

中華佛學學報第 07 期 (p333-359)：(民國 92 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Studies, No. 07, (2003)  
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN:

## 佛學研究方法學理路之探索

朱文光

臺南女子技術學院通識教育中心助理教授

p. 333

### 提要

任何一門學科皆有其值得戮力以赴的學術目標與相應的研究進路。姑且毋論學者對此一目標或進路的描繪存在著何種差異，亦毋論「法無定法」是否為萬變不離其宗的實際指導原則，當學者投身於研究行列時，必然有意識或無意識地預設了對其擅長科目之學術特性與研究進路之理解；將此等理解透過語言文字表達出來，則形成各種類型的方法學論述。根據初步的考察，佛學研究方法學可能涉及的概念理路，至少涵蓋了方法論、研究態度、研究典範、研究視野、研究條件、研究進路、研究方法、研究要訣、研究次第、表達形式等不同的知識面向。故本文嘗試僭用華嚴十玄門之名義，為這些知識面向賦予扼要的描述與說明，一方面藉此展示動用傳統佛學資源的可能性，另一方面則可作為建構佛學研究方法學論題之跳板。

**關鍵詞：**1.佛學 2.方法論 3.典範 4.進路 5.方法

## 【目次】

[前言](#)

[一、緣生會寂門：方法論](#)

[二、實際斂跡門：研究態度](#)

[三、體用顯露門：研究典範](#)

[四、體用開合門：研究視野](#)

[五、對治獲益門：研究條件](#)

[六、差別顯現門：研究進路](#)

[七、鎔融任運門：研究方法](#)

[八、種智普耀門：研究要訣](#)

[九、修學嚴成門：研究次第](#)

[十、抉擇成就門：表達形式](#)

[結語](#)

## 前言

任何一門學科皆有其值得戮力以赴的學術目標與相應的研究進路。姑且毋論學者們對此目標或進路的描繪存在著何種差異，亦毋論「法無定法」是否為萬變不離其宗的實際指導原則，當學者投身於研究行列時，必然

有意識或無意識地預設了對其擅長科目之學術特性與研究進路之理解；將此等理解透過語言文字表達出來，即成爲各種類型的方法學言說。[\[1\]](#)

p. 336

依照一般常識性的講法，「方法」（method）屬於第一層次的語言

（first-order language）或對象語言（object language），指涉的是人類認識或變造世界之途徑或手段，若運用於學術研究，則包含了邏輯方法、思維方法、理解方法、詮釋方法、批評方法、邏輯方法等，並涵蓋分析、綜合、演繹、歸納、調查、統計、溯因、歸謬、比較、觀察、實驗等可資具體應用之方法或技術。而所謂的「方法論」或「方法學」

（methodology），則屬於第二層次的語言（second-order language），或稱爲後設語言（meta-language），係以方法爲研究對象所形成的語言，用以評估各種研究知識之方法的功用與侷限。此處關於方法與方法論之說明，雖然尙未涉及方法（method）與進路（approach）在方法學上的不同作用與意涵，卻很容易讓我們聯想到第一序之探究

（primary research）與第二序之探究（secondary research）在研究過程中所扮演的不同角色。有別於「第一序探究」針對原典文獻所進行的翻譯、校勘、註釋、評論等工作，「第二序探究」意味著外部研究取向的認知：以後設敘述（meta-narrative）的角度，反思存在於既有研究成果、進路或方法中的問題。

將上述問題意識帶入佛學研究的範疇，將會涉及佛學研究作爲一門學科的合法性問題，[\[2\]](#) 以及從第二序探究的立場上對佛學知識建構過程的分析與考察。關於前者，筆者已經從知識系譜學的角度做過初步的討論。[\[3\]](#) 至於後者，即是本文嘗試進行的：僭用華嚴十玄門之名目，[\[4\]](#)

p. 337

爲方法論、研究態度、研究典範、研究視野、研究條件、研究進路、研究方法、研究要訣、研究次第、表達形式等概念賦予精簡的描述與說明。一方面藉此展示動用傳統佛學資源的可能性；另一方面則是希望通過對佛學研究方法理路之探索，淺嚐理事無礙的境界於毫端，遙契重重無盡之境界於一隅。換言之，各個觀門（方法門）之間並非涇渭分明、截然可判；而是相即映照、主伴圓融。

## 一、緣生會寂門：方法論

方法論（methodology）就其作爲一門學問而言，亦稱爲方法學，可從廣狹二義來說明其意涵。

廣義的方法論，指人們在特定的時空脈絡下，其意念、語言與行爲背後的支持原理；用佛教的術語來講，就是補特伽羅身、語、意三方面之表現原理。<sup>[5]</sup> 此間，世俗意義之方法論源自於特定的世界觀，代表人們認識、思維與行動所憑藉之原則；解脫意義之方法論，指的是四聖諦與十二緣起等道理。前者涵蓋思維、辯論與行動等方法；後者指三學、六波羅蜜或三十七道品等要目。

狹義之方法論，係以方法爲研究對象所形成的論述，包含對思維方法、哲學方法、科學方法等主題之說明。此下所要論陳的方法學觀門，

p. 338

僅限定於學術研究方法之範疇，故廣義之方法論及其可能涉及的存有學問題，暫且按下不談。

如一般人所知，特定學術議題之探討，必然涵蓋了存有論、知識論與方法論的預設，運用於學術研究方法學的範疇，則可在方法論之中開出屬於研究方法自身之存有論（research ontology）、知識論

（research epistemology）與方法論（research methodology），猶如華嚴一乘十玄門之周遍含容，開闔無礙：

### （一）存有論（ontology）

從西方哲學的立場上來看，思考外在世界如何存在之問題時，作為思考主體的人，必然會設想：被認識的對象，其本體或本質究竟為何？這個問題涉及希臘哲學中有關存在（being）和流變（becoming）兩種世界觀之間的對立。<sup>[6]</sup> 現代西方哲學中對觀念論／實在論、表層結構／深層結構、現象／本質等問題之爭論，皆可追溯於此。

一般說來，實在論（Realism）主張外在客體世界是獨立於人的意識而存在的；觀念論（Idealism）主張人所認識到的實在，乃是思想、意志和行為綜合作用的結果，亦即人類內在思維和外在事相的綜合呈現。從這個角度出發，學術研究方法論之存有論涉及研究方法能否獨立於研究者之外而存在的問題。

依佛教緣起論之觀點，固然認為觀念論之立場還有待商榷，卻決意不能接受實在論之立場。此即我們必須對近現代主流佛學研究典範進行嚴格檢討之重要理由；特別是當我們省察十九世紀以降源自歐陸的學術典範時，可以發現到：有許多與佛教史或佛教哲學相關的學術方法論主張，就其存有論層次的預設而言，可說是已經背離了佛教的根本信念與思考原則。<sup>[7]</sup>

p. 339

## （二）知識論（epistemology）

人如何能夠認識外在世界之問題，屬於知識論（epistemology）的範疇。

epistemology 源自希臘文的 episteme（知識）和 logos（邏輯、學科）。於公元前六世紀時，希臘人的哲學思考已經表現對於知識及邏輯的強烈興趣。此間，所謂的理论心態（theoria；theoretical attitude）早已為希臘人的宗教儀式之一；於此種種儀式之中，人們必須以一種超然冥想的態度，試圖穿透變幻不居的表象世界，以找出其背後永恆不變之真理。

以這種方式獲取的知識，希臘哲學家稱之為理論（**theoria**）或科學

（**science**），與關涉現實生活的主觀意見（**doxa**）不同。十六世紀文藝復興運動發生之後，此一思維模式變形為 R. Descartes 的主／客對立二元論的哲學主張。當然，還有許多哲學觀念上的變形與分身，無法於此贅述。

從這個角度出發，學術研究方法論的知識論意涵呈現為研究方法與研究對象之間的相應性問題，以及知識屬性之問題。例如：知識為發明的

（**invention**）、發現的（**discovery**）抑或發展的（**development**）？其運用之範疇為何？詮釋的效度與強度如何？

佛教對此一問題之處理，可以見諸兩端：一方面是中觀思想引導出的語言哲學，用來堪破戲論的荒謬性；另一方面是瑜伽思想引導出的唯識心理學，用來檢視身心世界的虛幻性。兩者在論證形式上的顛峰表現可見諸印度後期大乘佛教開展出的量論。

### （三）方法論（**methodology**）

方法論的核心問題在於：人應該用什麼方法來認識或描述他所處的世界？一般而言，方法論之探究主要由邏輯、理解、詮釋等論題來引導，涉及辯證、批判、分析、綜合、演繹、歸納、調查、統計、溯因、歸謬、交叉、觀察、實驗、紮根、預測、定性、定量、比較等可資具體應用之方法或技術；凡此種種，俱可讓人獲得不同類型的知識。於漢語文化傳統裡，方法論課題涵蓋了格物、致知、內省、外燦、見微、知著、

p. 340

察往、觀來、正名、順言、符徵、索隱、趨塵、歸真、溫故、知新、對反、相成、知人、論世、慎始、逆志、博觀、約取、參驗、考證、漸修、頓悟、學思、辨行、遮詮、解蔽、求同、顯異、窮神、知化、深入、淺出等內在於學問思辯或生命實踐的態度與方法。

從這個角度出發，學術研究方法論的方法論意涵，涉及對各種學術研方法之功用與侷限的反省與批判；包含對研究態度、研究條件、研究典範、研究進路、研究方法、研究技術、研究步驟、表達方式等環節之探索。

佛教對研究方法學問題之處理，主要是含攝於五明

（*pañca vidyā-sthānāni*）之中的聲明（*śabda-vidyā*；包含聲韻、訓詁、文法等）、工巧明（*śilpakarma-vidyā*；包含數學、物理、算曆、藝術等）、醫方明（*cikitsā-vidyā*；包含醫學、藥學、咒術等）與因明

（*hetu-vidyā*；包含辯論、邏輯等）之中。從研究方法與表達方式上來講，屬於聲明之範疇；從研究條件與研究技術上來講，屬於工巧明之範疇；從意義治療上來講，屬於醫方明之範疇；從研究進路與論證方式上來講，屬於因明之範疇。

「緣生會寂門」意味著方法論於知識論層次上相應於一切的方法學知識，而一切方法學知識則在方法論的戲論層次上消歸於方法自身之存有論場域，從而呈現出方法學之體、相、用三個層次的關係，是故此門又名「同時具足相應門」。

## 二、實際斂跡門：研究態度

研究態度（*research attitude*）為學術研究方法論之首要命題。

於西方學術傳統裡，所謂研究態度者，多偏向於主觀論、客觀論、經驗論、觀念論等哲學立場異同之商議。於漢文化傳統裡，研究態度主要是指為學的器識、風度與涵養。

以史學為例，劉知幾於《史通》提出史學家應具史才、史學與史識，章學誠於《文史通義》益之以「史德」，即是著眼於研究精神與著述之態度，故云：「能具史識者，必知史德。德何者？謂著書之心術也。」又云：「文史之儒，競言才、學、識，而不知辨心術，以議史德，

p. 341

烏可乎哉？」這表示心術之重要性，遠在資質、學力與見識之上。現代

學者固然不一定能達到張載《論語說》所說「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」之境界，但為學所以致用，以「淑世」

（to refine the world）為正鵠，絕對比爭名奪利還要更讓人心安理得。

[8] 倘若又是以佛教徒的身份來進行學術研究的話，更須時刻以菩提心為念，

p. 342

稟持「四依四不依」的原則，[9] 庶免於有識者之譏。

此外，關於學術上的宗派與門戶，章學誠於評論浙東學術的時候，曾經說過一段名言：「學者不可無宗主，而必不可有門戶」。這段話當是我們理解學術典範與學術倫理的重要判準：一方面學有所承，不斷開闢新的命題或領域；另一方面，絕不挾此鄙夷他人，或蔑視其他學派的觀點與方法。此一學術態度，於現代學術體制內尤為重要。

「實際歛跡門」意味著研究態度作為學術工作之背景與根本精神，總是或隱或顯地反映或成就整個學術活動，是故此門又名「秘密隱顯俱成門」。

### 三、體用顯露門：研究典範

所謂研究典範（research paradigm）者，廣義上來講，表示整套的信仰、價值與技術；狹義而言，指具體研究成果發揮示範作用後所開啓的治學門徑。在某些語境裡，研究典範亦可指涉學術傳統、研究取向、正當的詮釋策略、可資參照的理論圖像、合理的論識論觀點、標準的言說模式等等。

於西方常見的研究典範裡，除了實在論、觀念論於哲學立場上的對立之外，亦有思想家就實在論的不同面向提出不同的觀點；如素樸實在論

（naive realism）認為人類經由感覺器官所呈現出的一切，都是真實的，而批評實在論（critical realism）則企圖找尋證據來檢驗外在世界實在性的信念。此外，實在論又可區分為直接實在論／間接實在論、普遍概念的實在論／唯名論（nominalism）等等。就人文社會學科而言，



客觀研究的途徑可略分為實證主義（positivism）、後實證主義（post positivism）

p. 343

和結構主義（structuralism）等進路；主觀研究的途徑則可分為詮釋學（hermeneutics）和批判理論（critical theory）等進路，不一而足。

每一種研究典範在存有論、知識論、方法論皆有不同形而上學假設，構成不同的世界觀（worldview）。因此，研究典範在問題意識方面是由研究者的基本信念所決定；在實際研究過程中則是由學術社群的共識所主導。就某個特定的研究典範而言，其存有論、知識論與方法論之間必然存在著某種關聯；除非研究者思路混亂不清，否則研究者對於方法論問題的回答，必然受到其存有論與知識論立場的限制。例如當某位研究者決定採用客觀的方法來探討實在界的真相，不管用的是質化或量化的方法，都必須努力摒除干擾因素（confounding factors）。又如以實驗法作研究的人，其目標必然在於找尋關於實在世界的客觀知識。茲以五種不同的研究典範（inquiry paradigms）為例，表列如次：[\[10\]](#)

典範	存有論預設	認識論預設	方法論預設
實證主義	素樸實在論	客觀的／素樸二元論／發現真理	實驗法，證實假設
後實證主義	批判實在論	客觀的／修正二元論／接近真理	實驗法，否證假設
結構主義	間接實在論	客觀的／交互作用論／分析真理	實驗法，結構分析
詮釋學	個人觀念論	主觀的／互為主體論／悟入真理	辯證法，理解詮釋
批判理論	社會觀念論	主觀的／價值承載論／導出真理	辯證法，對話溝通

把研究典範的概念引入到佛教思想領域中，指的是各種經典、論典、部派或宗派之立場；雖然共許於三法印或一實相印，卻由於適應不同根器眾生之緣故，開顯種種方便法門。例如聲聞乘佛教／上座部佛教

(Hīnayāna Buddhism ; Theravāda) 、波羅蜜多乘佛教

(Mahāyāna Buddhism) 與金剛乘佛教 (Vajrayāna Buddhism) 為佛教之主要典範，其問題視野、教義詮釋與實踐信念皆有所不同。以同屬因乘 (doctrine of cause)

p. 344

的聲聞乘佛教與波羅蜜多乘佛教來講，波羅蜜多乘佛教以精進大、義大、所為大、智慧大、方便大、成就大、事業大等因素而被稱為大乘佛教；而屬於果乘 (doctrine of result) 的金剛乘佛教則以空性與界智無

別 (dByings dang ye.shes dbyer.med.pa) 於勝義諦上超出離一切戲論之空性

(sPros.pa thams.chad dang bral.ba stong.pachhen.por gtan.la phab

)，具足升起、圓滿次第之三摩地方便 (samādhi)，以及利根行者具

足抉擇慧力 (sherabwisdom ; Skt.prajñā) 等因素而被一分學者認為勝

於因乘之教授。[\[11\]](#) 其他如中觀學派與唯識學派等，亦為佛教哲學思想中的不同典範，並可視為對佛教教義所採取之不同詮釋進路。漢地之天臺宗、華嚴宗、禪宗、律宗、淨土宗等，則屬於行門中之不同典範（天臺與華嚴皆「由禪出教」故），即使各自可以導出不同的教義詮釋理路或實踐法門，並不表示其緣起性空之根本立場與佛教其他宗派有異。至於宗經／宗論、重知解／重體悟之區分，則屬個人信念之範疇，雖然可以放在廣義之典範概念下來理解，卻與通過哲學主張之區分而導出的典範有所不同。此類問題經常引起混淆，故特此揭出，以示典範概念於不同方法學層次上之作用。

「體用顯露門」意味著不同的學術觀點或基本立場，可以衍生出不同的研究進路與方法；換句話說，典範、進路與方法之間形成為一種體用關係，是故又名「因陀羅網法界門」，比喻典範、進路與方法之間規矩井然卻又彼此交疊映照的理論意境。

## 四、體用開合門：研究視野

研究視野（researchscope）指對學術課題（issues）的掌握程度。

從共時性的角度來說，學術課題指的是某一學科典範之中值得研究之問題，主要是從抽象概念層次上來認定其基礎性與必要性。從歷時性的角度來說，學術課題指的是在特定知識社群裡被認為屬於比較重要或比較熱門的話題（topics）。

陳寅恪曾經借用佛教術語「入流」一詞來指涉學者能否登知識之堂，

p. 345

入學問之室。[\[12\]](#) 表示從事學術研究工作者，首重能否燭照機先，洞穿研究的趨勢與脈絡；其次才論及研究的潛力、能力、功力、定力與耐力。

就論題的選擇（議題設定）而言，牽涉到論題之重要性、抽象性、具體性、實用性與範圍性之取捨與拿捏，取決於個人的治學眼光與研究條件。無論屬於何種學科或範疇，抽象課題之研究需要主觀判斷的成分比較多，如果天分極高，自是得以痛快淋漓地發揮，上焉者或可成一家之言，下焉者卻容易流於浮薄，難以成為公論。具體課題之研究，繁難而不易見功，但踏實耕耘，終必有所斬獲。無論抽象課題或具體課題，皆需仰賴獨到的眼光與見識，用以判斷問題之重要性，否則辛苦經營，以為發千古之覆，於他人視之，卻有可能付之一笑。至於實用性之判斷，需以學科問題意識為依據；人文藝術與宗教研究自然不能與資訊科學相提並論，社會科學亦無法與醫學或工程技術並列等觀。

把研究視野的概念帶進佛學研究裡，指的是佛學研究藍圖之規劃與佛學研究議題之選擇。約略可包含幾個不同層次或面向之開展：（一）語文研究；（二）經典譯注；（三）專書專家之研究；（四）思想研究；（五）歷史研究；（六）儀制研究；（七）科際整合研究。[\[13\]](#) 如此將可涵蓋教理、教史、教制之探討，亦可與哲學、宗教學、人類學、文化學、社會學、心理學等學科交流對話，增進對特定學術議題之不同面向的瞭解。

「體用開合門」緊鄰於「體用顯露門」之後，意味著研究議題之設定，主要受到研究典範之引導與制約，故須打破不同學科之藩籬，強調交叉視野之重要性，務期使研究論題之選擇，處在不斷動態觀察的脈絡中，並參考不同的研究主題，觀照鉅細論點主張之間的關聯性、拒斥性、單純性、複雜性、共通性與弔詭性，於開合有致的問題意識與研究情境裡，保持思想活水的暢旺與流通。是故此門又名「諸藏純雜具德門」或「主伴圓明具德門」。

## 五、對治獲益門：研究條件

研究條件（researchcondition）包含內因、外緣兩方面之意涵。

### （一）內因

就內因方面而言，研究條件指的是研究者的身心狀況與研究能力之評估。

首先，以身心狀況來講，曾經有學者指出：青年時期，雖然學力尚淺，但精力充沛，可選擇小題大作的方式來進行研究，以培養深入探索之精神，大問題要寫成長篇並不難，要能見出精彩則極難，倘輕易涉入，往往大而無當，久之則不入門徑，漸趨消頹；中年時期，見聞已博，學力積深，已有做大問題之基本素養，且體力與精神健旺未衰，可謂正值學人之黃金時期，若能善自珍攝，則學問將可達到精深而博大之境界；老年時期，學識已達頂峰，但精神體力皆不堪大展宏圖，故宜撰寫札記或提出意見供他人參考，縱不能予以繁密之論證，確有可能收到啓發指點之作用，並體悟到「薪火相傳，功成不必在己」的道理。[\[14\]](#)

其次，以研究能力來講，涉及個人性情、基本學養、語文能力、治學眼光等條件，並端視此等條件與研究問題之間的配合度。請一個不耐煩瑣卻善於思辯的人去從事文獻考證的工作，或是要求一位精於漢語卻不懂梵、巴、藏、龜茲、于闐、阿耆尼、粟特、回紇文的學者去研究中亞與

南亞佛教文化傳播史的問題，若非力有未逮，即是楚才晉用，即使有再優渥的研究環境，恐將一無所成。

## （二）外緣

就外緣方面而言，研究條件涉及時勢與教學研究環境之評估。

於動盪不安的時局裡，文獻亡佚散失，自然缺乏憑藉；倘教學時間太多，分散時間與精力，鑽研工夫必然無法成片；如師資領先群倫，同學出類拔萃、且教學設備齊全，自然有如魚得水之感。由是可知：內因條件固然重要，倘再有外緣條件之配合，則學問之造境，必然不同凡響；此所以歐美各國以牛津、劍橋、漢堡、巴黎、哈佛、耶魯、麻省、芝加哥等名校為依歸；東亞地區以北京、清華、南京、復旦、東京、京都等大學為郡望之重要理由。從學術傳統、研究風氣、館藏文獻到行政體制之配合，皆屬外緣條件之範疇。至於工具書或資訊設備等問題，由於旁涉枝節過多，不繁於此殫述。

「對治獲益門」意味著研究者應視個人的見識、才情、學力、身心健康狀況與環境來選擇合適的研究題目，方能獲得實益。就佛教之觀點而言，研究者的性情與學問已深植於前世。所謂先天稟賦者，即令從世俗的眼光來看，亦非後天人力所能挽，且有遺傳學之研究成果為佐據；而性情與宿世等流習氣有關，[\[15\]](#) 學識之養成又與後天成長環境有關，

p. 348

故須審慎對治，善加調候。所以此門又名「十世隔法異戒門」；十者，多數之喻也。

## 六、差別顯現門：研究進路

研究進路（research approach）又名研究途徑，於社會及自然科學等領域中，亦有稱為研究設計（research design）者。

有別於研究典範代表某種世界觀或哲學立場，研究進路指的是帶著特定研究目標、沿著特定方向展開研究工作之準則。好比為研究工作找到了入門的管道，使研究者得以依照特定的路徑來從事學術課題之探討。當一位研究者已經透過對學術課題的掌握，建立起宏闊的問題視野，同時

也對自身所處環境之主、客觀條件有了適切的評估，接下來所要面對的，就是研究進路之抉擇。

關於研究進路之確立，可以從四個方面來思考：（一）以學門或學科為標準。例如：語文學、宗教學、哲學、歷史學、文學、符號學、文化學、倫理學、心理學、社會學、藝術學、考古學等等。（二）以意識型態或哲學思潮為標準。例如，唯心論、唯物論、存有現象學、詮釋學、演化論、結構主義、後現代主義、性別研究、後殖民研究等等。（三）以切入研究主題的問題焦距為標準。例如：宏觀的( **macro-**)、微觀的( **micro-**)或交叉並用的。（四）以研究對象或所要突顯的研究技術為標準。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、對話的等等。[\[16\]](#) 關於這方面的參考文獻，可謂相當繁多，有就哲學、文學、詮釋學等進路來論陳的；也有就比較的、宗教的研究進路與方法來建構其思維理路者；也有就歷史學或社會學的進路來說明歷史哲學、知識社會學、歷史書寫理論、思想史學、心理史學等問題者；或是取徑於社會科學的研究進路與方法；以及從科學哲學與科學史等方面來檢討科學理論者。如是種種對學科進路的分析與論陳，可謂沈沈夥夥，不勝枚舉。

p. 349

無論如何，對於這些研究進路，應該確立幾項基本原則：（一）於每一種分類之內，有些可並行而不悖，有些卻勢如水火，難以相容；例如採取「宗教／哲學的進路」，即成為宗教哲學之探討，可是卻不太可能有所謂「唯心論／唯物論的進路」。（二）每種進路之間，可形成綜合運用之情形，例如可以採取「宗教學／唯心論／微觀的／文獻學進路」，亦可設計出「社會經濟學／唯物論／宏觀的／制度的進路」。（三）研究者之所以採取某種進路，原因可能相當複雜，例如與學術專長、意識型態、思想偏好、研究訴求、治學習慣有關，切忌一概而論。（四）進路上的不同，並不表示價值上的優劣好壞，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。（五）每種進路等於提示了一個方向，成為某種研究取向（**orientation**），並可以適應不同的研究需求而衍生出許多的次進路（**sub-approaches**）。但若只有方向，依然有所不足，尚須順著研究進路或次進路導出具體可行之研究法。[\[17\]](#)

若把上述問題帶進佛學研究領域來思考，就會涉及到是否存在著專屬於佛教自身的研究進路與方法。亦即有別於學術圈共法（一般方法；

Common Method）之不共法（特殊方法；Buddhist Approach），以佛教自身的觀點為線索，思考應該採取何種方式來研究佛學。

「差別顯現門」意味著研究進路可以標誌出對特定學術課題的切入角度，並在某種程度上決定其可能得到的研究成果。例如採取思想史／詮釋學／宗教哲學／唯心論／宏觀／外部符號批評／科際整合的進路來研究佛學課題，其結果必然與採取文獻學／唯物論／微觀／內部脈絡檢證／單一學科的研究進路形成很大的差異；如果「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」。[18] 是故此門又名「一多相容不同門」，顯示佛學研究的多種可能性，以及彼此相容互尊之重要性。

p. 350

## 七、鎔融任運門：研究方法

研究方法（researchmethod）指在特定研究進路下開展的認知與判斷程序。

嚴格意義上的方法（method），指建立知識的程序或手段，在比較寬泛的定義裡，亦指特定的學術觀點、解釋原則或操作模式。因此，若採取寬鬆的定義方式，表示研究方法涵蓋了對方法論、研究典範、研究議題、研究條件、研究進路、研究步驟、表達方式等主題之瞭解與掌握。若採取嚴格之定義，則研究方法表示「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」。[19]

所謂的認知與判斷程序，聽來不免覺得抽象，最主要的原因即在於研究方法乃是某種「法無定法」、「存乎一心」或「得其圓中以應無窮」的

概念運用程序；在沒有確認研究典範、研究課題、研究條件、研究進路的情況下，根本無從判斷應該採取什麼樣的方法才是適當的。換言之，所謂的研究方法，就其本質而言，幾乎是無從談起的。於是我們可以發現許多以「研究方法」為主題的文獻，談的不外乎是研究典範的介紹、研究技術的傳授、參考書目的陳列、徵引文獻的規矩，甚至是論文撰寫格式、版面編排方式等細節之說明；洵有文不對題之感。[\[20\]](#)

勉強要談研究方法，或許唯有將其置入動態的研究環境來理解，才有可能；例如分析大題小作、小題大作各有何種利弊等問題。然而，即使如此，此類涉及廣博、專精之不同取向的研究方式，仍須顧慮對問題性質之理解；包括能否對應於所採取的研究進路，以及研究者能否勝任對此類問題之探討等等與研究典範、

p. 351

研究視野、研究條件有關之問題。

要之，對研究方法之探索，即使是採取最寬鬆的定義，其核心問題仍然在於如何通過方法學之訓練，更加懂得拿捏研究的尺度與分際。畢竟，各種研究進路都摻雜了諸多主、客觀因素在內，亦必然有其視野上的限制，如何學習相互尊重，實為最切要之課題。以漢語佛學研究來講，於二十世紀後半期之中，由於國際交通日趨頻繁，許多歐美或日本的佛學研究經常被推崇為高級的研究典範。相對地，如果接不上主流的研究趨勢，即有可能落得守舊或偏狹之譏。因此，認識、介紹、採擷和吸收歐美佛教研究的方法與成果，遂成為迎頭趕上時代潮流的主要象徵。若能藉此拓寬研究視野，提升研究水平，自屬美事；但若只是挾此以自炫，或以為只有通過歐美或日本學術門檻才算是真正的學術研究，那就有待商榷了。[\[21\]](#)「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！」[\[22\]](#)

「鎔融任運門」意味著研究方法以「法無定法」為根本原則，猶如「變易」為《周易》中的「不易」之理一般，運用巧妙，存乎一心。又各種研究態度、研究典範、研究視野、研究條件、研究進路、研究技術、研究步驟、表達方式等環節，俱融會貫通於研究方法之運用上，故此門又名「諸法相即自在門」。

## 八、種智普耀門：研究要訣



研究要訣 (research technique) 又名研究技術，指研究者於現有各種主客觀條件下如何展開學術研究工作之技巧與秘訣；可分為主觀與客觀兩方面來談。

p. 352

主觀方面的研究要訣，是指研究者本身對研究工作性質的體認與掌握；例如學習次第、讀書技巧、時間分配原則、作息調整策略等等。客觀方面的研究技術，是指對研究資具以及研究配備之瞭解與熟悉度；例如文獻之蒐藏與保存、電腦軟硬體設備的操作原理、實驗器材的使用與控制技巧等等。

俗語云：「殺雞焉用牛刀」；對螻蟻之輩，倘以屠龍刀相質，不惟適得其反，亦恐將徒費時間與精力。因此，對研究要訣之掌握，不失為研究過程中的一大助力，猶如對三十七道品的掌握，可以讓我們對當下的修行狀況作出評估；對禪修技巧之掌握，有助於吾人擇取止、觀等方法來分別對治散亂與昏沈。

既然有志於學術研究，於主觀方面對自我心性之鍛鍊，自當別有一番講究；何況以佛學研究為職志者，至少於佛法精神應得少分或多分之契入與體會，庶幾毋負佛教之本懷。胡適之曾經提出「勤」、「謹」、「和」、「緩」四字訣，嚴耕望益之以「恆」、「定」、「毅」、「勇」作為研究工作之要訣，皆甚有助於吾人之參考。而其中「定」又本屬佛教專門術語，展現於學術研究，亦可分為兩方面來說：（一）就內在的興趣與研究方向而言，不宜見異思遷，見他人於某類論題多所創獲，即跟蹤冒進，反而忽略了基本文獻的研讀；[23]（二）面對外在的名利誘惑，如能咬緊牙關、極力抵擋、堅定意志、無所搖撼，則治學有成，

p. 353

無待耆龜！[24]

另外，Michael Polanyi 對焦點意識 (focal awareness) 與支援意識

(subsidiary awareness) 之作用的分析與說明，[25] 亦可讓人深刻體會到經典研習與廣博通識的重要性。因為當一個人以焦點意識攻讀某部經典時，精微的深思與開廣之觀照會在潛移默化的過程中轉為某種支援

意識，並增進了思想上的深度與靈活度，當其日後面對某個看似與這部經典無關的學術課題時，由於過去已經學過內容艱深且知識範圍涵蓋較廣的問題及其解決方式，此時，那些過去習得的知識與思維模式便會以支援意識的身份出現，成爲解決現前研究課題之助緣。事實上，人的創造活動就是在焦點意識與支援意識相互激盪的過程中得到發展與更新，此在認知科學、教育心理學、意識哲學等範疇，已有相當之證據；而佛教唯識學之薰習理論亦爲此種心理現象提供了直接而完整的說明。[\[26\]](#)

「種智普耀門」意味著研究要訣與技術牽涉甚廣，舉凡世間一切知識與技術之學習與鍛鍊，皆有助於研究工作之開展，甚至藉此得到深刻之啓發。無論屬於主觀層次或客觀層次的技巧與秘訣，皆應配合研究主題、研究進路、研究方法與研究條件，庶能正確抉擇學習之次第，以免流於浮泛而漫無所歸。當然，正如同「利其器」不見得就能「善其事」，如何善巧運用要訣，實有賴於研究者對自身所處境況予以縝密細微之觀察與判斷，是故此門又名「微細相容安立門」。

p. 354

## 九、修學嚴成門：研究次第

研究次第（research procedure）又可稱爲研究步驟，亦即研究開展之程序。

掌握了研究的條件、進路、方法或要訣，並不表示可以就此順利地展開學術研究工作。於研究過程中最常遭遇之難題，莫若於不知依何順序以達成原先預定的研究目標。換言之，釐定研究步驟實乃研究計劃能否剋期完成之關鍵。

研究步驟與研究方法相類，並無定法可言，但仍可依抽象之討論，以窺見其大概：[\[27\]](#)

(一) 熟悉研究的典範、視野、進路、條件與要訣，展開初步地研究工作。例如蒐集並研讀文獻、進行觀察與訪談、實問問卷調查、從事田野工作等；

(二) 針對蒐集而來的資料，以適切地手段來處理。例如思考、整理、綜合、分類、量化、統計、分析、演繹、歸納、推論、詮釋、領悟、比較、批評等；

(三) 針對研究主題，予以系統性或創意性地展開，從而轉成有脈絡的討論軸線。在這條軸線上，從頭到尾應包括問題意識的具體展現，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，提出並陳述分析架構，於蒐集的資料與分析的架構之間尋求關聯或參證，說明並解釋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，乃至建立概括的模式（**patterns**）或學理。

「修學嚴成門」意味著研究次第乃整個學術研究工作從著手策劃、正式展開到剋期完成的整個過程，其研究進度、路徑寬窄與撰述節奏，容或快慢緩急有所不同，但須如理羊毛，有條不紊。此間，除了知識上的累積，

p. 355

「領悟」也是研究的重要憑藉，雖然不可執象而求，亦難以形諸筆墨，但是對研究者而言，卻經常扮演著關鍵性的角色，彷彿靈光乍現，推動了整個研究的進程。[\[28\]](#) 是故，此門又名「唯心迴轉善成門」或「廣狹自在無礙門」。

## 十、抉擇成就門：表達形式

表達形式（**researchstyle**）包含體、相、用三個層次，分別指涉文章體裁、修辭風格與論文格式等不同面向之設計。

(一) 體：就文章體裁（**manners**）而言，表達形式的核心問題在於：應該採取什麼樣的文體，或讓文章蘊含著什麼樣的精神來傳達整個學術成果？猶如詩、詞、曲、賦、散文、小說等文體各自具有不同的表達功能與意義負載方式，體裁從根本上決定了文章的骨幹與神髓。

(二)相：就辯論技巧（**oratory**）與修辭風格（**style**）而言，表達形式的核心問題在於：於特定體裁之下，應該採取何種方式來表現論證內容或文辭風格？猶如同屬近體詩之創作，尚有五言、七言、絕句、律詩之別；同屬小說體裁，亦有寫實、浪漫、後設、魔幻、意識流之分。如是，辯論技巧與修辭風格決定了論文或報告的血肉與肌理。

(三)用：論文寫作格式（**thesis format**）與研究內容本無直接之關聯，但在學術研究日益朝向科層化的意識型態靠攏後，僵化的制式規定如雨後春筍般地出現，論文格式自亦無能倖免；不僅各國條約迥異，即使於單一學門之中，教育主管、研究機構、科系學會、出版業界亦各擁琳琅滿目之規定，非僅多如牛毛，其繁複錯綜之程度，以眼花撩亂來形容亦不為過，遑論大量由論文撰寫者因特殊需要而自創研發的體裁與格式。

p. 356

無論如何，論文寫作格式主要是以徵引文獻的方式為重心，輔以論述模套之鋪陳，諸如強調研究者應將撰寫動機、材料範圍、前人成果、研究方法、研究步驟、討論架構到章節安排的所有細節予以有系統地呈現等；其極端之情況，則是為了遷就論文格式而輕忽論文之內容。[\[29\]](#) 但從積極的一面來說，論文寫作格式在閱讀心理學上相當於論文報告的表皮與毛髮，雖然無關大體，於梳妝打扮後，亦有令人賞心悅目或方便讀者查索資料之功效，研究者不妨稍加整飾。

「抉擇成就門」意味著研究者可以選擇以清晰、明朗、迂迴、簡明或複雜等不同的表達方式將研究成果呈現出來。由於不同的研究典範、進路、條件、步驟皆有可能影響到論文的體裁、論證方式、修辭風格、文獻徵引方式與注釋方式，所以此門又名「託事顯法生解門」，表示循此表達方式（事）以求解（法）之效用與功能。

## 結語

以上扼要表達了我們對「佛學研究方法學理路」此一主題可能涉及的知識面向的思考。

根據初步的考察，佛學研究方法學可能涉及的概念理路，至少涵蓋了方法論、研究態度、研究典範、研究視野、研究條件、研究進路、研究方法、研究要訣、研究次第、表達形式等不同的知識面向。而且可以很清楚地看到：

p. 357

這些知識面向交光互影，顯示出環環相扣、密不可分的理論特徵。換言之，吾人必須將這些觀門中提到的原則安置在具體的、動態的研究脈絡中來理解，方能靈活運用，揮灑自如。

有學者認為：吾人應該透過對學習法、研究工具、研究條件、研究態度、論文寫作要領等項目之排除，確認方法的核心問題在於「研究工具之運用程序」；並根據方法之所以成立所憑藉的周邊事項，說明進路與方法的差異，突顯出方法之多層面動態機能，讓研究者可以很清楚地瞭解到方法學的重點，以及研究法之運用所牽動的議題。<sup>[30]</sup> 由於定義寬嚴有別，我們不一定要完全接納此處對「方法」一詞所做的限定，但是，把佛學研究方法學可能涉及的不同知識面向，予以權宜性的區分，確實有助於吾人瞭解當前所討論的方法學問題，究竟是落在哪一個觀門或層次上來談。當然，基於篇幅上的限制，本文對此等方法學觀門之探索，僅是「原則性」的論陳，尚未涉及實際個案之探討。因此，有關研究過程中可能遭遇到問題，仍然需要就個別的案例來觀察，進而提出具體的解決策略與方案。

要之，本文提出的論點，並不代表我們試圖擬構某種看似正確無誤的佛學研究法。事實證明：此種設想在近現代漢語佛學研究的發展過程中產生了意想不到的後果；如同源自西方的民主、科學等概念或制度一樣，各種學術方法學上的舶來品，從殖民宗主國分株於漢地之後，除了原有的方法學功能之外，不僅顯示出文化宰制的遺跡，同時讓漢地佛學研究者長期籠罩在啓蒙言說與懷疑主義的陰影之下。這些與文化研究

（**Cultural Studies**）有關的議題與學術現象，在知識社會學

（**sociology of knowledge**）與後殖民研究（**post-colonial studies**）的脈絡裡，是清晰可辨的。<sup>[31]</sup> 因此，本文只是儘可能地把進行佛學研究時可能涉及的方法學概念勾勒出來，期待於後續的知識探險旅程中，得以就本文展示之各項問題，進行更深入之探討。

## 【參考文獻】

平川彰

1990〈佛教研究的指南〉，《佛學研究入門》（臺北：法爾）

1997〈佛教學的方法論〉，《佛學研究》6

朱文光

2002《佛學研究方法論》，國立中正大學中國文學研究所博士論文

杜維運

2001《史學方法論（增訂新版）》（臺北：三民）

林安梧

2002〈方法、方法論與方法論意識：兼及於中西哲學之比較的一些問題〉，第三屆比較哲學學術研討會論文（嘉義：南華大學哲學研究所）

傅偉勳

1990〈關於佛教研究的方法論與迫切課題〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學：哲學與宗教四集》（臺北：東大）

1996〈論人文社會科學的科際整合探索理念暨理路〉，《佛光學刊》  
1

黃光國

2001《社會科學的理路》（臺北：心理）

黃俊傑

1984《史學方法論叢（增訂三版）》（臺北：學生）

1999〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者「歷史性」及其相關問題〉，  
《臺大歷史學報》24

黃筱慧

1997〈詮釋、循環與生命之力：人文科學方法研究與真實性再現歷程〉，  
《輔仁大學哲學論集》30

2001〈迴盪在思維存有與書寫存有之間的建構／解構歷程：由德勒茲的尼采與傅科詮釋看人文科學方法〉，  
《歷史：理論與批評》2

蔡彥仁

1990〈晚進歐美宗教研究方法學評介〉，《東方宗教研究》N.S. No.1

1994〈中國宗教研究：定義、範疇與方法學芻議〉，《新史學》5:  
4

1996〈宗教研究方法〉，《香光莊嚴》

1997〈比較宗教經典與儒學研究：問題與方法學芻議〉，《漢學研究》15: 2

蔡耀明

2001《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》（南投：正觀）

2002〈用以檢視佛學學術化的一面鏡子〉，《法光》148

p. 359

蕭振邦

2001〈「佛學研究與方法論」的再反思〉，佛教研究方法學研討會論文（臺北：現代佛教學會）

嚴耕望

1981 《治史經驗談》（臺北：商務）

**Eggers, George**

2001 〈介於學術與詩歌之間的歷史編纂：對海登·懷特歷史編纂方法的反思〉（王貞平／譯），《歷史：理論與批評》2

**Feyerabend, Paul**

1996 《反對方法》（周昌忠／譯，臺北：時報文化）

**Foucault, Michel**

1972, *The Archaeology of Knowledge*, Translated from the French by

A. M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books.

1980, *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972*

-1977, Edited by Colin Gordon, New York: Pantheon.

**Habermas, Jyrgen**

1991 《論社會科學的邏輯》（杜奉賢、陳龍森／譯，臺北：結構群）

**Jenkins, Keith**

1996 《歷史的再思考》（賈士蘅／譯，臺北：麥田）

1999 《後現代歷史學：從卡耳和艾爾頓到羅遜與懷特》（江政寬／譯，臺北：麥田）



Kuhn, Thomas S.

1996, *The Structure of Scientific Revolutions*,  
3rd ed., Chicago: University of Chicago Press.

Mannheim, Karl

1998 《知識社會學導論》（張明貴／譯，臺北：風雲論壇）

Polanyi, Michael

1984 《意義》（彭淮棟／譯，臺北：聯經）

Thinley Norbu Rinpoche

1993, *The Small Golden Key: to the Treasure of the Various Essential  
Necessities of General and Extraordinary Buddhist Dharma*, Trans. Lisa  
Anderson, Boston and London: Shambhala.

Weber, Max

1968, *The Methodology of the Social Sciences*, Edward A. Shils & He  
nry A. Finchdes & trans., New York: Free.

[1] 言說 (discourse) 一詞之所以成爲學術界的通行用語，主要是拜 Michel Foucault 所賜 (cf. Foucault 1972、1980 etc.)，由於漢語之中並無適當的對應詞；故亦有翻譯爲「話語」或「論述」者。Foucault 對 discourse 一詞的規定可謂極盡辯證繁淵之能事，扼要地說，discourse 指說話者 (speaker) 將其理念或訊息以一種可資辨認且組織完整的方式傳遞給受聽者 (listener) 的過程；或指人類社會中所有知識之有形或無形的傳遞現象。Foucault 認爲言說受制於人們爲了理解外在世界所衍生出的知識形構規則 (episteme ; rules for formation of knowledge) ；episteme 源自希臘文 επιστημη，在 Foucault 的主要用法裡，既非 principle，也不是 law，這意味著 episteme 總是遷流不居的。許多臺灣與大陸學者將 episteme 翻譯爲「知識型」，實有背離原意之嫌；因爲 Foucault 否認 episteme 具有 form of knowledge 或 type of rationality 之意涵。Foucault 關注的焦點，在於言說的稀釋性 (rarefaction)、排他性 (exclusion)、互文性 (intertextuality) 與各種聲明 (unoncu ; statement) 堆疊起來的言說形構 (discursive formation)。聲明不是句子 (sentence)，也不是命題 (proposition)，其綻現與座落乃是取決於外緣性 (exteriority / time-depend)。至於 Foucault 所說的檔案 (archives)，則具有策動聲明轉移聚落的功能。爲數不少的學者把 archaeology 譯爲「考掘學」

或「考古學」，似未能掌握到 Foucault 以言說為研究對象之用意。因為 archive 與 archaeology 的希臘字可分別表示為 ἀρχείου (archiv) 與 ἀρχηγεῖα (archeologie)，兩者共屬於同一字根 ἀρχω，它的 to begin 語形有考古之意，to lead 和 to rule 語形則導出市政廳檔案之意涵；後者毋寧更接近於 Foucault 的用法，表示言說如檔案文件一般，具有可變逆性 (reversibility) 與斷續性 (discontinuity)；換言之，檔案只是一個試圖為我們建立真理範圍的事件 (event)。將這些概念應用於論文寫作，表示在研究方法 (the method of inquiry) 與敘述方法 (the method of presentation) 之間的術語多重軸線置換變化 (the permutation of multiple axes of terms) 過程中，存在著極為遼闊的書寫空間。此外，英文中的 knowledge 兼有法文 connaissance (專業知識) 與 savoir (常識) 之意，我們將嘗試打破這個區分，藉此鬆動學術命題在研究成規 (scholarship) 與 Foucault 所說的歷史先驗 (historical a priori) 層次上的正當性 (positively)。

[2] 此間，至少包含兩個層次的問題：(一) 何謂「佛學研究」？(二) 近現代佛學研究的主流學術典範是在何種背景下出現的？

[3] 參見朱文光 2002。

[4] 華嚴宗智儼有《華嚴一乘十玄門》一卷 (T.45)，約法會理，開出同時具足相應門、因陀羅網境界門 (法藏改為「因陀羅網法界門」、秘密隱顯俱成門 (法藏改為「隱密顯了俱成門」、微細相容安立門、十世隔法異成門、諸藏純雜具德門 (法藏改為「主伴圓明具德門」、

一多相容不同門、諸法相即自在門、唯心迴轉善成門（法藏改爲「廣狹自在無礙門」）、託事顯法生解門等十門；復以教義、理事、解行、因果、人法、分齊境位、法智師弟、主伴依正、逆順體用、隨生根欲性等十門相乘，會成百門。法藏撰有《華嚴經義海百門》一卷（T.45），列有緣生會寂門、實際斂跡門、種智普耀門、鎔融任運門、體用顯露門、差別顯現門、修學嚴成門、對治獲益門、體用開合門、抉擇成就門等十門；各門之下復開十義，總成百門。兩位祖師之詮解理路，可相互比觀焉。

[5] 補特伽羅（梵 pudgala）又譯爲人、眾生、數取趣、眾數等。亦即「我」之異名。佛教主張「無我」，故不承認有真實的補特伽羅（勝義補特伽羅），僅有假名的補特伽羅（世俗補特伽羅）。唯佛教分化爲不同的部派後，犢子部、正量部、經量部亦承認補特伽羅爲實有。

[6] 於蘇格拉底之前，持存在論的思想家爲 **Parmenides**（巴門尼德）；持流變論的代表人物是 **Heraclitus**（赫拉克利特）。

[7] 參見朱文光 2002。

[8] 此一問題於佛學研究領域中尤其值得重視。〈用以檢視佛學學術化的一面鏡子〉有鞭辟入裡之論，謹摘錄於此，用茲惕勉：佛學學術化是百年來學術益趨專業化的潮流當中難以免俗的一個現象。在資料的看待上，首先注重的大都偏於是否具備學術上可予以研究的價值，轉而較不在意佛法自身對生命的解脫、領悟、智慧、功德、莊嚴、能力或自在，到底可帶來什麼樣的啓發。在佛學乃至宗教學的領域，基於不必以凡俗爲唯一的著眼點，其實可將檢視學術的眼光投射到更爲深遠的所在，而不必毫無批判地只求將佛法徹底予以學術化。例如：一方面，以學術的手段處理佛法的材料與課題，使佛法也可從學術處理的過程得到瞭解；另一方面，不拿佛教的招牌徹底鄙棄學術爲無物。最狹義的學術本身，說穿了，也只不過是針對特定材料所施加的一系列以知性爲本務的專門處理。如果學術有所謂禍害的話，可以說來自人的問題。特別值得注意的有二種：（一）「學術痴人」取其二方面的意思：一者，醉心於學術工作的人；二者，書呆子之類，受到一己學術之見的蒙蔽，挾學術以自愚痴。就前者而言，學術工作足以源源散發出讓人廢寢忘食、心醉神迷的吸引力；而醉心於學術工作，就好比找到一己生命真正使得上力的出

口，其實不妨看成人世間頗堪慶慰的一件事情。就後者而言，人生通常很難免於各種不同程度的愚痴之累，即使抓住學術，若欠缺自知之明或使用不當，由此造成的愚痴，甚至遠遠超出吾人所能察明或所願承認的程度。所謂挾學術以自愚痴，在佛教研究最常見的，大致有二種情形：其一，不清楚學術徹頭徹尾只是一種特定裝配下的知識建構或構作，將學術構作的知識，誤以為就是佛教的原本的或整個的內容；其二，以一己所能掌握的研究工具和研究觀點為本位，遽爾決定或規定研究的佛教該是或該有什麼樣的內容。一般人不太會觸犯這兩種自愚愚人的情形。相對地，一旦抓住學術漂染過的知識，確實需要多一點自知之明，以及謹守學術之知的分際，才不至於一時糊塗而自愚愚人。（二）「學術吃人」主要取其宰制、壓抑、謾罵、攻訐、併吞的意思。學術本身並不吃人，頂多吃掉自己鑽研於學術工作的漫漫歲月。但是，人通常很可憐，經常抓住至少一樣東西來表示自己不頂可憐，甚至還可仗以傲視他人。世間很多的東西都可這樣被抓住，宗教即是一例，學術的名銜、地位、火力則是另一例。學術弄到被拿來吃人，除了糟蹋了學術，不過更加顯示人的可憐。這一份文稿純粹做為自我檢視的一面鏡子，也就是千萬別讓自己被佛學領域的學術招牌沖昏了頭，以至於變得越加面目可憎。（參閱蔡耀明 2002）

[9] 四依（梵 *catvāri pratisaraṇāni*）指修道者依止的四種正法。所謂的「四依四不依」共包含四項原則：（一）依法不依人（梵 *dharma-pratisaraṇena bhavitavyaṃ napudgala-pratisaraṇena*）；（二）依了義不依不了義（梵 *nītārtha-sūtra-pratisaraṇenabhavitavyaṃ na neyārtha-sūtra-pratisaraṇena*）；（三）依義不依語（梵 *artha-pratisaraṇena bhavitavyaṃ na vyañjana-pratisaraṇena*）；（四）依智不依識（梵 *jñāna-pratisaraṇena bhavitavyaṃ na vijñāna-pratisaraṇena*）。

[10] 此表參考 Guba, E. G.

& Y. S. Lincoln, *Competing Paradigms in Qualitative Research*, in N.

K. Denzin and Y. S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994, pp.105-117 與黃光國 2001，並予以適當的修正。

[11] Thinley Norbu Rinpoche 1993, pp.24-37。

[12] 此語典出佛教對聲聞乘四向（預流、一來、不還、阿羅漢）之解釋。

「入流」又稱爲「預流向」（梵 *srotapatti-pratipannaka*；巴 *sotāpatti-paṭipannaka*）指入見道位，初見四聖諦之理，得無漏清淨智慧眼（又作清淨法眼、淨法眼、法眼淨）之階位。因其直至預流果，不墮於惡趣，故又稱無退墮法。預流果（梵 *srotāpanna*；巴 *sotāpanna*）又稱初果，指斷盡三界見惑（八十八使），預入聖道之法流，以第十六心入無漏聖道（或聖者）之階位。十六見道位中之聖者，由其根之鈍利而分爲隨信行（鈍根者）隨法行（利根者）。

[13] 此外，傅偉勳於〈關於佛教研究的方法論與迫切課題〉（收入 1990: 326-349）曾提出基層研究（如語言文獻學與工具書）、經典譯注、專書專家專題研究、各期各宗教義研究、歷史研究、比較研究、創造未來論題等七大部門之開展，可以並參。

[14] 參見嚴耕望 1981：78-80。對此，嚴耕望尚有幾點意見，值得參考：（一）健強身體、健康心理；（二）一心力、惜時光；（三）淡名利、避權位；（四）堅定力、戒浮躁；（五）開闊胸襟；（六）戒慎執著。並舉陳寅恪爲例，謂其天分之高，學養之深，語文工具之博備，誠爲曠世難得之人才，曾有志撰寫中國通史與蒙古史，但皆無所成，只倉促寫了《唐代政治史述論稿》、《隋唐制度淵源略論稿》以及少數有啓發性之論文，實乃未盡其才學，不獨爲個人之悲劇，亦爲學界之損失。究其原因則在於：身體太差，且爲悲觀主義者，又不脫才子文士之風格，雖有大志而無具體計劃，亦不耐煩於有組織之大規模研究工作，殊爲可惜！（1981：157-174）

[15] 等流（梵 *niṣyanda*；巴 *nissanda*）為等同流類之義。於唯識學中，由前六識所招感異熟果之習氣，稱為「異熟習氣」。由七轉識所引生等流果之習氣，稱為「等流習氣」，又作名言習氣。即瑜伽行派所說由七轉識之善、惡、無記等三性為同類因而薰成第八識中之名言種子。此習氣乃第八識所藏之生果功能，與其所生之果（現行法）流類相似。以心理學之觀點而言，「人格」或「習癖」兩詞，差可擬之。

[16] 參見蔡耀明 2001：24-25。

[17] 對此等原則之詳細說明，參見蔡耀明 2001：25ff。

[18] 參見蔡耀明 2002：25-26。

[19] 參見蔡耀明 2001：26。

[20] 例如平川彰〈佛教研究的指南〉（其中的第一節就稱為「佛教研究的兩個方法」，收入《佛學研究入門》，臺北：法爾，1990）與〈佛教學的方法論〉（《佛學研究》6，中國佛教文化研究所，1997）兩篇文章，完全沒有談到研究方法的問題，而只有對研究文獻、工具書、研究前之心理準備的簡略說明。通常此類談論佛學研究方法之作品，就如同呂澂的〈佛教研究法〉一樣，只能算是書目之介紹，或是某種學科導覽手冊，與研究方法無甚關聯。

[21] 例如關於佛教原典的語言學、文字學、文獻學方法於歐美成為重頭戲之所在，有其不得不爾的歷史條件，但是對於至少已有兩千多年佛教傳統的東亞，若還要為這些方法賦予那麼大的重要性，在道理上就有點說不過去了。這就像以漢語為母語的人，為了和只能看得懂羅馬拼音的人以電子郵件通信，或是因為對方的電腦無法辨識漢文，又在非得遷就對方不可的情境下，才開始辛辛苦苦地學習漢文的羅馬拼音，大概只有「情何以堪」方足以形容此種心境之少分（蔡耀明 2001：35-36）。

[22] 蔡耀明 2001：30。

[23] 關於此點，余英時在錢穆《中國通史參考材料》（臺北：東昇 1980）出版前言中指出：漢地史學界對於史料常流露出兩種不太健康的態度，一是根本輕視史料，以新理論為尚；另一種則是認為新史學必須建築在新史料之上，而傳世已久的典籍不免一律以陳舊視之。如二十五史、十通、資治通鑑幾乎已經無人肯讀，卻對甲古文、馬王堆帛書、秦簡、漢

簡、敦煌卷子之類趨之若鶩。但專靠新史料而欲在史學研究上澈底翻案之事則不多見。如陳寅恪指出敦煌新出遺文關係隋唐史重要關節者甚少，佛教史專家陳垣則戒初學者勿以讀人間未見書相標榜。若專走偏鋒，恐將成捨本逐末的無根之學。

[24] 嚴耕望 1981: 140-153, 168-170。此間，浮躁可謂定力之反面。浮躁之人，行事必定虛浮，對於學術問題之探討，自然無法鏗而不捨地深入發掘，進而縝密研究；即或有所創獲，則易狂妄驕滿，難求長進。從為學與做人的觀點而言，此點亦甚吃緊。

[25] Michael Polanyi, *Knowing and Being*, ed. Marjorie Grene, University of Chicago Press, 1969, p.156。

[26] 薰習（梵 *vāsanā* ; *pravṛti* ; *abhyāsa*）又作熏習。如人以香氣薰附衣服，染淨迷悟諸法（身、語、意三業）之勢力薰附殘留在吾人心識上之作用，即稱為薰習。以早期佛教而言，經量部主張色與心能互相薰習，故有色心互薰說。但薰習說之完成，則至唯識學始臻完備。

[27] 參考蔡耀明 2001：26-27 關於「研究的方法」之說明。另外，有人認為佛學研究方法應區分為四個層級：一、文本解讀；二、理論重構；三、模型的建構和抉擇；四、解題之後續檢驗（蕭振邦 2001）；這四個層級，從操作意義上來講，指的就是研究的步驟。

[28] 如蔡耀明所說：「『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。……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」（2001：27）。

[29] 例如為了強調所從事的研究工作不只是某種淺薄的啓蒙勾當，而是能夠與國際學術接軌，曾經有中國大陸的學者們召開所謂的「學術規範化」會議，然而在會議文章之中，「論者們對於『規範化』的含意都不甚明確，常常陷入很不規範化的泛泛議論。最明確的似乎是關於學術論著寫作的格式，無非是強調論著必須有引文，引文必須有出處，注明出處必須按照固定的次序寫清楚著者、書名、出版單位和年月、頁碼，書後必須附有參考書目之類。我很驚奇，這種屬於編輯業務的簡單常識竟會如此隆重地談論。……同時我又不免擔心，用這種很表面的形式去衡



量，不但哲學史上的絕大多數哲學家，而且這些論者也很推崇的海德格爾、維特根斯坦的著作，皆難逃被革出學術之門的下場。」（周國平〈圈外人的臆想〉，《學術思想評論》第一輯，瀋陽：遼寧大學，1997，pp.24-25）

[30] 蔡耀明 2001：17-34。

[31] 參見朱文光 2002。