

善知識的容顏：

以天乙法師為例

建構當代佛教人物研究方法論之芻議

王惠雯 華梵大學佛教藝術學系副教授

【摘要】本文研究人物傳記的研究方法之理論建構，所涉及的方法論之反思。對於人物研究與傳記書寫，本即為歷史學方法的範疇。然而，當須據以考察探究的基本文獻資料不足，即有賴於資料的其他來源；此中即須藉由口述歷史方法、生命史研究法擔以重任。要透過研究重現或還原歷史真相或展現出時代精神，即須有方法論的系統性思考。藉此可以著眼於研究方法的整體性，建立起詮釋的參考架構；並且理解此一參考架構係源自「歷史解釋」的立場與觀點。本文認為：除了透過天乙法師的修行生活與經驗之相關記載，可對比於當時整體的大歷史方向外，似乎尚無法形成一套解釋系統，可據以促成新研究的起點。另一方面，相關記載中所重複出現的重要事件，有助於探究其背後所含具的歷史定位與貢獻，並展現其性格的獨特風範。因此，本文希望不囿限於時間序列中的口述歷史、生命史之敘說與載錄；能將天乙法師作為一個具有時代意義的比丘尼身分之領眾者，說明其所承繼與傳襲的「成為善知識」之傳統，聚焦在其聞法、參學歷程之探究。藉由此一關懷與詮釋的視角，一方面思考佛教人物研究的方法論之內涵與適切的研究取徑；另一方面，希望有助於開啟天乙法師生命史研究的創新起點。

關鍵詞：天乙法師；傳記書寫哲學；生命史研究法；研究方法論；臺灣佛教；人物研究

一、前言

本文以人物傳記的研究方法之理論建構所涉及的方法論之反思，作為探究的核

心論題。主要針對的議題在於追問以下研究方法的後設思考，亦即：人物傳記的研究方法論。若以考察社會科學的研究方法來看，包括資料蒐集、分析兩方面的方法。



(註1)此外，若以組織思想的方法或論述的方法來看，則有依據時空、邏輯之演繹法與歸納法、因果關係推論法等等。(註2)

人物傳記的書寫形式，其實並不像是一鏡到底的紀錄片，也不是電影創作；而是經過資料篩檢、分析之後的「寫實作品」。這牽涉到資料蒐集、撰述、表達的研究方法學；而對這些方法進行後設反思、批判思考，即是在進行方法論之探究。

(註3)這種對於「方法之論」的思考，傾向哲學思辨的領域；其探究的目的和意義，在於呈現兩種功能結果：一是有助於提出判準，用來檢視既有的人物傳記作品；一是有機會促進人物研究方法或是撰述表達方法之推陳出新。(註4)

二、方法與方法論

(一) 定義

方法和方法論之間的不同，在於：理論層次、研究重點、分類方式、論述方式等。(註5)方法論關注的是方法與方法之間的相互關係，及所採用的各種方法之相互作用、組合之優化性、方法之侷限性等等。此外，對於各種方法之間的比較分析、說明選擇採取方案的邏輯、理論支援等等，也屬於方法論的討論方式。

至於研究過程中，說明關於資料獲取的具體方式，如問卷調查、採訪、實驗等，即是為了達成研究目的所使用的工具或手段，則被稱為研究方法。而將方法步驟一

一表明等，完成研究目的所需採取的創新方式，則是屬於研究方法的說明。由此可見，方法論可被視為系統化運作的整體性之探究；方法則是其中的個別元素；研究方法即是對應研究目的，所評估考量的必要之手段或輔助方式。

方法的系統化，須符合邏輯所重視的三項元素：不矛盾性、一致性、完備性。對於研究工作來說，往往會根據研究的與料(the Given，在哲學上的涵義，通常是指我們在思考或研究時，被我們認知為前提或基礎的事物之呈現——像是經驗、事實、概念或假設。我們往往會直接當成是分析和論證的起點)或資料進行分析；一旦形成解釋系統後，還要放回到原來的資料脈絡中，仔細篩檢可能矛盾的、不一致的看法，最後才會形成嚴謹的判斷。

一般來說，如果只是基於揣測或假想的觀點，將無法形成知識的必然性；就更不用說可以成為健全論證——邏輯思考之前提條件(達成有之必然)、必要條件(無之必不然)——進而產生具有因果關係的推論效度。好比臺語的俗諺「看個影子，生個孩子」，過度的捕風捉影，(註6)即便有大量資料的堆疊，甚或有種種的解釋內容，卻無法產生知識的效應：可以舉一反三、聞一知十。好的研究方法論，可以一通百通、如法炮製，一再促成或影響好的研究成果之生成。



因此，好的研究有賴於找到適用的好方法，達成研究的預期目的；這都只是研究設計進行的考察。而方法論則是「論方法」之適用性、必要性、意義性等，並嘗試找到具普遍性、本根性、整體性的論究模式。因此，方法論可說是一種批判思考、後設思考的運用，可以說是追問「方法之所以為方法」、「有效方法之所以有效」的探究模式。

此一思考的模式，若被置放到佛門人物研究中，即是在探問：某人之所以成為某人、某人之所以具有某種定位、某人之所以產生某種影響等。必須仔細研判能夠產生這些「論斷」的資料之合理性、適切性、有效性；並不以資料堆疊、拼湊為足。至少要能給予合理的解釋、要能避免推論謬誤，才算是達到研究的基本門檻。

帶有方法論（不一定自創）的研究成果，須對自己所採用的研究方法、如何能達成研究目的，提出一套自我研判的檢測或驗證方式，說明其所以能夠證成（Justify，證明所採用方法之合理性、必要性）的原因和理由。沒有方法論作為支撐的研究成果，往往容易陷於一己之見；雖習以為常、天天運用而視為理所當然，卻不知檢視知識的真確性（日用而不知）。因此，將無法引導後學進入學術殿堂；也無法將學問作有效地傳承。

（二）傳記書寫與生命史研究方法的初

步考察

在方法論的意義上，所延伸的歷史研究之觸角，特別是從生命史/生命故事的研究點出發，將對該人物所處的時代，提出「將這些紀錄視為社會性的建構」的方法，其目的在於「發現個人的內在經驗；他們如何解釋、瞭解與定義他們所處的這個世界」。因而，開始和傳統上所謂的歷史學家所創造的「歷史」有所衝突。這種轉向，「強調要從回憶本身的複雜性，去觀察回憶中的生活，同時也將讀者自己細緻微妙的人生經驗帶入其思考中」。

如此一來，所謂的歷史即是傳主個人生活與社會結構的連結，但帶有能動性。因此，可以說是一種「建構」。此外，受訪者或傳記體的「作者」呈現給讀者的是自我與社會世界的看法。這些連結可被期許完整了個人歷史，並創造出更寬廣、更誠實的社會歷史。（註7）

當佛門人物傳記的書寫與生命史研究方法、社會科學研究方法的考察有所關聯時，即可對應到詮釋與解釋該人物所涉及的傳統經教義理的解讀、弘化的志願、時空環境的因素、對後學/後世的影響等；以及所處時代的社會環境、人物關係網絡中的社會結構的考察，及其與過去社會事件的各種連結。

和自傳/傳記「文學」相較，生命史/口述歷史撰述所依據的研究前提，並非將



這些紀錄視為確定無誤的事實，而是將這些紀錄視為社會性的建構，需要更進一步的研究與重新詮釋。因此，佛門人物傳記之書寫與研究，即排除了文學的方法論；其所屬的傳統人文學科的方法應用，基本上偏向了歷史方法、哲學方法的方法論之探究。

本文的研究旨趣，擬先朝向歷史事實、歷史解釋等理論概念化的釐清；並簡述人物研究採取敘事方法、詮釋學方法的融入，看看能否補充生命史研究方法的內涵。希望藉由上述的嘗試，找到可能的新觀點與新視域。

三、佛門人物研究的發展契機

（一）他山之石

有關宗教研究，根據蔡彥仁提到：藉助阿那（William E. Arnal）的歸類，可將爭論的學者意見分為兩種，一屬「本質論者」（Substantivists），另一則屬「文化/功能論者」（Culturalists /Functionalists）。詹姆士（William James, 1842-1910）提出「宗教經驗」，意欲結合「本質論」與科學實證的宗教研究。哈第（Sir Alister Hardy, 1896-1985）在後續繼起，仍然企圖結合「本質論」與科學實證研究。他自 1968 年起，在牛津大學成立「宗教經驗研究小組」（The Religious Experience Research Unit），根據引發動機、經驗模式、經驗內容、主觀詮釋、後續影響等架構，概分「宗教經驗」之主題分類。（註 8）

如果應用在佛教人物研究的宗教經驗之探究範疇，基於對佛教義理的理解，則可區分「觀念與行為」、「理念與信仰」。例如：當針對天乙法師生平大事記的宗教活動之總結歸納，或重點式的取擇，得出其長期在傳戒戒場上的獨特定位後，如何進一步去探究其思想養成背景、生平經驗中的歸因與影響、關鍵事件的判定等等，皆可參考此一架構進行分析與研究。

（二）以天乙法師的傳記/年譜為例

基本上，就人物研究考察的功能，趨向於論述規範類的議題，會牽涉到以下各方面：考察資料來源、蒐集方式等，是否善盡應有職責、多元豐富、實事求是的恰當性。一方面牽涉到觀察與分析——角度、觀點等等研究方法取向的價值性；另一方面，也牽涉到撰述與表達時的詮釋、解釋方法——須依據時序、重要性、因果關係、邏輯優先性等等的研判。

至於人物研究的目標導向，則關乎研究的本質、意義。若以佛教人物傳記的研究方法論來說，所要強調的，除了給予適當的歷史定位外，還包括：提供承繼與開展佛教實踐的精神典範、說明其時代意義。（註 9）

以天乙法師的人物研究為例，由於她並未撰述自傳；亦無法從直接的文獻進行研究，（註 10）但仍可透過口述歷史的內容，整理出其重要的生平事蹟，以及年譜



表、參與傳戒活動的情況表等；（註 11）或是從寺志、法脈源流的資料彙整中，略知一二。（註 12）

在上述的奠基下，本文發現仍可進一步繼續探問的問題與課題大致如下（註 13）：

1. 分期（在轉型期中）、受時代影響或影響時代？為何有此表現？
2. 佛門人物關係網絡、從屬的宗派法脈之關聯性。
3. 口述歷史的訪問對象（老成凋零、拒受採訪）。
4. 無法從文獻（個人日記）進行研究、留日期間的生活點滴、求學的生活。
5. 個人生命史的分期（重大事件）、生活足跡追訪。
6. 可以深入研究之處（善於說法、修學法門——如何得知？如何證明？）。
7. 各項重要事件前後之因果關係的必然性：參訪善知識、遊學、擔任翻譯、戒場戒師、講戒、講經或弘法活動等。

以上的研究課題，所需應用的方法，大抵可包括：哲學邏輯方法的應用與檢視——戒場的經歷、戒學思想、戒學理念、持戒典範，提出陳述或敘事觀點或解釋；治史方法——區分合理猜想，運用想像創造與推測。

相關的研究工作則有：史學資料考察後的部分——以方法論的自覺，說明研究範疇的特色、侷限、方法、進路，找到關鍵之處（事件、邏輯關聯性、評斷重要性）；

提出詮釋學式的歷史定位（是具有解釋意義的、帶著視域交融的）。

（三）時空下的定位——藉由人物關係網絡，探求隱而未顯之處

透過解讀天乙法師的相關資料，本文嘗試將其定位為：具足善知識德相的比丘尼，作為其獨特的人物表徵。希望在此一詮釋觀點下，為後續的佛教人物研究提出一個參照架構，呼籲建立史料蒐集的結構方法進路，進行有效的人物關係網絡之資料比對，規劃出具目標導向、有意義的口述歷史或生命故事的呈現。在這些研究成果上，可進一步提出關於佛教在臺灣社會發展中的建構式觀點——既跳脫所謂「大歷史」的刻板印象；也可在其個人生命故事之外進行更多的傳述與書寫。

本文作為採取客觀視角的方式，既未進行史料的整理與分析，亦未專研天乙法師的傳記，純粹以「讀者」的角度，蒐集、解讀文字資料的記載，包括《走過台灣佛教轉型期的比丘尼——釋天乙》（以下簡稱《釋天乙》）一書，以及網路資源、臺灣佛教相關的研究作品或專書。目前看來較適合的研究論述角度，或可定位於：純然第三者的視角，保有最原初、不帶任何傳主的相關知識背景，以「第一次觀看」的素樸印象，進行「發現之旅」。（註 14）

因此，筆者在粗略閱讀過相關的文章、資料後，即進行了「研究方法論」的



理論解讀與梳理。而缺乏一手資料的情況下，若要建立研究的起點則有賴於哲學訓練——暫先跳脫文、史學科範疇限制的一個方便法——將第一手資料「存而不論」，再進而以人物研究法、傳記書寫研究法、治史與史傳書寫的研究課題、哲學思辨與哲學方法論的融入與運用等個別分論之。在上述探究過程中，以發現研究者個人的關懷視角、感興趣的課題、所獲致的歷史資料與知識之補缺，作為研究出發的起點。接著，找到解讀「年譜」的立基點，以「方法論」思維之效，開顯研究之意義，並導引後續的研究方向。

本文研究方法上的建議：依於解釋權為主；但對於歷史真相不採取主觀、全知的視角，因而仍要達到客觀的方法進路。首先，對於史料的處理可含括兩方面：1. 大時代——從日治時代到臺灣戰後的時代背景；2. 年譜——相關特點；留學日本、聽經聞法、講經、講戒、擔任住持、獨傳尼戒、二部僧授戒等等。基於上述資料的呈現背景，從以下各方面進行史料的再蒐錄、整理、分析：

A-1 既有資料的排比、檢視、去謬、求全。
A-2 特別要針對不一致之處加以探究（A-2-1 矛盾、A-2-2 訛誤、A-2-3 不完整）。對於不完整之處，應進行補缺、存疑、留白（不勉強揣測，但可以提供想像……）。
A-3 遺物或手稿的整理與存錄（在不同的

空間尋求蛛絲馬跡及考據、考察）。

B-1 時序的比對之外，尚可加上 B-2 空間移動、轉換的部分之考察。（註 15）

C-1 人物關係網絡，包括：C-1-1 直系師徒關係、C-1-2 法脈關係、C-1-3 聞法關係、C-1-4 同戒關係。

D-1 重大事件（外）、D-2 心理轉折（內）。

E-1 社會環境、大歷史的對照：E-1-1 政治環境、E-1-2 佛門社會網絡、E-1-3 生命史的對應與比較。（註 16）

以上各項考察或許能稍稍助益文獻資料之補足，特別是再蒐集相關的口述訪談資料（包括自傳式、訪談式的口述歷史），即可形成進一步的考察與研究。

藉由上述歷程，當進行歷史定位等等整體的研判時，才能自覺地採用詮釋觀點；而非「全知」的視角，因而能跳脫「單一主觀」或「多重主觀」的侷限。（註 17）藉此，亦可開展出詮釋學所謂的視域融合。（註 18）

其次，亦應在史料的基礎上，進一步提出解釋與研判：1. 認知觀點的參照——教界人士、門徒、住眾、法子、戒場戒子等等，有關講述、訪談天乙法師生平的內容，其間的比對與參照，皆有助於發現進一步研究的切入點。（註 19）目前從香光尼僧團的研究及出版資料、人物訪談的口述歷史等彙編資料，即可充分了解天乙法師的生平事蹟等等。2. 展現人物生活面貌



的獨特性——善知識的德相，其實皆可從上述資料中，獲得詳實的比對。（註 20）

（四）敘事方法與追求歷史真相

歷史客觀知識的形成、如何還原史實等等，會運用到方法包括對於證據之有效性的反省、合理推論、研究方法的創新、重建，以及邏輯的應用等等。同時也要對於為何要顛覆一般人執實常見之說法有所了解，包括歷史事實並不是客觀的存在，因為包含了某些記憶與選擇，甚至源於過去經驗的想像與創造。所謂「建構式」的歷史，其實即是社會現實情境的產物。

總之，對於歷史知識、歷史方法（文獻、考古器物、文化人類學、考據方法……）早已有許多的批判與反省。包括將歷史事實與歷史解釋，分別提出討論；甚至西方哲學中的現象學、解釋學、詮釋學等，都涉及到歷史研究方法的相關探討（相對應於研究目的是為了：還原事件、真實性、觀點）。（註 21）

根據林毓生，（註 22）他主張歷史的分析與闡釋，必須建立在堅強的史料上。但歷史研究不可停留在蒐集、考證、分類、排比史料和對之做摘要式敘述的層次。他認為那樣的工作只能稱作是編年紀事，而不是歷史。他不贊成那樣的工作背後所蘊涵的方法論預設：以為那樣做會使我們一步步地瞭解歷史。他提到：

歷史如不加以闡釋是無法理解的。不

過，不是所有闡釋都是成功的、正確的。關鍵不在於歷史的理解是否需要建立在理論分析之上，而是如何使理論分析做得成功以便增加歷史闡釋的有效性。

要如何除其弊？獲其利？要如何產生歷史的真知與識見，並不能只停留在資料的考察與分析。

歷史的兩大要素是歷史敘事與歷史解釋；前者是以往發生過的事件，後者是闡明歷史發展的軌跡及其意義所在。（註 23）要如何能夠開啟歷史之眼、掌握歷史之心？當應用在人物傳記的研究方法論之探究，以及所立基的理論架構、分析原則，即是重中之重。

（五）哲學之方——意義的開顯

參照架構的建立：從已知到未知；將生命史研究的意義，透過詮釋學方法進行反思，找到研究的起點所具有的可行性。包括：

1. 歷史哲學與詮釋方法的原則

哲學的方法論提出一套解釋系統，其目的不是在探問：予以普遍化的研究方法之技巧是什麼；而是透過系統論——解釋其間的關聯性、因果關係性；但又不是機械論式的決定論；也不是平行論式的襯托而無交集相關。比較偏向多重決定論式的系統論——探究融貫的真理觀；不是素樸實在論式的符應真理觀。同時也是一種解蔽式，類似荀子、海德格式的真理觀——一旦彰顯存有，真理自然彰顯。如「人同



此心，心同此理」的說法，作傳者的書寫目的，即是將傳主的生命真相開顯出來。

若對應到佛教，即是指陳「善知識」的義理論究，目的即在呈現「天下的善知識都是一樣的」、「菩薩道的修學都是一樣的」這種修行經驗、宗教經驗的共同相/共相。善知識唯依其初心、願力、應化的事蹟及法緣等等，因而展現出差別相/不共相。

根據王麗雲（註 24）指出「解釋取向」（Interpretative Framework）的生命史研究，注重主體意義的瞭解與解釋，不受預設的研究假設所引導（限制）。其中的自我傳記（Self-Autobiographies）之第三種策略，即是由研究者對個人生命的解釋為主軸，來穿插編輯傳主的生命，目的只是在瞭解傳主的生命。如此一來，史實的真實度，則成了口述者對於曾經參與的歷史事件的「詮釋權」（註 25）。

一般而言，史家的研究方法之基本原則如下：「闕疑，懷疑，虛己，平情，紀實，求真，善善，惡惡，是屬於考史寫史方面的理論。……與史學方法（具體），沒有什麼差別……」；須藉史學方法去除（歷史發展、歷史性質等理論之）主觀，進而可「探蹟索隱，致遠鉤深」（出自〈鑒識〉《史通》），即是史學方法論的核心價值。（註 26）

歷史事件具有具體性與獨特性，往往是在特殊時間與偶然的環境發生，其過程

繁複、會再重複，因此要能夠將事件相關的人物之生平敘述出來。（註 27）

2. 佛門人物傳記書寫方法的哲學基礎

對於將來文獻、史料、文物的重新面世與呈現，應回歸（回溯、還原？）當時時空背景與問題的思考模式，避免任意以今論古；但卻不需排除、也不必排除或隱藏傳記寫作者「展開價值判斷的視角」。（註 28）對本文來說，這也正是運用解釋學方法、詮釋學方法的一種理解脈絡。

若能做到先行還原的方法，即可採用相關的、可被檢證的觀點，作為推論的前提與依據。或者，尚無法仔細研判的相關歷史事件、歷史真相、歷史真實等，可先放到括弧中「存而不論」（這是面臨無法「如其所如」的情況時，可採取的必要做法），藉此以避免錯誤、虛偽、成見。然後，再進一步以自覺、審慎的態度，（註 29）將此人物書寫或歷史研究，視為「成己之學」、「為己之學」；一旦具有「博通古今」的恢弘廣度、「歷史識見」的史家深度，即可成為「利他之學」。否則，若僅只不脫「一己之見」，強要作為解釋歷史的知識效驗、增加歷史闡釋的有效性，實則尚有多步之遙。

四、對於創新研究方法的深深期待

（一）傳記書寫與歷史研究方法的再反省

本文關懷的課題是佛教人物研究的方



法論。希望能探討傳統上運用文獻方法、口述歷史方法、宗教經驗研究法等，找到持續發展的契機。例如：在傳統的文獻紀錄分析中（著作、傳記、弘法開示），對於歸屬宗派、教理、修證行果等進行語言分析，進而發現獨特的感悟、體會、象徵寓意，或弘法講習之語意表達等。此外，包括口述歷史中的敘事方法之融入，採取解釋學、詮釋學的方法加以對照等等，希望可以促進研究的多元取向。

佛門人物的研究，若以天乙法師為例，可以分從傳統人文學科的研究方法，含括：文（文獻資料比對）史（解釋、考據、事實）哲（後設思考、分析、邏輯法則、名言安立）的學科特性與研究旨趣。若屬跨學科的研究，亦可融入社會科學（質性、量化、田野調查、環境分析）、科學（實驗、驗證）……。其中，資料（Data 決定了研究的基本品質）的建置，是首要的決定性關鍵；而資料升級到證據的驗證層次，則有賴研究者的分析、解釋能力。

此外，運用**集體傳記學**（帶有方法論）的方式，（註 30）進行提問、分析，有助於多元視角的融入。例如：弘傳戒學為己任的學思歷程之分析比對（在缺乏自述或著作資料的情況下）。推敲的方式除了含括相關人員的口述歷史、同戒錄、部分文獻紀錄之外；尚可參照由社會關係網絡開展而來的不同面向，以拓展研究構面的深

廣度，（註 31）有助於更貼近我們所要企及的真實。

（二）人物傳記書寫方法之發展

在此，一旦發現真相是被解釋出來的；從第二序、第二手的角度作人物傳記，就會在文獻資料堆裡、他人口中尋尋覓覓「何謂歷史真相？」。所幸值得且需要為之作傳的佛教/佛門人物，通常是有修有證者，因此聚焦於佛教義理的修證導向，而非龐雜的世俗觀點。

對傳主/案主/當事者來說，歷史事實已然是完成式。而書寫傳記者則須對於現象、真相、真理分別進行探究，並且從「現象」的表層/表象/資料的呈現，以超升到揭露「真相」，才具有學術探究的旨趣。相較之下，「真理」即是屬於佛說/聖言量的層級。後者的文獻資料，實有浩瀚的佛典作為參照依據，可供研判——依照所對應的主題/題材選擇之不同，就會有與之相應的義理範疇足資對顯。

然而，傳記作者也不能任意說故事，必須要依照史料、文物、器物的考據作為基礎——有多少證據說多少話。但撰述的方式仍須力求精準、簡要，以免陷入考據資料堆疊與繁複的泥淖中。此外，如果採取傳記文學的寫法，則屬於文學創作的領域；（註 32）已不歸屬哲、史的研究範疇。

根據黃敬家對於高僧傳的研究觀點，敘事結構取決於敘事對象；而高僧傳記的



結構要素，決定於「高僧」特有的精神修持和生命價值發展而成。（註 33）書寫傳記的方法，亦有所區分：「敘述」可泛指傳記、自傳、心理分析中，已呈現的事件或以講述故事為主。「敘事」則是強調對事件的情節加以刻劃；「描寫」則須呈現出人物的特質或狀態。（註 34）

至於攸關個人歷史、生命史的書寫方式，除了所採用的語言表達特性之外，書寫者的視野將決定文本的走向；敘述的視角也隱含對書寫對象的價值判斷。而如何檢驗真偽，則需透過經驗考察與判斷，並運用邏輯的批判思考，以除謬顯正。

有關人物傳記的研究方法內涵，在上述的基礎背景下，即可有不同的選擇方式。對撰述者來說，其出發的立場、視角，通常會帶著動態的調整；尤其藉由解讀資料而參與其中，隨著撰述的進程，認知、價值觀等也可能有所改變。

根據杜維運書中提到「傳記的特質與撰寫方法」：

沉淫於資料淵海之中，而又會通若干相關的理論，則客觀又有深度的傳記，自悠然而問世了。（註 35）

史學家與傳記學家應注視人物性格各方面，將其最富意義的一面托出。……傳記學家與史學家……所需者為同情、洞察及將事實畢羅。（註 36）

此外，面對無限的資料，傳記學家應知抉擇。富有私人色彩的資料，如專書、

文集、書信、日記、回憶錄等，實是傳記內容的泉源。

與傳主同時代或時代稍後的人物集書，如其人與傳主有淵源，亦應廣泛涉獵相關著書或傳著，這是由一人寫及無數人，寫及整個時代的一種方法。（註 37）身為傳記學家的文學天才，可自其駕馭資料的能力表現出來，可自其筆鋒的傳神、境界的昇華表現出來，以圓融為依歸。其引領讀者達到所謂境界的昇華，即是令人進入歷史之中，耳聞其聲、目見其人、身歷其事。（註 38）

有關天乙法師的歷史定位——佛門善知識——以行證經之典範，令人面見善知識的容顏；不只是以眼見，更是以心見。佛門的善知識，即是佛陀在人間的示現。其如何形塑而成一位善知識、如何在菩提道上承先啟後？透過社會網絡分析，發覺人物彼此的關聯、說明其對於政治社會/社群團體的影響力、角色關係、概念與概念間的親和性等等，（註 39）透過傳記書寫，都有助於後人貼近其生命理想、承傳其使命。

對傳記書寫/研究者來說，天乙法師生命故事的敘事方法之運用，除了關注「生命史是個人自身各種經驗的紀錄，以及其與過去社會事件的各種連結」的意涵之外；可將這些紀錄視為社會性的重新理解與建構。因此，需要對其生命史有更進一步的研究與重新詮釋。



生命史並不只是依照簡單時間排序而成的各種事件。根據李維斯：

有系統地涵蓋一個廣泛的主題，他們最好的記憶、他們的夢想、他們的希望、恐懼、喜悅與苦惱；他們的工作……總言之，就是他們的整體世界觀。（註 40）

生命史研究將單一的個人回憶嵌入其他團體或事件的脈絡之中，試圖將結構與能动性合而為一。……其連結各種生命故事來源；亦可被放在相同時間點、同年齡的其他獨特個別群體脈絡中加以解釋。（註 41）

生命史研究方法的利弊得失，要透過方法論的檢視，以了解其梗概。基本上，其優點是其資料蒐集可採不同方式分析，包括納入個人的特定主題的意見；從每個分開的段落選出一些作為更理論性觀點的具體說明；將紀錄加以組織成類別範疇，以提供分類或類型化；或應用量化的技術，以便在案例與變項之間找出統計的關聯性。另一方面，亦可帶著批判思考的角度提出質疑：個人的回憶能否被視為「精確」的紀錄。（註 42）自傳/傳記體強調要從回憶本身的複雜性，去觀察回憶中的生活，同時也將讀者自己細緻微妙的人生經驗帶入其思考中（獨立自主的檢視與交談）。看到其間的**互為主體性（不是符應的——對應的真理觀；而是具有融貫性的真理）**，或許能將真實的陳述與事實本身二者，在無可避免地相互連結之餘，又能將二者加以區別。

（三）建立佛門人物研究的詮釋架構——資料分類及分析架構

值此 AI 生成技術盛行、資料檢索方興未艾的時代，資料庫與分享研究成果之平臺之設立，有其迫切需要。（註 43）然在這之前，大致可以藉助臺灣學界對人物研究的相關成果，開始為佛門人物研究資料平臺的建立做準備。因為透過傳記資料庫、分析工具（軟體程式等），對於既有成果（主要依循傳統史學的文獻研究方法與口述歷史；對單一人物、家族研究等累積不少成果），已然可藉由軟體分析工具，把傳統上研究工作所需的爬梳文獻、比對資料，從極為費時變得容易檢索。而對於生命史/生命故事採集資料等等的整合，特別是研判、建置相關人物的網絡關係、支持人物、時空的擴展性等等，相關資料的再重製（蒐集、分類、輸入……），甚至研究工作的導向，都須為此一目的，開始做好建立知識系統的準備。（註 44）

在內容方面，如果要探究佛教人物的宗教經驗，除了含括個人修持的日常實踐、體悟等，還包括弘法開示的相關內容之分享。上述這些資料來源，不外以期刊、著作、傳記、紀念集、年譜、回憶錄、日記、同戒錄、寺志、講經集等等為主。（註 45）

就其相對應的內容分類，應可區分為：闡釋經教義理、論議與學術、生平傳記、人脈網絡、弘法講學駐錫之地。此外，



對於龐雜的資料，除了以人事時地物分類之外，也可以運用範疇論的方式加以歸類。

而口述歷史方法產出的資料運用，有助於在各類文集、手稿、書信、影音等之外增添新的研究素材。藉由周遭相關人物的回憶，以口述歷史的資料採集、整理與研究，可以呈現「記憶史」，作為人物之精神風範的參照來源。（註 46）

此外，生命史的研究方法，也有助於提供佛門人物研究的新途徑。（註 47）藉由參照其分類架構，可再區分為兩大體系：外在——法脈、族群、社會關係網絡；內在——生命史發展。前者是基於史料的客觀呈現，包括源自口述歷史方法的貢獻；後者則是講求「詮釋觀點」的定調，說明立基的理論架構、分析原則；以形成敘事觀點。不再只是追求歷史真相，而是從中發現敘事者/傳記作者的生命意義，共融於佛門人物的生命史之內涵。

然而，這是否代表了棄守歷史真相、朝向個人主觀的詮釋觀點邁進？吾人以為：在實際應用方法的研究與論述上，仍然奠基於文獻、史料、文物（器物），包括運用考古、考據方法，讓上述根本「與料（the Given）」重新面世與呈現，進而研判與回應當時時空背景與問題；且應極力避免任意以古論今、以今論古的偏失。

五、結語

綜觀本文上述的思索歷程，或可期許某種跨域整合的方法的形成——基於文史哲的學科特性，將詮釋學方法融入到生命史研究方法的再發展。藉由視域的融和，未來能進一步嘗試建立現代新高僧/尼傳的知識架構。

在書寫方法上，生命史研究法實際上仍透過口述歷史與敘事方法作為扎實的基礎；卻又不僅僅是口述歷史資料的彙集而已；（註 48）而將口述歷史的知識效應與解釋的意義，從資訊（聽聞的內容，作為現象層）到史料（口述歷史的採訪資料，作為事實層）到傳記書寫（自傳、傳記文學、史傳，作為真相）到生命史的研究（擁有多重、多元觀點的詮釋，屬於融貫的真理），帶著關懷，懷抱希望，企及 Horizon、朝前邁向 Horizon。在這過程中所呈顯知識效應，其實是讓歷史人物（傳主）與當代人物（我們這一輩的後學、行者）產生連結，有助於啟動「互為主體性」的詮解脈絡。

我們可以發現到：天乙法師即是「以行證經」的表率——佛陀在人間的示現，正是以善知識的形象利化眾生。以善知識之德相中之「戒—調伏」作為起點，展現具足德相的生平事蹟，遙接了二千五百多年前的佛陀時代，傳承了佛陀的精神與使命。從當今臺灣社會看來，由悟因長老尼所帶領的香光尼僧團在臺灣佛教界開枝散葉，證成了「荷擔如來家業」之無分男女



老少，承襲了天乙法師的心志與期許，在歷史中創造歷史——在當下的時空中，為所當為、義無反顧。對於天乙法師的傳記書寫的未竟之志，（註 49）希望將來能獲得更多社會脈絡橫剖面的資料與深入探究。即便這些課題似乎無法一時一刻完成，但在此問題背景下，本文認為：如果可以繼續接棒往前邁進，在研究方法論的思考背景下，應能提供口述歷史的採集者，具先備知識與前理解的涵養，並基於詮釋架構上的考量，適當地運用人文學或社會科學研究方法等；即便在生平資料缺乏豐富文獻可據以比對，或須等待關鍵性證據出土、面世的情況下，雖不易完成極盡理想的人物傳記；但或許透過研究方法論的反思，不至於一事無成。至少能誠實面對缺乏史料的條件限制，至少能清楚傳主、作傳者、研究者的論述旨趣與定位。而從口述歷史/大眾生活史的角度再出發，聚焦在「生命史研究」的課題上，（註 50）指向後續可研究之處，包括了天乙法師講經活動、依止慈航法師、四年在外參學、自修研究、藏密的接觸、修學觀音法門等等生命史主題的進一步探究。

本文謹在此呼應「前人的生平是後學的修行」之企望：將所有善知識視為佛陀之示現，在當今時空的現實情境中，陪伴著我們，讓我們可以不斷長成！讓我們也能好好發願：再繼續成為善知識！

【附註】

註 1：參見葉啟政等編著，《社會科學概論》，（臺北縣蘆洲鄉：國立空中大學，1994），頁 120。其研究方法中的常用資料蒐集方法包括：問卷調查、參與觀察、深度訪談、歷史文獻法、實驗法等。為了呈現資料的意義，則尚需分析資料的方法，包括：統計方法、內容分析法、比較法、結構分析法、功能分析法、網絡分析法等等。

註 2：參見曹俊漢編著，《研究報告寫作手冊》，（臺北：聯經，1978），頁 83-84。其中提到：以時間的進行作標準、引導讀者從已知到不知及從簡單到複雜、比較與對照、從普通到特定、從特定到普通、從問題到解決及從疑問到回答、從原因到結果及從結果到原因。

註 3：方法論的內涵與定義，其實是指將某些學科對於研究對象（目標、主題、主旨）所採取的方法，進行哲學性的反省。以佛教人物傳記歸屬於社會科學領域的研究方法為例，即是對於其宗教生活、宗教經驗等等的經驗現象，作為研究的對象；其所採取的研究方法、進路，被當作考察、探究、反省的對象，即是一種「方法論」的取向。

註 4：這可以用莊子思想中論述「齊物論」的例子來說，包括了兩個層面：物論之齊、齊物之論。前者是對各家所提出的「物論」思想進行檢視、批判（有破有立）；後者是提出如何能夠達成萬物等無差別的觀點（實踐方法），提出一套思辨理路的探究模式。而作為道家的思想代表者，莊子進一步提出了「道通為一」的訴求，以「道」作為綜攝「物論之齊/齊物之論」的主張，以救「道術將為天下裂」之時弊。參見莊子，《莊子·齊物論》。所謂「物論」之齊（平等看到各種論述萬物的說法），與齊物之「論」（提出一套哲學、解釋的理由依據判斷，說明為何宇宙萬物齊平之理——道通為一），是兩種不同的討論層次。

註 5：方法、研究方法、研究方法論，三者的層次不同。參見 <https://www.enago.tw/academy/difference-between-research-methods-methodologies/amp/>。



註 6：例如：有些說法認為《華嚴經》盛行於大乘起源的初期，從相關時期的文物考古得知當時有一些在家信徒的社會族群發展模式，便斷言：大乘佛教是以在家系統為主。這樣的看法，即混淆了大乘教法、信仰者、經典流傳與盛行、出土的考古文物……彼此間的關聯性，不可因為同時性、同在性，就以為必然產生因果關係，有其必然的連結性。

註 7：參見 Geoff Payne, Judy Payne 著；林育如譯，《研究方法五十個關鍵概念》，（新北：韋伯文化國際，2012），頁 33-34：「生命史的蒐集可以用各種不同方式分析，包括納入個人對特定主題的意見；……選出更理論性觀點的具體說明；將紀錄加以組織成類別範疇，以提供分類或類型化；或是應用量化的技術，在案例與變項間找出統計的關聯性。」而反對生命史研究方法者，根據書中提到：「長期以來之所以缺乏生命史的研究……有部分是來自於質疑個人回憶能否被視為『精確』的記錄。」

註 8：參見蔡彥仁，〈臺灣地區宗教經驗之比較研究——簡介一個跨學科研究的案例〉，《人文與社會科學簡訊》，13 卷 3 期（2012 年 6 月），頁 176-177。該文內容提到：前者藉由研究各類宗教行為，構成所見的繁複宗教現象，故其研究主要在探究宗教的內涵與特質，重點置於經驗者的主體層面；其企圖超越多元的宗教現象，尋求背後共同的核心本體。後者則較關心宗教在不同文化或社會中起了什麼作用、發揮了何種功能，視其為人類為生存之需所建構，故主張人的「宗教性」受語言與文化形塑而成，因此宗教研究必須從具體的文化或社會脈絡出發，詮釋個別的差異性勝於泛論全體的共通性。哈第（Sir Alister Hardy）概分了「宗教經驗」12 大項，又據不同主題細分成 92 小項，其分類考慮極其細膩。蔡文之內容引自 William E. Arnal, "Definition," in *Guide to the Study of Religion*, ed. by Willi Braun and Russell T. McCutcheon, (London and New York: Cassell, 2000), pp.21-34.

註 9：參見黃敬家，〈佛教傳記文學研究方法的建構——從敘事的角度解讀高僧傳記〉，《世界宗教學刊》，10 期（2007 年 12 月），頁 110-113。

其中提到：僧傳的對象不同於傳統史傳人物，而是一群特殊的宗教實踐者，他們的生命實踐呈現何種宗教意涵；作者藉由敘事脈絡所塑造的宗教實踐典範，將對讀者產生什麼樣的教化作用，都是僧傳敘事所應關注的問題。……敘事本身其實就是在重新建構傳主的一生，作者可以透過傳記傳達他希望讀者看到的傳主的面貌；讀者也可由此探究作者的用意之所在，所以討論的焦點就不再是真實的傳主本身與其傳記相符與否的問題，而是作者運用什麼樣的方法來敘事，而形成讀者所見到的傳主面貌？這種面貌的呈現，透露了什麼樣的作者意識和時代意義？此係承續傳統高僧傳記之功能，和一般社會人物、歷史人物（列傳）的傳記體相較，含具了作傳者的思想表彰。但其內容所彰顯的歷史價值，仍有其特殊的定位與意義，即在於：宗教人物的社會連結，可以呈現出時代的特色。

註 10：在先前的天乙法師相關研究，幸而可從道安法師日記、白聖長老的相關著作中，進行資料的參照比對；或是整理口述歷史的採訪稿，基本上勾勒出法師生平的輪廓，可以看到其處事風格、生命故事的展現。然而，關鍵的個人日記因為無法取得，所以無法採取文獻資料的比對，在人物研究上，有其相當的困難度。參見釋見暉編著，〈【序文二】〉，《走過台灣佛教轉型期的比丘尼——釋天乙》，（臺北縣新店市：中天，1999），頁 13。

註 11：同上註，頁 441-455。

註 12：參見闕正宗著，《臺灣佛教一百年》，（臺北：東大，1999），頁 136。

註 13：本文的觀點和視角，比較像是 outsider。同時也未進行資料上的編採與彙整；純粹就手邊既有的文字資料（包括網路資源的檢索），簡單比對出個人覺得尚未獲致充分解答之處、有興趣了解、關懷的課題。有可能因為所掌握的解讀資料過於久遠，許多問題都已經被解決。這些課題，其實有待有識之士協助進一步更新。

註 14：這或許正是釋自衍法師啟發筆者的某種實驗模式與契機。對於佛門人物的採訪與專文寫



作，過去筆者曾在《中央日報》的副刊專欄「人間菩薩」發表過 2 篇作品；也採訪過 3 位比丘尼（釋恆清、釋依昱、釋昭慧），但一直未寫成專稿發表。因此，對於如何寫好佛門人物傳記，對於如何詮定當代臺灣社會中比丘尼的時代精神，感到一種冥冥之中的使命感。而後因為忙於教學等而致時間蹉跎，就只是深埋心中。爾後，看到關正宗教授的文章在網路上流傳，已然有計畫地朝向理想的完成——存續、發揚法師們的修行理念與精神。因此，當自衍法師邀稿時，就沒有多想，僅結合自己個人任職多年教育崗位上的思索「師者，如何成為善知識」、「佛門善知識的承先啟後」課題，於是希望能從天乙法師的典範，進行探索這個主題與研究。

註 15：例如：1. 空間的移動與轉換，離開南部的東山寺，於 1954 年至 1957 年期間，慈航法師圓寂到接掌第一個道場之間，天乙法師的駐錫地、人物交遊等；2. 自三十歲到四十歲（大約 1953-1963）的用功自修持咒之十年，其依止請法的對象、後來因緣的改變；3. 是否曾以「隨行翻譯」的身分，作為聽經聞法的主要學習取徑？抑或是有其他自修研學的方式等。對於上述這段期間與相關經歷的考察，或許有助於更精確地研判天乙法師後來在戒場上的獨特表現；並了解其如何發心、發願而成就「法門龍象」典範——形塑其獨特的比丘尼形象等。這些相關影響因素之分析，可資後學予以取法。

註 16：應由小見大；而非由大見小。不強以大環境認定其對個人的影響，除非有明確的因果必然關係之連結；頂多作為一種背景烘托式的參照。例如：即便都是處於戰後，但屏東東山寺、汐止靜修禪院的尼師，顯然和天乙法師的生命史發展有所不同。

註 17：更多人的主觀意見，不會形成客觀；都只會是「事實、真相」之外的觀點。然而，當多數人去除將個人主觀當作是「全知」的（進而採取「謙和」的）研究態度時，所呈現的即是「個人生命關懷的視角」——無法用以取代客觀的事實和真相，卻能「對顯」出視野的地平線（Horizon）——與事實、真相的

距離之間所能提出的「看見」。

註 18：對詮釋學的觀點來說，這無法取代事實、真相；但卻是研究者所應自覺與努力設法「趨近」的可為之道。而能檢定詮釋觀點的好壞，仰賴的是更多「明確」證據的出現；在證據（足以一翻兩瞪眼的事證）出現之前，所有的觀點都是某種「解釋」的知識，甚或是某種「假設」的知識。對研究的品質來說，應當是脫離了「戲論」的門檻；離歷史真相尚有段距離。而研究或敘述對於「傳主生命史的敘事觀點」之同時，對研究者來說，也是彰顯出個人與傳主的生命對談之交流，可視為研究者個人生命情調、生命關懷、生命情境的某種展現。

註 19：例如：在《走過台灣佛教轉型期的比丘尼——釋天乙》書中的訪談，提及貢噶老人（頁 260）；從三十歲到四十幾歲用功持咒（頁 434）；修準提法門、觀音法門，與貢噶老人討論修法，參加張澄基密宗討論會（頁 176-177）。其中是否有互相關聯？都值得再進一步深究，或可還原當時的可能情境。

註 20：茲以《菩提道次第廣論》（法尊譯）中所引述的可對照：「丁初、所依善知識之相 總諸至言及解釋中，由各各乘增上力故，雖說多種，然於此中所說知識，是於三士所有道中，能漸引導，次能導入大乘佛道。如《經莊嚴論》云：『知識調伏靜近靜，德增具勤教富饒，善達實性具巧說，悲體離厭應依止。』」這包括了戒定慧三種功德的表徵，對弟子嚴格教誨的悲心、耐心教導，學養豐富、教理通達，善於開示說法，勇猛無懼，德品超勝。而能發心在四個道場領眾及管理寺院，不辭勞苦，在在表示其應是能通達真實的行者，才能悲智雙運而摩頂放踵，不吝惜個人身家性命，只求為眾生之離苦得樂。而又因「戒為無上菩提本」，令女眾能夠一樣「荷擔如來家業」，傳授戒、令其安住守戒等，更為其「利生」的重中之重。由此可推知其用心之所在。

註 21：參見方志強，〈「歷史事實」——「事實」與「解釋」的互動〉，《新史學》，13 卷 3 期（2002 年 9 月），頁 149-191。文中摘要



提到：「事實」(Fact)一詞具有雙重涵義。實證主義者(以及經驗主義者)將事實定義為「經驗的資料」，觀念論者則將事實視為是「證據」。前者強調其客觀的真實性，重視「符合」過去的事實，認為應「為過去而研究過去」；後者則強調主觀的解釋性，重視「連貫」現在的知識體系，認為不可避免地是「為現在而研究過去」。前者所謂的「歷史事實」(A Historical Fact)，是指「過去的事實」；後者所謂的「歷史事實」，則指「歷史編纂(或稱史學)的事實」。一重事實，一重解釋，皆只掌握「歷史」的雙重涵義中的一種。參見網路資源：https://www.newhistory.org.tw/admin/contents/ajaxGetPic/165010200501328_149-191%20%E3%80%8C%E6%AD%B7%E5%8F%B2%E4%BA%8B%E5%AF%A6%E3%80%8D.pdf。

註 22：以下內容參考林毓生，〈問題意識的形成與理念/理想型的分析〉，收錄於《四分溪論學集——慶祝李遠哲先生七十壽辰》上冊，(臺北：允晨文化，2006)，頁 406-407。(另參見李顯裕，〈林毓生先生與當代臺灣人文學術發展的片段觀察〉，《漢學研究通訊》，42 卷 2 期，2023 年 5 月，頁 21。)

註 23：參見杜維運，《史學方法論》，(臺北：三民，民 88)，頁 225-226、230-233。其中提到：歷史解釋……是對歷史事實之間的關係所作的疏通陳述。……歷史解釋有時甚至可以說是一種綜合性的敘事，……史學家就歷史事實的淵源、原因、發展、影響等方面進行解釋，無一不涉及敘事，(敘事與描述有所不同)……以解釋歷史事實的原因而言，歷史事實為什麼發生與如何發生，是連在一起的，……以解釋歷史事實的發展而言，……有待敘述，……此一敘述，有無限的解釋在其中，敘事與解釋至此已是一而二、二而一了。以解釋歷史事實的影響而言，……關涉的則是較後發生的種種歷史事實。

註 24：王麗雲，〈自傳/傳記/生命史研究在教育上的應用〉，發表於「教育學門研究生『質的研究方法』研討會」，國立中正大學教育研究所主辦，民 89 年 1 月 24 日至 26 日，頁 274。

註 25：曾奕楷，〈故事、記憶與認同——嘉義和平館之文化研究〉，(碩士論文，臺北：國立臺灣師範大學體育學系，2003)，頁 14。

註 26：同註 23，頁 7。

註 27：同註 23，頁 228-229。

註 28：根據林啟屏主講；國立中正大學人文沙龍團隊記錄，〈走進古典，閱讀古代〉，《人文與社會科學簡訊》，24 卷 2 期(民 112 年 3 月)，頁 108 中提到的例子：先秦時代的人們注意到的世界，並不是客觀存在的自然性質，而是遙指「規範」的價值意涵。書寫者的所見所寫，是成就「自我生命」的過程，是邁向「成(其)人」之道的路徑。

註 29：如同《中庸》第二十章：博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之；以做學問的原則，進行研究、修身養性、實踐生命的學問。

註 30：參見祝平次，〈搭起數位與人文的橋〉，《人文與社會科學簡訊》，19 卷 1 期(民 106 年 12 月)，頁 85。

註 31：例如：曉雲導師、恆清法師……都有其可被研究的角度和研究觀點，主要透過其著作或創作，或是身邊弟子的口述、描繪；運用方法論，則可以再將各種資料加以聚焦、研判；而且能避免內容大量重複，因而能展現研究的深度與廣度。

註 32：同註 9，頁 108-109。其中提到：傳主的真實面貌實際上是作者藉由敘事，將傳主經歷的片段加以縫合成完整的故事，這當中難免具有想像還原的成分和作者的主觀判斷。

註 33：同註 9，頁 122、131。其中提到：「由僧傳的敘事結構、主題意涵、敘事視角及人物經營等元素的分析，加上高僧特殊的宗教人物特質，形成佛教傳記獨特的書寫模式，兼具高僧自求解脫和行道度化兩方面修行歷程的敘事元素，再配合時代佛教發展的歷史因素，及僧傳史家撰作的宗教鑑戒及宗派意識作用的觀察，即可建立僧傳在宗教、歷史及文學這三個層面探討的立體架構，作為開展僧傳研究的分析基模。」

註 34：同註 28，頁 108。

註 35：同註 23，頁 295。

註 36：同註 23，頁 297-298。同情是指能為其人設



身處地，至公至正；洞察是自其人的大節細型以灼見其人；畢羅事實是將所知的事實，不著褒貶，沒有偏私，沒有激情，將每一事實皆經實證，每一陳述皆有確據。在過程中，將不可避免即會涉及道德判斷。

註 37：同註 23，頁 301。

註 38：同註 23，頁 303-304。

註 39：同註 30，頁 86-87。

註 40：參見 Geoff Payne, Judy Payne 著；林育如譯，《研究方法五十個關鍵概念》，（新北：韋伯文化國際，2012），頁 31-32。

註 41：同上註，頁 33-34：其連結具有重要性，因為它在個人的背景下，完整了個人歷史，並且創造出更寬廣、更誠實的社會歷史。……受訪者或傳記體的「作者」呈獻給讀者的是自我與社會世界的看法。

註 42：同註 40，頁 33-34：「傳統的自傳正如同傳記一般，是對生命的選擇與詮釋。……傳記和自傳並非被當成是毫無疑問的資料來源，相反地是以其本身之名，被概念化成調查的各種主題。」而在此一情況下，如何跳脫「真、偽」兩極化的對立，避開「欺騙、捏造」的疑慮，在彙整資料時，所能做的事即像是「如履薄冰」一般，必須嚴謹、自律地自我要求，包括處理相關文獻、史料等，有多少證據說多少分話。也應避免見獵心喜式的爆料心態；甚至必要時，不公開具爭議的史料——為生者隱、為亡者諱。留待後世具有歷史識見者，能在遙遠的未來時空下，闡明應有的歷史解釋。

註 43：參考張素玢，〈建置「臺灣歷史人物傳記資料庫」（TBDB）的嘗試與初步成果〉，《人文與社會科學簡訊》，19 卷 2 期（民 107 年 3 月），頁 101。

註 44：這裡必須留意的是：建立書寫傳記的知識架構，不等於是採用結構化的、介入式的訪談；也不是要預先設立框架。而是要採用「非結構化的訪談」，仍基於「真實的陳述與真實本身無法避免地會互相連結」的前提，保持非結構化訪談的「純粹性」。該訪談方法本身：既「不被視為是純粹針對社會行動的個人陳述，也並不被視為描述社會結構的各種

特定面向。」參見 Geoff Payne, Judy Payne 著；林育如譯，《研究方法五十個關鍵概念》，（新北：韋伯文化國際，2012），頁 34-35。這種方法上的戰戰兢兢，包括訪談的內容須避免受到訪問者的帶風向；也不能是純粹主觀意見的陳述內容（流於個人的一己私心與私見）；也不代表是在描述「全面的、特定面向的社會結構」。

註 45：參見關正宗，〈戰後台灣佛教史料的查找與運用〉，《佛教圖書館館訊》，39 期（民 93 年 9 月），頁 24。

註 46：參見周玟觀，〈應教木鐸振春風——李炳南先生數位人文相關計畫心得分享〉，《人文與社會科學簡訊》，17 卷 1 期（2015 年 12 月），頁 108。

註 47：同上註，頁 106-108。在該文中，作者希望探究人物典藏（數位化典藏）的人文意義，即在於透過作品與生活紀錄的典藏，證明了抽象的人物精神之存在意義，在無形的文化資產中，彰顯了人文精神。典藏品對於人物研究帶來三個新面向：傳統人物學思研究的新啟發、未曾刊印的（手稿、珍貴文物、活動影音）資料、生命歷程的轉折等新研究取徑。

註 48：在 AI 生成技術大量來襲、成熟發展之前，這個歷史發展的十字路口上，口述歷史資料的彙整，透過人腦的功能，一定要區分兩大類：有一致性的、有不一致的。一致的才能放入資料庫，由 AI 進行資訊的判讀與資料的排比呈現等等。不一致的資料，必須由「研究者」進行考察與探究。而研究者必須擁有駕馭 AI 的能力，而不是「只有依賴 AI」；亦即要能快速有效地「提出關鍵問題」，讓 AI 幫忙呈現大量資料。然後運用其「專業的識見能力」做學問——於不疑中有疑，於有疑中不疑。和一般人被 AI 的爆炸資訊淹沒而無力研判，或是被牽著鼻子走；相較之下，口述歷史的研究者/資料採集者/受訪者顯然擁有更優勢的身分和角色功能。其彼此間如何進行有效、合理、應當有的分工與合作模式，有助於提出有品質、有深度的「生命史研究成果」。此種成果介於採訪報導、傳記文學的書寫/表述之間，雖仍可以兼具上述兩者研究



方法之優化；但更重要的是具有歷史方法、哲學方法的綜合取向。

註 49：此說法可從釋見曄《走過台灣佛教轉型期的比丘尼——釋天乙》之〈【序文二】〉，頁 13，了解到：當口頭訪問對象的受限或不足、日記無法取得（或資料無法公開）等諸多問題，一時無法全然掌握之下，傳記書寫者究竟還可以怎麼做？做些什麼？本文研究出發點即在此基礎上，理解該書的書寫原則，一方面保留口述資料的文稿；另一方面是採取烘托及對照的寫作方法，引導我們讀者清楚地了解天乙法師生平大事記與生命情境發展的重要梗概。並且，此書早在二十四年前即已完成，相當地難能可貴。而從中進行比對年代資料後，本文發現：其師承（1953-1957 年間）、修學歷程（1953-1963）仍可繼續考察，或是可再加以探究。在明顯可考的戒場經歷之前，相關的時空因素、從屬的關鍵人物、團體組織……，都尚待進一步探訪與了解。

註 50：參見同註 40，頁 32-33。「生命史的研究方法是一種『敘事訪談法』。……相較於將社會視為脫離實體的『結構』，或僅是對於個別『行動者』或『能動者』的解釋，生命史研究……連結各種生命故事來源；……其連結具有重要性，因為它在個人的背景下，完整了個人歷史，並且創造出更寬廣、更誠實的社會歷史。」

參考資料

- 闕正宗著，《中國佛教會在台灣：漢傳佛教的延續與開展》，臺北：中國佛教會，2009。
- 闕正宗著，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教（正編）》，臺北縣汐止市：大千，2004。
- 闕正宗著，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教（續編）》，臺北縣汐止市：大千，2004。
- 齊偉先主編，《入世、修持與跨界：當代臺灣宗教的社會學解讀》，臺北：臺大出版中心，2022。
- 釋永東著，《當代台灣佛教發展趨勢》，臺北：蘭臺，2011。
- 闕正宗著，《臺灣佛教的殖民與後殖民：闕正宗自選集》，臺北：博揚文化，2014。
- 李玉珍著，《戰後台灣佛教與女性：李玉珍自選集》，臺北：博揚文化，2016。
- 江燦騰，林朝成主編，《當代臺灣佛教知識群英的典範新視野（第一卷）：從大陸到臺灣到東亞的精粹論集》，臺北：元華文創，2023。
- 洪啟嵩，黃啟霖主編，《慈航：臺灣佛教的先驅》，臺北：網路與書，2021。
- 楊書濠撰，〈從戒嚴到解嚴：中國佛教會在台灣政教關係中的挑戰與發展〉，博士論文，嘉義縣民雄鄉：國立中正大學歷史研究所，2009。
- 顏尚文，〈戰後初期台灣佛教、政治、社會與文化的整合：白聖的佛教活動與中國佛教會的重建（1945-1950）〉，發表於國立中正大學臺灣人文研究中心主辦，「台灣人、時、地綜合研究學術研討會」，2006 年 12 月 1 日至 2 日。
- 林富士，〈未來歷史學〉，《人文與社會科學簡訊》，18 卷 3 期（2017 年 5 月），頁 56-62。
- 黃慧茹撰，〈白聖法師與中國佛教會在臺灣的經營（1949-1963）〉，碩士論文，嘉義縣民雄鄉：國立中正大學歷史研究所，民 101。
- 釋見曄編著；釋自鑰校訂，〈親近善士，聞法學戒：天乙的參學時期〉，《香光莊嚴》，57 期（民 88 年 3 月），頁 48-77。
- 李玉珍，〈受戒施教：戰後臺灣比丘尼身分的形成與凝聚〉，《近代中國婦女史研究》，25 期（2015 年 6 月），頁 1-52。
- 臺灣佛教數位博物館/佛教人物/天乙法師，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/formosa/people/2-tian-yi.html>。
- 編輯組，〈樹立台灣比丘尼新形象的——天乙法師〉，《香光莊嚴》，25 期（1991 年 3 月），第 2-4 版。
- 參見 https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/DLMBS/search/search_detail.jsp?seq=386579&comefrom=authorinfo。
- 釋堅意，〈百年台灣佛教比丘尼〉，<https://www.hongfasi.net/index.php?a=show&m=Article&id=2970>，2014/3/8。
- 房銳，〈我看臺灣佛教〉，《佛藏》，25 期，https://fo.ifeng.com/liangan/200802/0213_16_48702.shtml，2008/2/13。
- 釋真華，〈由龍湖庵傳戒說到天乙法師〉，《香光莊嚴》，52 期（民 86 年 12 月），頁 156-167，<http://www.gayamagazine.org/article/detail/813>。

