)，以及佛學研究方法論的深層分析，以間接說明與證成前揭「基本構想」。是以，本文是針對佛學的研究之一般方法的一個後設反思，暫不及於研究方法細節的論述。

一·關於「方法」與「方法論」的一般性理解

1. 一般所謂的「方法」：

1) 牛津英語字典(OED2)對「方法」(method)所下的定義可以整理如下：

a. 「方法」一詞的一般意義——達成某目標的措施，起始乃源自於希臘文“metodo”或“methode”。

a) 大體上，可以說：(i)其初義與醫療有關，指的是治病的療法；(ii)也意指有關調整心理活動所採行的措施，譬如爲了教育、解說或研究目的而採行的各種措施；(iii)寬

泛的用法是——意指做任何事的方式，特別是針對依據特定、有規則的計畫所採行的行動或相關模式；(iv)概括的用法是：意指在任何部門，作為程序的步驟和手段，多半被視為是**研究(study)**的一支。

- b) 這裡所給定的「方法」之字典意義，其實是寬泛而含混的，正因為字典所要提供的是某種通泛性的意指，所以，並沒有照應特定領域給出較精確的敘述，而且，前述諸「方法」的涵義也有所重疊。一般而言，方法意指的是為了達成特定目的所選擇的處理程序或措施，換言之，它意指的是當我們進行特定的、有目的訴求的行動時，所依循的原則、手段、策略、步驟等等。
- b. 「方法」一詞的近代意義——系統的處置(systematic arrangement)，則源自於拉丁文“methodus”，為十六世紀的西方邏輯學家所啓用。
- a) 大體上，可以說：(i)其衍義為邏輯或修辭學的一支，教導如何處置思想或研究主題，以及論文寫作；(ii)意指任何系統的分門別類或圖示的方式，例如，分類法(method of classification)。
- b) 這一種「現代義的」方法，多少偏重於「思想方法」，換言之，它預設了某種特殊的學科訴求，或者，把「思想方法」視同普遍的或基本的方法預設了。或者，我們可以說，這大體可視之為「一般方法」的內涵。

- 2) 如果我們嘗試就具體實例來進一步理解「方法」，或許可以就較具系統性的**科學方法**作一審視，此如 Michael Ruse¹所主張的²，科學方法本身一般都被視為是針對兩種重要難題的處置程序：(i)發現的難題(problem of discovery)；(ii)證成的難題(Problem of justification)，而且以後者為重心。
- a. 科學方法的簡單操作是：(i)某人透過直覺和前理解之助而提出某一假設；(ii)隨後便以相關經驗來檢驗此一假設；(iii)如果假設可以得到經驗的支持，再依循此一假設進一步提出某種科學主張(理論)。
- b. 操作科學方法的目的多半是為了推薦、檢驗某一特定主張，其特色在於，科學主張通常都經得起時間的考驗，但是，它也有可能不斷地被修正，因為，科學主張基本上是可以證偽的(falsifiable)，亦即，某一主張總是存在著無法被證實的可能性，而需要以更有力的假設取代之，或者，此一主張(解釋)有其適用上的限制，需要經常做適當的調整。
- c. 科學主張的主體在於提示原因(cause)，亦即，它告訴我們事

1 Michael Ruse 是加拿大 Guelph 大學(University of Guelph)哲學系和動物學系教授，最近之代表作有厚達 630 頁(加上圖片)的進化生物學巨作：M. Ruse, *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology*(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996)。

2 以下有關 Michael Ruse 的看法，整理自 Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*(Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 813-4。

物何以如是運作——特別是以一種目的因(final cause)的形式來陳述。

2. 學術研究脈絡中所謂的「方法論」：

1) 牛津英語字典(OED2)對「方法論」(methodology)所作之定義如下：(i)意指有關方法的學問、論究方法的論文；(ii)在史學上用作「系統的分類」；(iii)也可以意指特定之經驗探究(empirical research)的導引，或有關其運用技術的適切性檢討等等的探究；(iv)就某些脈絡而言，“methodology”之弱義用法則等同於“method”。

2) 一般而言，方法論可以區分為狹義的和廣義的兩種：

a. 廣義的方法論如 William L. Reese³所主張⁴——他把“methodology”一詞視同為“method”，而他針對此一「方法」所引發的問題，做了如下的區判：

a) 方法問題最普通的意思指的就是邏輯問題⁵：(i)演繹法

由前提推得結論，並賦予其程序必然性；(ii)歸納法由前提推得結論，並賦予其程序概然性；(iii)Peirce 的預設推論法(abduction)，其假設則來自於與料⁶。

b) 方法意指依循邏輯規則以獲取哲學上的結論：(i)對照於「哲學進路」而言，就是在認識論這一主題下所進行的討論；(ii)對照於「哲學系統」而言（包含不同的進路），就是在形上學這一主題下所進行的討論。

c) 方法在科學領域考量之主題是：(i)就自然科學而言，乃重視假設—演繹法(hypothetic-deductive method)；(ii)就各種數學而言，數學本身就像是某種形式邏輯；(iii)就社會科學而言，乃重視歸納法、追溯檢驗法(retroduction)⁷，以及 Mill 的歸納法。

b. 狹義的方法論如《劍橋哲學辭典》在解釋「科學哲學」時所作的主張，它指出，科學哲學是「哲學的一個分支，它關

3 William L. Reese 是紐約州立大學(State University of New York at Albany)哲學系教授，編有關於討論價值、自由等概念的書籍。

4 William L. Reese 的看法，參見 William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*(Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press Inc., 1983)。

5 在 Reese 的《哲學與宗教辭典》中，他以爲就一般意義而言，方法問題就是邏輯問題，但是其間有一些區別：(i)若就思考法則而言，可以細分為演繹法、歸納法；(ii)若就哲學進路而言，隸屬於知識論的討論範圍；(iii)若就哲學的系統

而言，則隸屬於形上學的範圍。參見前引書(Reese, 1983: 355)。

6 關於 Peirce「預設推論法」的詳細討論，可以參閱 J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*(Boston: Beacon Press, 1971), pp. 113-6。

7 「追溯檢驗法」類似於某種推論方法，它由某種普遍被接受的命題開始檢驗，直到找出可以改變原初命題之接受性或理解的理由為止，而此中的檢驗，通常都是循著命題發展的過程，——檢視其已往已被接受過的支持性理由或條件。有人主張 Peirce 的“abduction”是對 Aristotle 用詞的誤譯，應作“retroduction”，參見 OED2。

注於科學的方法和結果的批判性檢查。科學哲學的一個分支，方法論(methodology)，則與知識論緊密相關。方法論探究科學的方法，科學透過這些方法獲得它所斷定的(posited)世界之真理，方法論也批判地探究這些方法所斷言的基本理念(alleged rationales)。在科學中，理論被接受的含意(sense)、證據和假設之間的驗證關係之性質、科學主張能被觀察與料否證到什麼程度等等，都是方法論所關注的議題」⁸。

a) 前述看法乃依循下列思維架構而被展示：

科學—科學哲學—批判地檢驗科學的方法—方法論
 └─批判地檢驗科學的結果—形上學
 |
 └─語言哲學
 └─探究科學研究之具體成果的基礎

b) 依此架構，方法論是針對科學方法所作的批判性檢驗，它隸屬科學哲學，是故，乃是哲學的分支之一，本身並不是科學。如是，此一「科學方法論」本身有其哲學目的，而不是科學目的，而且它本身援用的也是哲學方法，而不是科學方法，以便達成其哲學目的！果爾如是，

8 參見 Robert Audi(General Editor), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*(New York: Cambridge University Press, 1995), p. 611。另外，也可以對照參看王思迅(中文主編)，Robert Audi(英文主編)，《劍橋哲學辭典》(台北：貓頭鷹出版社，2002，初版)，頁九三八中的譯文。(我的轉譯與中譯本不同。)

這樣一來便會引生一個難題，亦即，我們可以把哲學方法應用在科學對象或科學實務上嗎？這是此一「方法論」必須先決解的問題。

c. 再者，如《牛津哲學手冊》在「方法論」條目中指出，方法論就是「有關科學方法的哲學研究。這種研究所提問的問題是，如何解讀/解釋(interpret)方法論的相關陳述。存在著三種選擇：描述(description)、約定(convention)和規範(prescription)」⁹。主張這種看法的人 Nancy Cartwright¹⁰指出¹¹，解讀/解釋方法論方面的陳構，大體上有三種選擇：(i) 描述；(ii) 約定；(iii) 規範。

a) 就描述而言，一方面指的是，方法論的陳構就是針對科學實踐所作的描述，而且，另一方面又指的是，方法論被視為一種「科學的科學」，它確立並清楚地陳述了科學實踐及其成果之間的相互關係。

b) 就約定而言，科學方法建構了某種控導科學行為的規則，而此一規則則是約定俗成的。如果出現了兩個相背反的

9 參見引用書(Honderich, 1995: 565)。

10 Nancy Cartwright 是倫敦經濟與政治科學學院(London School of Economics and Political Science)的哲學和科學方法教授，近作有關於科學與政治方面的著作：N. Cartwright(Editor), *Otto Neurath: Philosophy between Science and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。

11 Nancy Cartwright 的看法，參見引用書(Honderich, 1995: 565)。

約定規則，那麼，較「有用的」或「適合的」規則將被採用。果爾如是，我們必須擁有關於「有用」、「適合」的「非—約定的」判準，然而這樣一來，也就必須去解答「何種合理性要求激發了科學規則」的問題。

c) 就規範而言，一如規範主義者所云，方法論的令式(methodological imperatives)就像倫理規準(norms)一樣的亦真或假。這種主張引發的問題是，我們如何判定某人違規(transgression)？如果違反規則，是否會有明顯的差異顯現？如果沒有，則規範本身並沒有意義；如果有，則規範的導出便有賴於實際上衍生那一種結果的差異性而有以判定。果爾如是，就有可能又轉變成描述主義了。

3) 值得一提的是，在 Friedrich Schleiermacher(1768-1834)¹²的經營努力下(對與文本和言語有關的理解和表述的分析)，標示了在現代意義上作為科學方法論的詮釋學的開始。這是科學方法論與人文科學交會的里程碑，其後續發展，與方法論受到世人的重視息息相關。

4) 此外，也有一些學者專家對既有的方法論執持較保守的看法，

12 Schleiermacher 是德國哲學家，他是一位後康德學脈的經營者，在哲學史上以「批判實在論」作為他的思想的標籤。關於 Schleiermacher 可以參考引用書(Audi, 1995: 323-4, 716)，或對照中文譯文，參見引用書(王思迅, 2002: 1097, 514)。

其中，甚至不乏嚴厲的批評，此如 Simon Blackburn¹³認為，「如果有任何方法能夠找到真理，那麼，人們經常會被誘使去假定有一種正確的探究模式可以達成此一目的。因此，任何學科的研究者都以揭露正確的方法及其仿冒者為職志。……但是，現在已很少學者願意為這種信念背書了。……因為其立場已然越過了可公度的界線，……而被很多學者認為是一種狂想。現在，方法論更謙虛的任務是研究各個不同領域、不同歷史階段所實際採用的方法，其目標不那麼在於批評，反而是在於把特定時代、特定領域的方法預設予以系統解釋。」¹⁴若依其見，則方法論已然式微，而且有蛻變成某種「解釋模型」的趨勢。

5) 經過以上討論，可以說，方法論意指的就是針對特定方法所進行的批判性檢驗或後設性探究。

3. 如前所述，循此類概括說明，可以有助於我們對「方法」或「方法論」本身有所認識，但是，並無法使我們完全理解兩者在特定專業研究之中，到底扮演了何種角色或應該具備何種功能，以及如何定位，換言之，此中還阻隔著一些需要釐清的分辯：

1) 若就某一專業研究而言，此類分辯是：(i)假如**研究與方法為二**

13 Simon Blackburn 原任教於北卡大學(UNC-Chapel Hill)哲學系，於2001年6月起轉任英國劍橋大學哲學系教授，他的最新著作為《思考》：S. Blackburn, *Think*(Oxford: Oxford University Press, 1999)。

14 參見 S. Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*(Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 242。

，那麼，在專業研究中，「方法」將如何與「研究」發生關連，而且，是那一種關連？則是我們應予以釐清或究明的課題；

(ii)假如**研究與方法爲一**，那麼，研究意指的就是單純地以某種方法運用於特定對象或領域之中，如是，整個研究的核心就在於方法自身了，而這種「研究」可以稱之爲「以方法爲主導」的研究，其中，方法和研究被同一看待。

2) 通常在知識學導向的專業研究之中，我們所意指的**研究**，多半是前述的第一種研究，換言之，是「研究與方法爲二」的研究。因爲，一般而言，研究本身還包括了特定對象和目的，而方法只是去處理其特定對象，並達成其特定目的的手段而已！

a. 果爾如是，在理解上，就它們之間的關係面相而論，「研究」和「方法」畢竟是隸屬於不同層級的概念，兩者間也就不會有直接關連！那麼，研究和方法到底該有什麼關係？簡約地說，我們大致可以分析如下：

a) **專屬關係**：就研究本身所要處理的特定對象而言，有其一定的「方法上」的限制，換言之，某一研究，其採用的方法必須能夠有效地處理/處置其對象，因此，就這一種「研究對象」意義上的**專對**而言，研究與方法之間就存在著某種專屬關係。

b) **嵌結關係**：就「研究與方法爲二」的基本涵義而言，所謂的「嵌結關係」可以區分爲兩種：(i)全體與部分的關係；(ii)層級不同的隸屬關係。前者，隱含了兩者之間的

結構/組織關連——某種因果的關連；而後者，則隱含了兩者之間的意義嵌結關連——某種分類上的隸屬關係。

i. 若就結構關係而言，可以設想的是，有 x 類的研究，就會依循或採用 x 類的方法，這相當於說，需要從事特定研究是其「因」，採用了特定方法則是其「果」，而因與果之間有其一定的關連，不能任意措置。研究和方法之間的這種「嵌結關係」，可以稱之爲「強義的嵌結關連」。

ii. 若就層級隸屬關係而言，研究與方法既然不屬於同一層級的概念，那麼，它們之間也只會間接關連，換言之，我們必須究明，研究與方法到底是通過那一個中介脈絡中的中介概念而嵌結的？例如，如果是通過「目的」脈絡中的「動機」概念使研究與方法嵌結在一起，那麼，我們就是透過「動機」作爲中介而揭示了方法在研究中的某種有意義的面相。研究與方法之間的這種「嵌結關係」可以稱之爲「弱義的嵌結關連」。果爾如是，「方法」只是我們理解研究的一個有意義的面相而已！

b. 此外，特別要指出的是，這裡所討論的「研究」，大體展現了其知識學取向的特質，而不同於實踐取向的探究。

3) 是此，進一步值得注意的是，現在我們討論「佛學研究法」時，可能遭遇的問題是，*佛學的研究*本身是否適合前述「研究與

方法為二」的進路和操作，這其實是更根本而惱人的難題。

- a. 要之，學者專家多半都會意識到「佛學/佛法」和「佛學的研究」之間的差異——「研究」畢竟不是「佛學/佛法」的本質(essential)屬性(不可或缺的屬性)，因此，學者專家通常會藉由「學術」作為觀點設限，換言之，會透過「研究」作為中介，以嵌結「學術」和「佛學/佛法」這兩個脈絡，並形成我們所討論的「佛學的研究」這一脈絡嵌結關係！是此，透過研究，「佛學/佛法」就變成了一種「佛教的學術(結果)」，學者專家便可以把心力集中在「佛學的研究」上了。
- b. 這是一種學術策略，但是，這樣一來，「學術上」推演出的「研究方法」，極有可能與「佛學/佛法」本身的「法門」不一致或不相容，而導致提供的方法性解題無效！這一點下文將再討論。

二・既有的佛學研究方法或方法論的幾個見解及檢討

1. 「佛教文獻分類規則」中所隱含的佛學的研究課題：

- 1) 據〈佛教圖書分類法修訂概況〉(以下簡稱〈概況〉)一文所示，「針對現階段各佛教圖書館採用李世傑先生編訂的『佛教圖

書分類法』，各類目問題做討論。結果與會者一致提出此分類表已不敷各館使用，且各館也各自做了修訂，大眾顧及資源共享及未來若透過電腦連線，勢必產生檢索資料分歧的問題。因此，共同發起修訂、整合現行各館的佛教圖書分類法。」¹⁵大體上，〈概況〉指出了原先李世傑所作「文獻分類法」的可議處，特別是，「有些類目無區分之必要」¹⁶。因為區分更細，類名含義更不清楚，造成分編人員的困難。例如：11 佛教概論，類下之 111 學術性概論、112 一般性概論、113 淺顯概論、114 簡要之概論。」¹⁷此處，依我的解讀是：

- a. 李世傑原初之分類法，有可能隱含了一種**佛學學術研究和一般性佛教研究的二分架構之設想，而修訂者不認為此二分架構有其必要。**
- b. 或者，修訂者以為縱使在現有佛學的研究成果中，的確隱含了此一二分架構，但是，其中應該重視的是一般性的佛教研究，而李世傑的分類法恰好立場相反，有忽視這類研究之嫌。

15 載於《佛教圖書館館訊》第一期(嘉義：香光尼眾佛學院圖書館，84 年 3 月)，參見 <http://www.gaya.org.tw/jornal/m1/1-join1.htm>。

16 按，此一顧慮是可能的，要之，如果原先所釐訂的「類目」(相當於某一分類中的「種概念」)就是有其含混性，那麼，原本就無法透過「分類」的方式釐清它，越細分之，就越有可能引生更多的含混的可能。

17 出處同註 15。

c. 果爾如是，這裡就有可能隱含了一個更深層的「一般性的佛教研究」概念的歧義問題。此中歧義的關鍵在於佛學研究者的立場有別，亦即，研究者到底是(i)單純地把佛教文獻當作某種知識與材料來探究，或者是(ii)認為探究佛學必離不開其信仰，因而必須配合著佛教信仰以進行研究！這兩種立場在一般性的佛教研究中並不容易釐清，故易生糾結。大體上，此一「修訂行動」隱含的爭議點在此。

2) 再者，依國家圖書館編目組編審陳友民的〈佛教文獻分類規則〉(上、下)所示¹⁸，他把「分類原則」細分為：(i)基本原則——「係就著述目的、文獻用途、分編關係等因素加以考量訂定之規條，比較側重影響文獻分類外部因素的分析，它是文獻分類的指導原則」；(ii)一般規則——「係就文獻體裁類型、著述類型、主題數量、著述主體等因素加以考量訂定，適用於各類文獻分類的規條，側重於影響文獻分類內部形式因素的分析」；(iii)各類規則——「係就各學科本身之涵意、內容、範圍、對象，或學科彼此之關係、辨識、區分等因素加以考量訂定，適用於本學科或相關學科文獻分類的規條，著重在影響文獻分類內部主題因素的分析」等三個層級來論述。這項分類規則的重

點在於提示了「外部」與「內部」著述/研究的區分原則。

a. 其「基本原則」細分為六條：(i)確立學科屬性原則；(ii)把握文獻用途原則；(iii)反映著述意旨原則；(iv)顧及分類體系原則；(v)分編相互配合原則；(vi)勿憑題名分類原則。這些原則皆預設了著述/研究有其動機或目的，並且，依功能論進路，把動機/目的視為作品試圖滿足或達成的一種外在目標——**佛教文獻即依其不同的外在著述/研究目標而進行分類**。值得注意的是，陳友民把這些原則視為**基本原則**，很清楚地突顯了佛學著述/研究有其功能訴求的預設，而且，與這一功能訴求相關的**動機/目的**，正是進行分判（例如，進行文獻分類）的依據。¹⁹

b. 其「一般規則」和「各類規則」大體側重於著述/研究的形式（例如，轉譯和注釋在形式上便不同）與內容（例如，佛教典籍、佛教理論、佛教實踐亦不同）的分判。值得注意的是，陳友民依「佛教主題」提出分類規則時，特別區分了「佛教典籍」、「佛教理論」、「佛教實踐」²⁰三個不同面相。

a) 陳友民把這三個項目分類並置於「各類規則」條目下，也就是把這三個種概念視為是並行的、對等的，沒有層級上的高下分別！**果爾如是，只有在一種情況下可以這**

18 載於《佛教圖書館館訊》第四期暨第五期(嘉義：香光尼眾佛學院圖書館，84年12月暨85年3月)，參見 <http://www.gaya.org.tw/journal/m4/4-main1.htm> 和 <http://www.gaya.org.tw/journal/m5/5-main3.htm>。

19 參見〈佛教文獻分類規則〉(上)（陳友民，1995）。

20 參見〈佛教文獻分類規則〉(下)（陳友民，1996）。

樣分類，亦即，依據「方法」作為分類標準或原則！

b) 所以，這裡的重點是，在進行佛教文獻的分類時，最後（如陳友民文中所示）勢必要考量或依賴「方法」要項。約言之，依據文獻之所以得以呈現的方法(含方式)——例如，由佛陀/古德所「宣說」的是為「經典」；進一步嘗試去論證解釋它的是為「理論」；依據經典，並參酌理論而去踐履的是為「實踐」——來區別佛教文獻，因此，(i)它是佛教文獻分類的重要方式；(ii)它也因而突顯了「方法」在佛教著述/研究中的重要性，有進一步探究、釐清的必要²¹。

3) 前述問題可再依陳友民〈佛書編目參考書簡目〉所示加以釐清，他指出，「……至於談到佛書編目，其作業程序基本上與一般圖書編目是大同小異的，唯在知識要求上則更嚴格，也更具挑戰性。很顯然的，佛書編目在知識上具有極明顯的『二元』，一方面它需要具備佛學基本知識，另一方面它又需要具備編目基本知識。不過，深厚的知識學養是靠長期培養與累積的，不是短時間內就可一蹴可及」²²。

21 根據我的解讀，陳友民先生在〈佛教文獻分類規則〉(下)一文中，應該已經意識到這一深層的意蘊，否則他無法作出如該文所示的分類，但是，他並沒有在文中討論到這些深層涵義。這些意蘊值得我們再深入研究。

22 載於《全國新書資訊月刊》88 年六月號(台北：國家圖書館)參見 <http://isrc.ncl.edu.tw/isbn/firmContent.asp?ID>

a. 可以設想的是，陳友民在考量「佛教文獻分類」問題時，其實面對了兩種困難：(i)編目學上的困難，這需要依賴編目學知識解決難題；(ii)佛學上的困難，或更質實地說，應是「試圖理解『佛學』時所面對的困難」，這需要依賴佛學知識解決難題。

b. 畢竟，陳友民最後提出了一套完整的「佛教文獻分類規則」，然而，這裡並不關懷他如何解決編目學上的困難，我所關注的毋寧是陳友民在解決困難並提出可行方案時，預設了他對佛學有一相應、恰切的理解——雖然，他謙稱「本文僅係初稿，所述條文及書例，有待日後補充。由於個人學養不深、經驗固陋，錯誤及疏漏之處，在所難免，尚祈方家指教之」²³——在佛教文獻的分類工作中勢必預設「試圖理解佛學時所面對的困難及其解題知識」，這是陳友民之研究給我們的啟發，而我深深以為「**試圖理解佛學時所面對的困難及其解題知識**」，正是所有佛學的研究課題的**考量基點**，而這也是探究佛學研究法的出發點。

4) 透過以上討論，可以小結如下：

a. 佛教文獻，如果它是著述或研究，那麼，它便隱含了一定的「研究架構」，而此一架構往往因為它是否涵攝特定的佛教

=70&callerpage=/isbn/firmIndex.asp&Year=88&Month=6。

23 參見〈佛教文獻分類規則〉(上)(陳友民，1995)。

信仰面相，因而有可能產生歧義！是以，在探討佛學的研究課題時，必須先行釐清此一架構。

- b. 「方法」是探討佛學研究的另一個核心課題，根據前文分析，它也是多義的，有必要謹慎釐清。
- c. 研究佛學離不開「理解佛學」，然而，此中困難重重，因為在佛教氛圍，「理解」又與「踐履」有其複雜糾結的關係，所以，佛學的研究也勢必面對「試圖理解佛學時所面對的困難及其解題知識」，而它在佛學的研究中有其先在性和優位性。

2. 關世謙²⁴譯作中看法：

- 1) 首先，關世謙所譯的《佛學研究指南》²⁵，基本上是藉由日本

24 關世謙先生曾於 1989 年至 1993 年擔任中國佛教會理事，並曾任華梵佛學研究所教授，有譯著多種，如關世謙（譯），鎌田茂雄（著），《中國佛教通史》（一～四）（高雄：佛光出版社，1986/1993/1994，初版）、關世謙（譯），釋聖嚴（著），《明末中國佛教之研究》（臺北：學生書局，1988，初版）、關世謙（譯），道端良秀（著），《中國佛教與社會福利事業》（高雄：佛光出版社，1986，再版）、關世謙（譯），鎌田茂雄（著），《中國禪》（高雄：佛光出版社，1989，再版）等。

25 參見關世謙（譯），日本大谷大學佛會（編著），《佛學研究指南》（台北：東大圖書公司，1993，再版）。

大谷大學學者研究佛學的成果，它嘗試較完備地展示當代佛學研究的特定規模。全書大分為三篇：(i)印度佛學研究指南；(ii)中國佛學研究指南；(iii)印度學研究指南。但是，全書在結構上有一些問題，亦即，它有九篇文章探討印度佛學研究，而只有四篇文章探討中國佛學研究——四篇都是橫超慧日一個人的論述，更且，就篇幅而言，在探究的深度和廣度上，都不及「印度佛學研究」很多。至於印度學研究方面，只有一篇文章探討，而且僅止於介紹！是此，這本「研究指南」本身在「研究結構」的處置方法上就有結構問題，而一開始便讓人擔心它是否在「研究方法」的引導上能夠勝任！

- 2) 其次，這本書所有的篇章由八位學者各自負責特定部分的撰述，最後集結成書。細別之，各篇章體例不一，問題意識和解題內容都多少帶有個人化的抉擇，顯現這個研究並沒有先確立本身的規模或法度！換言之，整個研究的「研究方法」，其實各行其是，沒有統一或一定的標準！
- 3) 若大體歸納此一「研究指南」所提示的研究方法，可以粗分為三：(i)文獻研究；(ii)（哲學）思想研究；(iii)歷史/文化研究。
 - a. 文獻研究：大體集中於原典的考證、校刊、轉譯與解讀（正確理解²⁶）。²⁷

26 櫻部建特別強調這一語文與解讀關係上的重點，參見引用書（關世謙，1993：71）。

- b. 歷史/文化研究：以佛教各教派興起的歷史考察，以及文化圈、社會生活影響（特別是外部互動因素）之考察為核心，以輔助釐清經典和佛教思想的定位。
 - c. （哲學）思想研究：主要集中於「佛教知識」的研究²⁸，而所謂的「佛教/佛學理論」也是此一範圍的探究重點。
- 4) 若就「研究方法」進行細節考察，其實本書提及了：(i)比較研究法——以西方近代哲學思想比照地詮釋佛學(關世謙，1993：29, 30)；(ii)文獻學研究法——說明原典的解讀方法(關世謙，1993：1-9, 11, 69, 95)。
- 5) 關於這本《佛學研究指南》的各項看法，可以歸納為下列幾項重點：
- a. 本書探究的「佛學」，指的是「佛教學」(Buddhology)，而且，由書中多位撰文者普遍強調學習梵文、巴利文（針對原始佛教）、漢文（針對中國佛教）與藏文（針對西藏佛教）

27 關於文獻研究，櫻部建提供了簡明的解說：「……文獻學研究，先須就既訂的研究計畫去蒐集原典，然後再就其原文加以校刊及翻譯，在這方須以藏文譯的原典解讀，以及梵、藏、漢文的辭彙集錄、研究等為中心去進行，尤應依據這些來究明各版本的譯文加以比較，來追尋其經典歷史的發達跡向。」(關世謙，1993：69)

28 如這本書所云，譬如《大智度論》，或其他有關《智論》的研究，被視為提供了豐富的「佛教知識」，參見引用書(關世謙，1993：79-80)。大體上說，這些「佛教知識」可以泛稱為「佛教的哲學思想」。

的優先性看來，本書所重視的是文獻學進路的「原典研究」，並強調此種「文獻研究的優位性」²⁹。依此，可以說大谷大學學者在創制此一研究規模時，他們都擁有某種先在性的要求：**試圖「還原出某位歷史人物（譬如，佛陀）的思想」**，也因此，**他們自覺或不自覺地被「歷史興趣的知性好奇」所制約**，甚至，部分學者傾向於把此一「歷史興趣的知性好奇」軌約化、唯一化。³⁰如果我們接受「**任何研究都必須先設定其方法（歷程中仍可修正）**」的見解，那麼，為了因應其「方法」的確立，大谷大學學者這樣的立場或態度所導致的結果就是，在還未進行「佛學研究」之前，必須先進行「語言學研究」、「文化傳遞」——轉譯——研究，因而，有可能學者在還不知「佛學」為何物時，已因陷在「語言學研究方法論」和培養語言能力的泥淖中無以自拔了！

b. 另外，還有一點值得探討的是，本書也多少有以研究的「邊際利益」取代「核心利益」之嫌。簡言之，本書原本是要

29 本書作者之一舟橋一哉，在全書第一篇第一章中便明確地揭示了這種立場或態度，參見（關世謙，1993：1-7）。

30 關於「還原出某位歷史人物的思想」和「歷史興趣的知性好奇」的脈絡性說明，請參閱引用書(蕭振邦：2000：81-7)。這一部分之看法，是該文中針對蔡耀明先生的〈迎向專業的佛教研究〉所作的進一步思索。蔡文請參閱引用書(蔡耀明，2000：114-126/1-11)。

提出佛學研究成果來例示各種佛學研究法，結果卻提出了與翻譯佛典相關的、更多的特定語文的研究成果，而且絕大部分也只是相對地例示了各種語文研究法，反之，佛學研究法本身卻有待後續再行討論。是此，實有本末倒置之嫌。

- a) 造成此一結果的可能原因是，(i)根本上對古德之轉譯不信任，也因而質疑其「原典之解讀(interpretation)」，或者(ii)認為有「完全精確轉譯」的可能，也因而有重新解讀原典、理解原典的必要，並寄望達成此一目標。³¹當然，這個問題並不這麼單純，有可能還涉及了每一個時代本身的價值取向，以及研究者個人的「自我實現」之特定期許等等複雜問題，有待進一步釐清。
- b) 另一個可能原因是，語言考古的興趣遠大於知識汲古的興趣。簡言之，學者們熱中於某些「『活的』化石語言」的考古，而把精力消耗在語言文字摸索上，且以此沾沾自喜。

31 類似看法見於舟橋一哉(關世謙，1993：6-9, 59, 63)、櫻部建(關世謙，1993：69-73)、安井廣濟(關世謙，1993：95-7)、稻葉正就(關世謙，1993：141-5, 156-160)。另，舟橋一哉也有其他看法，他在阿毗達磨佛教研究中指出，「對於閱讀漢文感覺困難的人，請儘量利用國譯，……。這兩種國譯本的價值，都不在於其譯筆如何，主要是在於豐富的註釋」(關世謙，1993：59)，可以視為舟橋一哉的對轉譯所持的「次級」看法。

- c. 在本書中各學者都論述了「研究方法」，但細看其論述，多半是列舉一些前賢展示了某種研究法的著作，提示讀者參考，換言之，所謂的「研究方法」也只是一些前人研究成果之「書目」指引，至於到底是那些「方法」，還須要讀者自行去解讀這些研究成果，才能知其概梗，這不啻給讀者畫餅充飢的不切實感。例外的是，橫超慧日的〈中國佛學研究指南〉的確提供了較系統的研究方法之說明³²。

3. 許明銀³³譯作中的看法：

- 1) 許明銀所譯的《佛學研究入門》³⁴，蒐集了以日本東京大學為主體的 26 位學者專家的文章，其體例大體上如關世謙譯本中的撰述。
- 2) 在這本書的〈總論〉中，平川彰提出了一些佛教研究方法的說明³⁵：
 - a. 佛教研究可以區分成兩種類型：(i)佛教全體研究——即所謂的「佛教學」；(ii)宗派佛教的研究——即所謂的「宗學」

32 參見引用書(關世謙，1993：161-201)。

33 許明銀先生曾任教於法光佛學研究所，著作有許明銀，《西藏佛教之寶》(高雄：佛光出版社，1998，初版)。

34 參見許明銀(譯)，平川彰(等編著)，《佛學研究入門》(台北：法爾出版社，1990，一版一刷)。

35 以下平川彰的說明，參見引用書(許明銀，1990：15-45)。

。這大體就類型上說明了佛教研究的對象及研究範圍，可以說，這是一種佛教研究對象的類型區分。

b. 研究目標的區分：

- a) 著手對象：並無固定之著手對象，大凡以興趣/意願為主要依據，否則無法克竟研究之功。
- b) 具體目標：(i) 想要在學問上研究佛教而成為專家的人——必須以己力完讀經論，故需培養語文能力，以原語閱讀文獻；(ii) 只想以佛教教理和思想作為自己人生觀依據的人——當多利用值得信賴的學者專家的研究，並善用工具書、參考書。

c. 在個人研究的定位和相關配合上：一人之力畢竟有限，只能完成部分的佛教研究，故必須正確理解所作研究與全體佛教的關連——必須利用概論書、佛教史。

d. 在研究次第上：必須體認基礎學——俱舍學和唯識學——的重要性，並以此作為基礎研究。

e. 要有研究心理準備：(i) 學問若對人類的生活沒有貢獻，將不具有持續性，例如，文獻研究若只囿限於文獻學，將缺乏未來展望，沒有佛教，不能期待佛教學有所發展；(ii) 應了解佛教論理學是為了究明解脫之用，而文獻學則以解明佛教思想為目的；(iii) 不要機械地處理教理和術語，而該致力於教理、術語之意義的理解。

3) 此外，塚本啓祥在〈原始佛教〉一文中(許明銀，1990：49-74)

，區分了信仰上的佛教與歷史上的佛教之別，簡言之，即辨別了以「信念」為主的考察，以及以外部僧團社會活動紀實為主的考察之間的區分。

4) 沖本克己在〈臨濟禪〉一文中提出了他的研究方法論：

a. 主體的研究：「所謂主體的研究，是把自己的現有存在，當做唯一的研究對象，解明該內在的宇宙，而在詳述此之過程中，是要闡明當面諸問題的方向，此處禪宗學只不過是作為手段來加以利用。」(許明銀，1990：448)

b. 客觀的研究：「所謂客觀的研究，是從近代合理主義的立場，把禪宗學對象化，而對該諸問題是要追求具有普遍妥當性結論之方向；在具體上進而大別為以下的三部門來考慮很方便，亦即歷史的研究、思想的研究、文化的研究。」(許明銀，1990：448)

c. 依沖本克己的見解，客觀研究可以說是作為主體研究的補助學。

5) 大體上說，本書中的日本學者仍然重視的是文獻學的研究，而且，他們對研究方法也沒有較系統的說明，惟就其呈現的研究成果可以看出大致端倪：

a. 其立場或目標是以理解佛教為主，故研究成果多半形同有關佛教的報導，而且，因為他們大多都未以解題(含答案的給出或原初提問的解消)作為立場或主要目標——雖然，平川彰曾留意到這一點，然未深論——所以，較難有新創呈現

！即使如沖本克己強調主體的研究，但其展示的研究成果仍然是以其客觀的研究為主，而不免流於報導。

- b. 從這本書中日本學者的關懷看來，似乎他們重視方法，但卻多半沒有意識到方法論方面的問題，換言之，在他們本身擁有的思維模式之中，「方法本身的後設反省」並沒有衝擊、檢驗這些學者的固有信念，也因此，「方法論」的問題並沒有呈現在他們的思考向度之中，進而成為考察的對象。
- c. 反思日本學者所做的這類研究，或許可以斷言，以解題作為主要立場或態度，經提問－探究－解題的研究，才能與現實人生結合，而這樣的研究才能可大可久，否則徒然成為文字遊戲。

4. 吳汝鈞³⁶的看法：

- 1) 吳汝鈞的《佛學研究方法論》(Methodology of Buddhist Studies)³⁷，約略是華文中論述佛學研究法較具系統、例示豐富的著作。吳汝鈞指出，「原書分兩部分：資料與理論與研究方法之運用示例」(吳汝鈞，1996：i)，這是其書大致的體例，「重點不在

36 吳汝鈞先生現任香港浸會大學哲學系副教授，著作有吳汝鈞，《佛教的概念與方法》(台北：台灣商務印書館，1992，初版二刷)；吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》(台北：台灣商務印書館，1997，初版二刷)等。

37 參見吳汝鈞，《佛學研究方法論》(全二冊)(台北：台灣學生書局，1996，增訂版)。

於報導哪一方面的資料，或翻譯哪一篇文章；而是要在觀念與理論方面，把現代佛學研究的整個輪廓及其方法論，系統地整理和介紹出來，俾對我國佛教界在建立自身的學術研究風氣，在方向與方法上，或有參考的價值」(吳汝鈞，1996：xv)³⁸，這大體是其出書的個人動機和學術目的。

- 2) 吳汝鈞所提出的佛學研究方法其實很簡明，其方向是「哲學與文獻學雙軌並進的佛學研究」(吳汝鈞，1996：ix)，而「第一部分關於現代佛學研究的資料與理論，而以理論方面重要，這即是所謂的方法論。在這個部分中，我對日本與歐美方面的現代佛學研究成果，……評論其研究方法的特點，作用，優點與限制：我把這些研究方法，歸納為文獻學的、考據學的、思想史的、哲學的、白描的方法，和維也納學派研究因明學的方法，與京都學派的宗教哲學方法。」(吳汝鈞，1996：ix)
- a. 吳書作了佛陀的學問之名詞上的區分，以中國人通用「佛學」，日人喜用「佛教學」(Buddhist Studies or Buddhology)。

38 這裡提到了研究「資料」的釐訂，事實上，這一種區分其中隱含了一個先在的重要區判——一般研究方法論和專業研究方法論的二分！特定「資料」的釐訂涉及了研究內容的確立，是屬於專業研究方法的範圍，而有別於決定研究形式的一般研究方法。再者，去評論歐美和日本方面的佛學研究成果，也就是，去探究歐美、日本的佛學研究現況，那麼，是在什麼情況下需要去探究這類「研究現況」呢？這些有可能都涉及了為什麼要提出某種「方法論」的底景知識，是以，需要有進一步之說明。

b. 佛學研究法的基本二分：(吳汝鈞，1996：7-12)

- a) 哲學的方法：又可區分為(i)思想性的——以哲學家的姿態來研究，即是自家在哲學上已有某種定見，而本此定見來解佛學，此如 K. Jaspers、西田幾多郎、熊十力等是。此方式並不作原典研究，亦不一定做專門研究，僅憑哲學洞見衡定佛學，或把佛學中的一些理念，吸收到自己的哲學體系之中³⁹；(ii)學術性的——把佛教論典中某些比較專門的哲學問題，例如，邏輯或知識論，提出來討論，而且經常以相關的西方哲學思想作為參考架構，以比照處置或理解佛學中的問題，而進行比較研究。這樣做時，又常需要先轉譯原典，故此方式需要照應佛學理論和原典語文兩方面的知識。
- b) 文獻學的方法：此以語文為主，嚴格言難有佛學研究法可言，而是以佛學的原典語文為焦點，而旁通其他。大體上是先以語言學的方法把握原典語文，再校訂原典，把它轉譯成現代語，最後一併出版之。

39問題是，照吳汝鈞先生的講法，則我們不免疑問，這些衡定者(諸如，熊十力先生)的「佛學理念」是從那裡來的？他們如何把「佛學理念」吸收到自己的哲學體系中去？如果，他們並不作「原典研究」，也不一定做「專門研究」的話？是此，這是令人費解的。吳汝鈞先生漏掉了什麼步驟嗎？還是，吳汝鈞先生認為這些衡定者所做的「二手資料」研究並不算佛學的研究？換言之，唯有依循原典所作的研究，才算是「佛學研究」！

c. 現代意義的佛學研究，乃奠基於科學的比較語言學的佛學研究，但還涵攝了漢文的佛學研究，以及方法上之哲學的研究(吳汝鈞，1996：92-7)。其重點如下：

- a) 佛學不同於佛學研究：佛學——探尋宇宙人生之真理，以契生命的解脫，故佛學根本上是一種生活，一種宗教活動，它不同於佛學研究——對這種生活之特定概念的反省或文字記述。佛學研究則是以學術態度處理佛學，並且專門以實現學術目的為鵠的。
- b) 佛學方法不同佛學研究法：佛學方法——(i)在思想理念上把握宇宙人生之真理的方法——如龍樹的「八不中道」和「四句否定」；(ii)在實踐生活上體現這種真理的方法——如唯識宗的「五位修持入住唯識」說。在佛學中這兩種方法必須同時進行，才有進境。佛學研究法則是對佛、菩薩、祖師或其他有關者的佛學，以各種進路來理解，是對前人的佛學成果所進行的理解研究，而在這些研究中所採用的方法，便是所謂的佛學研究方法，而對於這些研究方法的討論，則又成為佛學研究的方法論。佛學研究法又可細分為：文獻學的、考據學的、思想史的、哲學的方法，以及實踐修行法（日本之特例）及其他⁴⁰。

40 這一看法隱含了兩方面的問題：(i)吳汝鈞先生的此一區分，不夠嚴謹，基本

- c) 就方法本身所屬層面而言，很難判定方法孰優孰劣，因為並沒有客觀標準。解決之道在於回溯其研究目的或動機，就其目的/動機來建立客觀標準。
- 3) 大體上說，吳汝鈞的確提出了他所謂的佛學研究法，可以小結如下：
- a. 佛學研究法可以基本上大分為：(i)哲學研究法；(ii)文獻學研究法，而兩者都是重視學術導向的。
 - b. 討論研究方法的即是方法論，而此一「方法論」或可整理歸結為四：
 - a) 佛學不同於佛學研究，也因此，佛學方法自不同於佛學研究方法。
 - b) 佛學方法有解、行兩路，兩路必須同時並進。
 - c) 佛學研究法視不同目的而有各種不同之手段因應。
 - c. 唯有在目的/動機上才能釐訂或判定方法優劣的客觀標準。

上是有問題的。譬如，「文獻學的」方法和「考據學的」方法，到底是依據什麼原則來區分的呢？假如兩者是依據 x 原則來區分的，那麼「x 原則」是否又能夠同時用來區分「思想史的」方法呢？或者某一「特例」——「實踐修行法」呢？此中明顯隱含了分類上的含混和糾結，換言之，這些不同類型的「研究法」並不能如是堆在一起，攙統地來討論；(ii)吳汝鈞先生既然在論述中區分了「方法」和「方法論」，並且也例示了「佛學研究法」，但是，於「佛學研究方法論」的例示，則隻字未提，令人費解。

三·釐清「佛學的研究及其方法論」之涵義

1. 根據上述考察，我嘗試針對當代佛學的研究作如下之方法論檢視與論述。
2. 首先，說明佛學的研究之「分類綱領」(taxonomy)：
 - 1) 當代佛學的研究可以統稱為**佛教學(Buddhology)**，這是總目。
 - 2) 佛教學的相關研究，依特質可以區分為兩種：(i)**佛教學研究(Buddhologian study)**；(ii)**佛學研究(Buddhist study)**。
 - a. 大體上說，(i)佛教學研究屬於正統的宗教研究，換言之，其教義/教理和信仰緊密結合，因此，所作研究在義理和信仰兩方面皆不可偏廢；(ii)佛學研究則屬知識學研究（通常泛稱為「哲學研究」⁴¹），它只把佛教文獻視同為某種記載知識的資料，而研究方式也只依循知識學的觀點和操作來考量和處理一千文獻，並不涉及信仰的因素，這也就是說，它並不屬於某種宗教研究，而是有關某種宗教之知識或知

41 若是「佛教學研究」應不適合稱為「哲學研究」，因為，果真如前述的「佛學研究」，由於偏重的是知識之操作，或可泛稱為「哲學研究」。然而，此中的關鍵又在於是否能把佛教或佛教思想視同為一種哲學——「知識的一支」（密果所云）！我以為，「『佛教是哲學還是宗教？』這個提問，不是一個恰當的提問，它可能有答案，是以，也的確是一個問題，但是，其答案並沒有切中『佛教』的核心關懷，換言之，這樣的問題也就問之無益了」（蕭振邦，2000：75）。相關的詳細討論，請參閱蕭振邦，〈《僧侶與哲學家》讀後〉，刊於《現代佛教學會通訊》第七/八期合刊（台北：現代佛教學會），頁 64～80。

識學的研究，或許，我們可以把此種佛學研究稱為「**佛教學術化研究**」。

- b. 再深入析判之，可以說，**佛教學研究與佛學研究**(「**佛教學術化研究**」)最大的分野就在於兩者會因其態度和立場的不同，而衍生出完全不同的「人生哲學」定位！扼要言之，**(i)佛教學研究基本上無論其學術宗旨為何，其研究目的總是包含了「去貞定和確立佛教信仰（或軟性地稱為——佛教智慧），以做為人生的導引」這一標的！**換言之，**佛教學研究涵蓋了一定程度的現實人生問題的解題，以及作為實踐預籌的佛教人生哲學的建構；(ii)反之，佛學研究(「佛教學術化研究」)只是把佛教文獻視為一種學術或文化資料，並循一般知識學進路處理之，其研究與現實人生可以毫無關係，也可以與人生特定理念的實踐完全不相干，而純然出之以某種知識探究的知性興趣⁴²，只是為了滿足特定的學術訴求罷了。**
- c. 一般佛學的研究方法論乃一後設理論、後設批評或後設研究，它不但要釐訂佛學的研究可能採用的方法，也要檢視研究方法的有效性和恰切性，並儘可能地提昇與發展既有的研究方法。

42 這一點，佐佐木現順在概述歐美的佛學研究時，提供了一些佐證看法，參見引用書(關世謙，1993：35-7)。

3. 其次，佛學的研究進路可大別為二：

- 1) **以理解為訴求的進路：**純然以文獻之理解為標的，以解讀/理解/重構佛教思想為其方法(process)特色。
- 2) **以解題為訴求的進路：**基於面對不同的時代環境所激發的多樣問題意識，透過提問－探究－解題的程序，以問題的解決為方法特色。
- 3) 關於這兩種研究進路，有三點要說明：
 - a. 目前，我強力推薦第二路佛學研究，因為，第一路有可能淪為純然之知性興趣訴求的奴隸，而無法對我們的人生或所處的時代有所助益，更且極容易使研究成果成為單純的報導。第二路則因應時代環境衍生的各種問題，試圖依循在佛教領域進行相關的、可能的探究所獲得的智慧，而進一步有以解決人間難題，如是當能對我們的時代有所助益。**是此，我們可以把這一種進路的佛學的研究稱之為「符應時代要求的調整型佛學研究」。**⁴³
 - b. 然而，也要特別指出來的是，這種調整型佛學研究的可行性，當有其特定的時代背景和條件，亦即，一如我們所處的時代，已然有許多前賢和古德做過了佛教學研究，而且，的確留下了較充分的、可供參考的研究成果！只有在這種

43 其實，要採取第二路佛學研究的理由很多，大體上，不論是站在僧團或學術團體的立場來看，這一種研究進路也都對佛教本身的發展有所裨益。

因緣、條件具足的情況下，比較上說，才能夠進行第二種進路的研究，否則還是要先擔負起第一種進路的研究挑戰！事實上，就「學問」發展的成熟度看，目前足以進行第二種進路的佛學研究。

- c. 至於僧團內部基於佛教傳承訴求所作的教學研究工作，例如，傳統「論師」的解經和教授，由於擔負了宗教發展上的特定使命，其研究內容和特質都呈顯了一定程度的專業報導性，是以，這類研究並未涵蓋在前述進路的規範之中。

4. 再者，由方法論的觀點看，佛學的研究或可區分為四個層級：

- 1) **文本解讀：**以文本解讀為基礎，進而理解其精義。但是，重點是，文本不必要「唯原典是依」，古德的轉譯也是很好的解讀依據，理由是：
 - a. 畢竟，荷載各種意義的文字仍然只是一種工具，而且其意義根本上特未定也——文字本身甚至有可能局限或減殺了思想內涵，絕對化、唯一化的文字、文本要求，其精神實與佛法相背。
 - b. 由量的觀點看，即使古德的轉譯有出入或有誤，只要錯誤量少於正確量，我們仍然能在解讀時獲得智慧饒益。與其一知半解、生吞活剝地「閱讀」原典，不如文字流暢地深入理解譯文，降低可能發生的更多的意外的謬誤。
 - c. 如果研究重點在於解題，那麼只要給出「有效的」答案既可，而不必是「全部的」答案，而且，就佛教的人生哲學之

建構而言，只要是能拯救人間的佛教智慧既可，不必一定要是「已然證明為佛陀親口宣說的提示」才行。然而，困難在於，如果遭遇重大的解題上的糾結，還是要回到原始記載以求解；再者，若考慮是否是「好的」或「最好的」答案，則當然涉及了佛教知識的全面性理解和「正確理解」等等問題，在這方面，原典研究仍然有其不可取代的必要性——但是，此種「困難」無異是一種「詮釋循環」(hermeneutic circle)⁴⁴，面對它唯有採取開放的態度對待各種

44 在「詮釋學」的發展歷程中，有兩種競爭性的看法：(i)第一種由 Dilthey 提出，他把詮釋(Verstehen)看作文人文科學和歷史學的一種方法——為理解作者或原初的「真正」意指提供規則或標準，是這種詮釋學的典型訴求；(ii)第二種由 Heidegger 提出，他把詮釋視為「存有事件」，乃解讀者與作為被理解的歷史的一部分的文本之間的互動(interaction)——法則(law)的詮釋，為這種詮釋學提供了例示，因為運用法則的過程必然會改變它。大體上說，十九世紀的詮釋學努力經營的結果，就是認識到「詮釋循環」，它首先由 Schleiermacher 所提出，詮釋循環關涉到部分與整體的關係，亦即每一部分的詮釋都依賴對於整體的詮釋。但詮釋循環的循環性是強義的：如果每一個詮釋自身都以另一個詮釋為基礎，那麼，詮釋的循環必然不能避免。面對「詮釋循環」，無疑重點在於採取開放的態度對待一切解讀，依 Hans-Georg Gadamer 的意見，甚至把偏見(或前見)(prejudices)視為一切判斷中不可排除的東西——從積極的意義上看，他強調作為繼續著的歷史傳統和開放性對話的理解，其中，若偏見受到了挑戰，則視野就有可能進一步擴展。有關「詮釋循環」的看法，參見 Robert Audi (General Editor), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (New York: Cambridge University

文獻解讀(interpretation)和解釋(explanation)，而文字和文本的唯一化訴求，正好是一種開倒車的行爲。

d. 更重要的是，我相信佛陀的智慧是無窮無盡的，或者換一個角度說，更是簡單而實際的，然而，記載這些智慧、思想的工具或文獻本身則是複雜的、有其局限的，換言之，即使回到原典也未必就能完全把握佛陀想宣說的思想諦義！是此，的確沒有理由把「佛學」局限在少數幾本原始文字記載之上！如果一談到佛學，就唯幾本原典是依，這無異抱殘守缺之舉。

a) 學問本身——特別是彰顯智慧的「佛學」——乃是透過人的經營而隨著時代不斷地有機地發展著，可以說，我們與其死守著幾本深具工具性缺憾的「原典」，試圖去訂定「佛陀的思想」，不如善用與佛陀一樣善領悟的心，依循佛陀在價值與意義上的抉擇和生活方式上的提點，以活出自己的智慧人生才是。

b) 此中還有一層區判，亦即，所謂的「佛學」，並不意指的是只有佛陀親口宣說過的才叫做佛學，如果一味強調佛陀宣說過的文獻，那也只不過是重視「佛陀講過的東

西」。佛學應該是透過佛陀智慧的洗禮、啓迪，而在自家的現實人生中有所實踐而提撕轉化，並開發出自己的智慧，從而經營、貢獻給其他可能有所不足的人，使他們也獲得人生的轉化和饒益才是。反乎此道，「佛學」就會變成一成不變的、僵化的名詞而已，那只不過淪為某種絕對化、宰制化的學術或宗教把戲罷了。

c) 再者，從目前「佛教學術化研究」的角度來看，研究者多半把「佛學」視為一種與佛陀之人生智慧相關的「知識」來看待，而不是當作智慧本身來看待。如是，就一門知識而言，才會有所謂的周洽性和完備性等等訴求。若是就智慧而言，所要求的只是同質性的「智慧」的揭露和體現(embodiments)而已，不必然會及於或理會後人的相關知識經營經驗⁴⁵。扼要地說，佛陀的智慧體現乃是佛學的首要內容，唯有在這種智慧無法在其他個體如實地、同質地體現時，才有進一步講求知識經營——探討、記錄和保存特定知識——的必要。所以，在區判上，我們必須以佛陀的智慧為主，而以相關的知識經營為輔，不能本末倒置。而且，循此理解，所謂的「佛學的

Press, 1995), pp. 323-4。另外，也可以對照參看引用書(王思迅，2002：514)。此外，相關問題的深入探討，則可參考 Stefan Collini(Editor), *Interpretation and Overinterpretation*(New York: Cambridge University Press, 1992)一書中 Umberto Eco 等人的論述。

45 此如，佛陀時代尚無陳那的《集量論》面世，那時候成佛仍然是可能的，換言之，《集量論》實無成佛上的實踐的相干性，而只是在知識的建構和保存上，提供我們另一些知解佛陀智慧和佛法的可能途徑或可能性罷了。

研究」也當以智慧的揭露和體現為主眼，相關知識的研究為次要資藉才是——這可謂之「佛學研究的基本原理」。

- d) 當然，我這樣說，也不是一味忽視佛教知識或原典的重要性，要之，總是要有善知識、善因緣，才會有人傳出或譯出這些典籍，而使後人得以親近佛陀的智慧，而且，當我們面對此種智慧而有所疑惑時，原典還是最後的解困線索。

2) 理論重構：

- a. 佛學的研究一定離不開佛教思想的研究，換言之，研究的任務之一就在於釐清佛教思想本身的各種看法、見解。如是，則又離不開解釋這些看法和見解的理論性操作。
- b. 理論性操作是用來解釋各種看法的，佛學的研究勢必要循其可能源頭而重構出涵蘊各種解釋看法的理論，如是才能得獲深層的理解，也才能在智慧之領悟有待開拓時，轉而儲備解題的資糧，以建構佛教的知識，促成其保存。

3) 解釋模型的建構和檢別：

- a. 理論的重構總是起始於基本預設的給定，或其相關意義之掘發，這些基本預設有待進一步加以證成。於此，各類模型正是用來解釋或證成某一理論的基本模式，是故，必須建構出相應、適切的解釋模型。
- b. 解釋模型會因為所處理的關鍵概念的脈絡、層級的差異，而

呈現多樣的面貌，因此，有必要進一步檢別之。

4) 相關解題的後續檢驗(理論之轉向)：

- a. 順著前述的強力推薦——從事調整型的佛學研究，我以為，佛學的研究最終畢竟是要面對各個時代因緣際會的解題需求，而且，任何人所提出的解題都有證偽的可能，它不是絕對的，更且，解題本身是否有效，也有待結果論式的後驗，或至少是動機論式的良心能安。是此，任何解題猶待我們不斷地後續檢驗它。
- b. 然而，這也就引出了佛學研究的真正困難處。要之，就學術訴求觀之，佛學的研究畢竟是以思維運作、理論操作為主導的一種活動，本來就與佛教本身的解行並重有隔，換言之，在佛學/佛法而言，一般所謂的「學術研究」原本就有所不足！它在「實踐的證成」上十分薄弱。果爾如是，「解題的後續檢驗」的用意，其實就是要求佛學學術化研究本身由理論向實踐轉化，是以，這樣一來就會引發此類研究本身——特別是在理論研究方法和實踐證成方法上——的異質性挑戰！
5. 佛學的研究可能遭遇的困難：一般而言，佛學的研究十分困難，而這裡特別關注以下幾種難處。

- 1) 方法客觀化的困難：原本佛學的主要關懷，消極上說是解消煩惱和痛苦，積極上說是契入涅槃或解脫，而它的實踐方法，通泛地說就在集中精神於觀想(通常謂之「通向智慧的禪定」)。

然而，就一般學術性的「客觀」方法而言，弔詭的是，愈是把方法及其所對客觀化，它就愈是回饋地反控住我們的心神意識！這樣一來就有可能與佛學中的「觀想實踐」完全異路！這就是佛學學術化研究本身所面對的難題。佛學的研究，雖然所研究的是實踐為主導的佛法，卻也不能自外於這種弔詭或困難——某種異質性的衝突。可以說，這種困難將使我們在進行佛學研究的理論重構時，很難找到基本預設，或者無法證成其基本預設，而使佛學學術化的研究名存實亡！

2) **佛學的研究在文獻學上可能遭遇的困難：**這一點可以用 Barendregt 所舉的例子來說明，他指出⁴⁶，在佛教文本中可能遭遇的困難是，例如，假設某人想要透過 L 語言來描述「實相 U」，然而，某人通過 L 語言所作的規則觀察結果，實際上得獲的是具體法則，但他卻把它混淆而視之為邏輯法則（換言之，即「共通法則」）。如是，假設此人試圖把「實相 U」進一步擴充到「實相 U⁺」，而所使用的仍然是 L 語言的話，那麼他就有可能導出與「實相 U⁺」相背反的陳述，因為這些是有關「另一種世界」的「具體」陳述，在那裡，前述「邏輯法則」本身就是一種悖理！此一實例乃例示了佛學文本解讀上的困難，也間接展示了隱含其間的方法/進路的困難，而語言（例如，L 語言）不完全是我們的保障。

46 引文(Buddhist Phenomenology, part I)出處同註三。

3) 理論向實踐轉化的困難：

- a. 誠如佐佐木現順所指出的，印度的哲學是「觀解的」(darśana)⁴⁷，這種意義的哲學不能與宗教分離，而其宗教又以直覺為中心，是以印度哲學乃是宗教洞見與理性思辨的結合——阿毗達磨佛教思想便足以作為這類哲學之例示。⁴⁸是此，佛學的研究若只是某種純學術性研究，勢必面對極大之困難。前文已經說明了此一理論向實踐轉化或異質性衝突的難處，如何解決這類困難將是未來佛學的研究所面臨的最大考驗，也是它必須解決的核心課題之一。
- b. 這項困難也適時地揭露了佛學的研究方法及其方法論所涵蘊的重要意味(significance)。要之，**佛學/佛法本身並沒有這類困難，這是「佛學的研究」所特有的糾結，所以，不進一步努力釐訂佛學的研究方法，佛學的研究勢將無法繼續進行！**諸如釋印順的《以佛法研究佛法》⁴⁹，正是體察了這

47 “darśana”一詞原意作「見」，這裡指的是洞見、洞察，本文中我勉強以「觀解」一詞釋其義。要特別指出的是，這樣的用法意指它通於西方的「觀解形上學」，但又不侷限於觀解形上學，因為它也涵蓋了「意味形上學」的內涵。關於「觀解形上學」和「意味形上學」的分判，請參閱蕭振邦，〈系統美學建構之可能：以唐君毅美學思想為核心的考察〉，輯於江日新編，《牟宗三哲學與唐君毅哲學論》（台北：文津出版社，1998，初版），頁三七一～七的論述。

48 佐佐現順對類似看法有深入的說明，參見引用書(關世謙，1993：28-30)。

49 參見釋印順，《以佛法研究佛法》（台北：正聞出版社，1987，七版）。可以說

種困難所作的疏解努力的例示之一。釋印順主張以「教、理、行、果」一切佛法來研究佛法，給了我們一個極佳的例示和解題契機。

6. 最後，要稍作說明的是，我不希望被視為一名方法主義(methodism)⁵⁰的推薦者，方法畢竟只是種種手段，重點在於目的(telos)，然而研究者必須釐清兩者之間的關係。

1) 原本，方法有可能是單一的，而目的才是多樣的。一般而言，經常因為目的的不同而改變方法的操作細節，同時也改變其意義——目的將決定手段（方法）的意義，例如，我們研究佛學，是基於(i)宗教目的；(ii)個人興趣(個人特殊動機)；(iii)學術目的；(iv)其他功能訴求的從屬目的，目的不同便會改變方法運用本身的意義。要釐清、判定方法，就勢必要釐訂其目的。

2) 理論向實踐轉化的困難揭露了佛學的研究之糾結的冰山一角，目的之探討再進一步把這冰山一角變得更森冷銳利，因為目的論的探究將觸及人類理性思維的先驗依據等基本預設，而這正是研究方法自身最糾結的痛處！或許，由這個角度看來，佛法實踐反倒有了另類意義：對可能惱火的佛學研究者而言，佛法實踐正是一劑適時的清涼劑，而這是一種「隱喻」——**肉身**

，印順老法師早已深切體會理論向實踐轉化的困局。

50 「方法主義」意指一種堅持固定的方法，極度依賴方法的主張。在這裡，「methodism」與衛理公會派(Methodism)——基督教新教的一派無關。

的隱喻(flesh metaphor)。

結語

1. 前述討論努力維持一般方法論論述上的專業性，然仍有許多疏漏處有待補充。
2. 以上論述是否推證了〈前言〉基本構想中所提示的**結論**——「若要有效地進行專業研究，則必須進一步釐清其相關的方法論」，則留待讀者自行作推論結構分析。
3. 佛學的研究是困難的，但是也深自有其理趣和人生關照，然而，對一位現代人而言，除了我所論述的方法上的困難之外，最難處恐怕還是在於佛學的研究「事倍而功半」！有趣的是，佛法實踐本身卻早就在這裡給出了清涼的契機……。

引用書目(依引用先後序)：

蕭振邦，2000，〈為「專業的佛教研究」進一解〉，刊於《現代佛教學會通訊》第七/八期合刊，台北：現代佛教學會，頁八一～七。

蔡耀明，2000，〈迎向專業的佛教研究〉，刊於《哲學雜誌》第32期，2000年五月出版，頁一一四～一二六/《台灣宗教學會通訊》第五期，台北：台灣宗教學會，頁一～一一。

Honderich, Ted, 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford:

- Oxford University Press.
- Reese, William L., 1983, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press Inc..
- Audi, Robert (General Editor), 1995, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York: Cambridge University Press.
- 王思迅(中文主編), Robert Audi(英文主編), 2002, 《劍橋哲學辭典》, 台北: 貓頭鷹出版社, 初版。
- Habermas, J., 1971, *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press.
- Blackburn, S., 1994, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- 佛教圖書分類法修訂會, 1995, 〈佛教圖書分類法修訂概況〉, 刊於《佛教圖書館館訊》第一期, 嘉義: 香光尼眾佛學院圖書館, 84年3月。
- 陳友民, 1995/1996, 〈佛教文獻分類規則〉(上、下), 載於《佛教圖書館館訊》第四期暨第五期, 嘉義: 香光尼眾佛學院圖書館, 84年12月暨85年3月。
- 陳友民, 1997, 〈佛書編目參考書簡目〉, 刊於《全國新書資訊月刊》88年六月號(台北: 國家圖書館), 頁八~一一。
- 關世謙(譯), 日本大谷大學佛會(編著), 1993, 《佛學研究指南》, 台北: 東大圖書公司, 再版。

- 許明銀(譯), 平川章(等編著), 1990, 《佛學研究入門》, 台北: 法爾出版社, 一版一刷。
- 吳汝鈞, 1996, 《佛學研究方法論》(全二冊), 台北: 台灣學生書局, 增訂版。
- Keenan, John P., 1996, "Emptiness as a Paradigm for Understanding World Religions" in *Buddhist-Christian Studies 16*, University of Hawai'i Press, pp. 57-64。
- Nadeau, Randall, 1996, "Frederick Streng, Madhyamika, and the Comparative Study of Religion" in *Buddhist-Christian Studies 16*, University of Hawai'i Press, pp. 65-76。
- Barendregt, H., 1987, *Buddhist Phenomenology, part I*, 下載自 <http://www.cs.kun.nl/~henk/BP/bp1.html#SECTION00023000000000000000>。
- Santina, Peter D., 1997, "Methodology" in *The Tree of Enlightenment*, Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Santina, Peter D., 1997, "The Philosophy of the Middle Way" in *The Tree of Enlightenment*, 引自 <http://www.ecst.csuchico.edu/~dsantina/tree/ch18.txt>。
- Santina, Peter D., 1997, "Vajrayana · Methodology" in *The Tree of Enlightenment*, 引自 <http://www.ecst.csuchico.edu/~dsantina/tree/ch24.txt>。
- 萬金川, 1998, 《中觀思想講錄》, 嘉義: 財團法人安慧學苑文教基金

，初版。

釋印順，1973，《中觀論頌講記》，台北：慧日講堂，重版。

蕭振邦，2000，〈《僧侶與哲學家》讀後〉，刊於《現代佛教學會通訊》第七/八期合刊，台北：現代佛教學會，頁 64～80。

蕭振邦，1998，〈系統美學建構之可能：以唐君毅美學思想為核心的考察〉，輯於江日新編，《牟宗三哲學與唐君毅哲學論》，台北：文津出版社，初版，頁三六三～九七。

釋印順，1987，《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，七版。