

## 第二章 學界相關研究概況

### 前 言

本章分成三節，第一節，中文文獻的說明與評述，分成兩部分，第一部份是直接以《阿含經》的緣起思想為研究對象，第二部分是與《阿含經》的緣起思想相關的研究。第二節，部分外文研究成果與綜合評述，外文的範圍廣大實非筆者能力所能全面涉略，故稱部分。第三節，小結。

#### 第一節 中文文獻的說明與評述

列出的次序是依發表年代。

##### 1. 以《阿含經》的緣起思想為研究對象

◆ 蔡耀明，《業報緣起與成就無上智慧—以阿含·般若為線索而連貫之》，民國 76，台灣大學哲學碩士論文。本文認為《阿含經》是佛學重要的基礎教育，沒有阿含法會的基礎訓練就開展不出般若法會，若不在《阿含經》下功夫就看不懂《大般若般羅密多經》。佛陀的教導是根據每位弟子「業障發作的方向」與「清淨業障的方向」的不同，施予適切地個別修持與共同修持的指引。作者對於當代日本許多佛學者（一）基於西方哲學的觀點來批判佛學、（二）自行創出某些論點，進而以此等論點匡住佛學猛加批判、（三）以文獻學的手法創作出佛學的某種史觀，此等完全抽離實修脈絡的學術作法非常不認同。

◆ 釋悲昱，《《雜阿含經》緣起思想的研究》，民國 84，香港能仁書院哲學碩士論文。此文以思想史的立場，考察緣起思想自原始佛教的業感流轉理論開始、歷經部派佛教的三世兩重因果說、到唯識宗的賴耶緣起說與二世一重因果說、至後期中觀的緣起中道說，闡述緣起思想的演變與發展上日臻完備的過程，文中並彙整南傳與北傳從二支到十二支的經文，兼論及十二緣起與四聖諦、八正道、五蘊、三法印的關係。

◆ 釋天襄，《《雜阿含經·受相應》之研究》，民國 87，台北：法鼓文化。本

書整理中、日、巴學界有關《雜阿含經·受相應》的資料與研究成果，以藏譯本《瑜珈師地論·攝事分》之譯注為起點與會編之依據，透過〈攝事分〉抉擇《雜阿含經》經義的特色，將經文中常見的名相與法義等，做義涵、觀念、乃至修行脈絡與實踐原理上的整理與爬梳。

◆ 楊郁文，〈緣起的「此緣性」(*idappaccayatā*)〉集於《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，民國 88，台北：甘露道。此文針對近數十年來日本學界有關緣起研究的重要爭議做了仔細的文獻校對與釐清說明。文中討論《阿毘曇》所述的四種緣起：剎那緣起(a)、連縛緣起(b)、分位緣起(c)、遠續緣起(d)，並施設出「事實的緣起」與「理論的緣起」。理論上因之所以成爲因、果之所以成爲果，因與果關係的成立是同時的，此爲「理論的緣起」。但若就因與果顯現的次序而言，必是先因後果或依因果立，而非因果同時、先果後因或因果相依，此爲「事實的緣起」。故「事實的緣起」是立基於對事實的觀察所得出的緣起觀，「理論的緣起」是以抽象的、不考慮時間因素的思考所得出的緣起觀。於是(a)屬於理論的緣起，因爲一剎那間同時呈現各支的緣起，於事實的觀察找不到實例可證，但是在理論上是說得通的。(b)、(c)、(d)則屬於事實的緣起。而緣起法則的定義爲「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，作者認爲此四句包含了「事實的緣起」(因前果後、因滅果生、因果相續不斷)與「理論的緣起」(因果相待而有、因果同時確立)。作者深入此四句的原文與各種譯法，指出緣起的第一法則爲觀察事實、詳加研究、明白所以生成的因緣和合。對象與結果應是現前觀察得到或經驗得到的，而不是用想像的憑空推論或猜測其可能性。另外，作者並不認同將緣起各支視爲相依關係。

◆ 呂凱文，《初期佛教緣起概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因頌」諸相應概念之交涉》，民國 91，輔仁大學哲學博士論文。緣起系列的句型結構可以解析爲「緣」與「緣已生法」，「緣」指涉原因(如無明支)，「緣已生法」指涉結果(如行支)，兩者爲因果關係；「緣起」則是指從「緣」到「緣已生法」的整體內容。文中的「諸相應」係指因緣法、四聖諦、十八界、食，這些主題概念彼此間具有極高的同質性，並被視爲是對緣起思想的廣義解釋。緣起與四聖諦的交涉：四聖諦的提出是爲了裨益於掌握甚深的緣起思想。緣起與十八界的交涉：傳統觀點均採納覺音論師以「緣之自性」來解釋十八界，但作者認爲十八界的意涵是從「緣」到「緣已生法」，因此，十八界與緣起其實是用不同的面相來解釋同一件事。緣起與食的交涉：初期佛教的「食」是「以六根就食」來解釋的，將食理解爲「緣」，而食的動態歷程也被譬喻爲緣起的歷程。

## 綜 評

除上述所之外還有許多緣起思想的研究資料，此處僅羅列出與本論文相關

的部份。綜觀國內學者對於緣起思想的研究，在語言方面，早期幾乎全依賴中文、英文或日文，隨著對經典語言（梵文、巴利文、藏文）的重視，研究方法亦大幅轉向以文獻學為基礎，深入經典語言，對兩種(或以上)版本的經文進行一經對一經地細緻爬梳、比對與呈現。在此之下，能同時兼顧經文本身的義理或詮釋者為少數，多著重於小心客觀地比對以重現經文可能的原貌，或著重於不同版本間的異同比較。這是重要的基礎研究，不過對於真正想要進入緣起思想者卻很容易困陷於繁瑣的比對之中。相對地，少數能夠以文獻學或語言學為基礎，再進入義理加以深入發揮，其立論的基礎就會顯得穩固。

完全不考慮文獻學或語言學的研究取向，多將緣起思想看成是一組整體，直接對此整體進行研究，有一部份不涉入緣起各支的內容、意義、關聯等議題或僅簡單介說，例如：建立緣起思想的發展史、梳理學界對緣起思想的諍論等。另一部分則會局部進入緣起思想的義理，例如：介說或評述各宗派的緣起思想<sup>16</sup>、呈現小乘到大乘如何貫穿等。有關緣起思想史的建立，部分研究意圖呈現緣起思想「日益完備」的史觀，筆者認為並不妥當。因為，緣起思想在一開始就相當完備，不同時期的發展有其因緣聚會，多是反應或回應當時的重要思潮，是從不同的視角理解緣起思想，而非較早期的緣起說就較不完備。

## 2. 與《阿含經》緣起思想相關的研究

這部分指的是並非以緣起思想為主要研究標的，但是在過程中必定會涉略到緣起思想的研究成果。

◎ 陳麗彬，《《雜阿含經》中佛陀對病苦的教示之研究》，民國 94，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文。此文從現代醫學與佛教經典對疾病的思惟開始觀察，爬梳出《雜阿含經》中佛陀對病患的教示，進而說明佛陀教法中療癒病苦的機轉在於：增上信學、增上戒學、增上定學、增上慧學。最後說明在《雜阿含經》中對於病苦療癒的修習方法：無我正觀、六隨念、正念、正知、四念處、七覺支。本研究將病與苦一起談，故視域相當廣闊。不過文中沒有去分別身苦與心苦是有點可惜的，因為病與苦對人們最直接的衝擊就是苦感的充滿，透過分辨身苦與心苦可以迅速地鎖定無明苦感的範圍，這部分將於內文詳述。

◎ 李江澄，《蘊、處、界的研究—以《雜阿含經》和《舍利弗阿毘曇論》為中心》，民國 94，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文。此文主要是彙整呈

---

<sup>16</sup>採用的理路大多是從部派佛教的業感緣起開始，經中觀學派的緣起性空、唯識學派的賴耶緣起、如來藏系的真如緣起，終達華嚴宗的法界緣起。其中呂澄先生超越宗派的框架，融會貫通各宗派，將緣起思想分成業感緣起、受用緣起與分別自性緣起三類，是此類介紹各家緣起的研究中較不一樣且值得重視的論述，參閱：呂澄，〈緣起與實相〉，《呂澄佛學論著選集卷三》，大陸：齊魯書社。之所以未列入是因為本文章年代稍微久遠了些。

現在《雜阿含經》和《舍利弗阿毘曇論》中，有關蘊、處、界的經文，論述層面則稍顯不足。

◎ 蕭灯堂，《《雜阿含經》無我論研究》，民國 94，東海大學哲學碩士論文。此文的論述內容廣從《雜阿含經》在佛典的地位與組織、佛陀思想的背景（包括傳統吠陀、奧義書哲學思想、六師外道與六十二見哲學思想）、佛陀世界觀的分析（十四無記、蘊處界）、佛陀無我論的分析、無我論與緣起論的關係到無我論為基礎的修道論。範圍之大實為碩士論文中鮮見，不過，立論的根據與正確性都有待商榷。

◎ 黃美英，《初期教法弘傳之開展—以漢譯《雜阿含經》之「信」為趣向解脫道之修學》，民國 91，玄奘人文社會學院宗教研究所碩士論文。此研究探討在原始佛教中，經由聽聞、思惟到認可（淨信）法義者，如何由生死染著，趨向清淨解脫。作者首先將十二支緣起法則視為是普遍的真理，在這普遍的法則中還包括四聖諦、五受陰、六觸入處。接著說明如何藉由淨信導入法流、藉由三十七道品實踐真理、藉由六度完成菩薩的廣大正行，最後說明初期教法弘傳的意涵。文中有關十二支緣起與四聖諦採字義解釋，有關五受陰與六觸入處著眼於其性質、影響與修行概念。文中一開始就將十二支緣起等界定為普遍的真理，後文又界定真理實踐的內涵是三十七道品，對於何謂「真理」未清楚闡述是最值得商榷之處。如果真理有一個必然要件是「善」的話，顯然十二支、五陰、六入觸都不是，因為此等並非是能被實踐的「真理」，反而是需要被超克的現象。

◎ 楊琇惠，《《阿含經》業論研究》，民國 90，師範大學中文研究所碩士論文。此文以歷史脈絡出發，從吠陀天啓的業論、《奧義書》的業力觀，到進入《阿含經》之業論的承襲與開展，接著討論《阿含經》中與業論有關概念，包括：十二支緣起、業感緣起、八正道、我、無我、報、願。文中亦彙整南傳與北傳從二支到十二支的經文。業感緣起說乃是出於《阿含經》業論與緣起法的緊密結合，以及說明惑、業、苦，兩兩間的交互關係。本文對於十二支的解釋直接採用字面意義說明，並未採用業感緣起的兩重三世觀點解釋，亦未涉及各支間的前後相關性。

◎ 阮清珠，《《舍利弗阿毘曇論》的研究—從佛教的最早文獻《阿含經》到《舍利弗阿毘曇論》的修道觀念》，民國 90，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文。此文說明佛陀時代的印度社會在思想層面的背景、原始佛教的根本思想與修習方法，以及《舍利弗阿毘曇論》的思想淵源、思想體系、結構方法、修道觀念。對於原始佛教諸如緣起、無常、無我、因果、業力、四諦的基本教義，本研究僅依據經文字義的概念解釋。

## 綜 評

綜觀上述研究成果，對於初期佛教的重要概念多是依循慣論而以簡介說明的樣貌呈現，所謂依循慣論是指：將五陰理解為身心的組成要素，六入處與十二支緣起則係以經典表面字義說明。值得注意的是，對於十二支緣起的解說層面，在上述研究中，除了《《阿含經》業論研究》有提到業惑緣起之外，即使底層有些業感緣起的觀點，幾乎不以傳統的業感緣起為詮解說明，反而呈現有點避開的狀態，而僅以字面意義作為解釋的方式。這是很重要的轉變，因為就字義解釋而言，手邊最容易拿到的中文資料幾乎清一色的是以業感緣起的觀點來詮解十二支緣起思想，但這些研究者反而捨棄此種詮解觀點，可能反映出傳統慣用的業感緣起思想對於現代人已較難接受，特別是對於接受高等教育的知識份子而言。從這裡也顯現出學界對於十二支緣起思想有從新思惟思索的痕跡，不過新思維尚未成氣候，故仍採前後不太連貫且有點脫離現實的字義詮解法。

## 第二節 部分外文研究成果與綜合評述

外文，更精確的說法是英文。閱讀英文文獻油然而生的無邊無際之感實大於中文文獻，為凸顯出本研究的主題，以下將列舉三本相當具有代表性的專書進行說明與評述，雖然這三本書的研究進路與方法都不一樣。第一本是有關五陰的研究，第二本是有關緣起說的研究，第三本是有關四聖諦的研究。

### 1. 與五陰有關的研究述評

在外文參考文獻中，清楚地闡釋十二支緣起與五陰的關係大概首推 Mathieu Boisvert 的 *The Five Aggregates : Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*<sup>17</sup>。Boisvert 認為十二支緣起法是在每一位個體身上都會發生的歷程，因為佛教認為個體是由五陰所構成，故，五陰勢必能夠反映隱含在緣起法中的歷程(p.150<sup>18</sup>)。兩重三世對十二支的詮解分成過去世（無明支與行支）、現在世（從識支到有支的中間八支）與未來世（生支與老死支）。不過，對於個體而言，不論是在哪一世其身心要素是相同的，所以，緣起法亦可以理解為：在某一世之中（生支與老死支），個體因為無明（無明支）不斷造業（行支）的過程，而此過程以中間八支所闡釋的內容將更容易理解，換言之，從識支到有支的八支就可以充分說明十二支，以及緣起法與五蘊的關係(p.10)。

<sup>17</sup> Mathieu Boisvert, *The Five Aggregates : Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Canada : Wilfrid Laurier University Press, 1995.

<sup>18</sup> 此係原書中的參照頁碼，以下均同。

Boisvert 認為十二支中的六入處(sense-doors)只包含了眼、耳、鼻、舌、身、意的內六入處(sense-organs)，未包括色、聲、香、味、觸、法的外六入處(sense-objects)，外六入處的內容則是包含在觸支裡面。觸支只是的單純感官經驗 (bare sensory experience)，不包含任何主觀的意願傾向(subjective inclination)，主觀的意願傾向是屬於受支的範圍。

五陰與十二支的對應關係：(1)色陰對應的是六入處支裡面的五官以及觸支中的外六入處(pp. 48-50)。(2)受陰與受支是一樣的，受可以分為有雜染的受(pure, *nirāmisā*)與無雜染的受(impure, *āmisā*)，前者屬於一般世人，後者屬於捨棄一切的修行者(pp. 71-76)。(3)想陰是認知與詮釋感受，十二支中雖然沒有明列想支，但其實是隱含於受支與愛支之間的。想分為有雜染或有益的想法(wholesome, *āmisā*)與無雜染或無益的想法(unwholesome, *nirāmisā*)，後者為一般世人想的方式，係透過某些主要的象徵(signs)來詮解事實，此即為「端相 (*nimitta*)」，這種想構成了想蘊；而無雜染的想法則是透過無常、非我、苦的觀點來理解事實(pp. 77-88)。(4)行陰包含於行支，行支中的行分成會導致進一步影響的行(generate a further effect)與不會導致進一步影響的行(not generate a further effect)，前者就是行陰，其對應於十二支為愛支、取支、有支，此三支與新生命(生支)或新識(識支)的出現息息相關(pp. 109-112)。(5)不論是現象的覺查或理解，來自六入處的各种刺激都必須的運用到識，故識陰對應到識支。

如此一來，傳統五陰中的識陰原本排序最後，但於此，卻成為識、色、受、想、行。這是因為在輪迴的前提下，對於沒有修行的個體其生命是不斷循環的，因此五陰也是不斷地輪狀循環(pp. 128-130)。色、受、想、行、識中的識，是新生命的結生識，在此之下，「色、受、想、行」是一世現象的說明，「識」是下一世的顯現。而識、色、受、想、行中的識，既是作為詮解色的意識作用，也是新的生命的開始，在此之下，「識、色、受、想、行」是一世現象的說明。五陰與中間八支(識支~有支)的對應關係如下表列(p.142)：

**Table 12**  
**Correlation between the *Paṭiccasamuppāda* and the Aggregates**

Elements of the <i>Paṭiccasamuppāda</i>	Corresponding Aggregate
<i>viññāṇa</i> (consciousness)	<i>viññāṇa</i>
<i>nāmarūpa</i> (mind and matter)	the five aggregates
<i>saḷāyatanā</i> (the six sense-doors)	<i>rūpa</i>
<i>phassa</i> (sensory stimuli)	<i>rūpa</i>
<i>vedanā</i> (sensation)	<i>vedanā</i>
<-----	<i>saññā</i>
<i>taṇhā</i> (craving)	<i>saṅkhāra</i>
<i>upādāna</i> (clinging)	<i>saṅkhāra</i>
<i>bhava</i> (becoming)	<i>saṅkhāra</i>

緣起思想一向被視為是佛陀核心的教法，是非常重要的。相對地，五陰從未曾顯示出如此的重要性，而被認為只是方便的虛構(*convenient fiction*)(p.3)。Boisvert 試圖建立起兩者是相互證成的(*interdependence*)，而且生死相續的輪迴歷程就反映於五陰之中，也就是緣起說是佛教的解脫論，而五陰則是更具體的佛教心理學架構(p.150)。

Boisvert 對於緣起說是基於傳統的兩重三世觀點，在此詮解下，對一般人而言，其過去世、現在世、未來世的生命本質是相同的，都是無明造業的過程，過去、現在、未來只是加入時間的參數，這樣的時間參數對未修行的個體其實是沒有任何實質意義的，因此，時間參數可以拿掉，就成為：

過去世 = 現在世 = 未來世

亦即 { 無行支與行支 } = { 識支到有支 } = { 生支與老死支 }

Boisvert 在此前提下，認為只要以中間的八支（識支到有支）就足以充分說明十二支的內涵，而且中間八支的意義亦較前後各別的兩支清楚。這樣的觀點雖然是兩重三世觀的必然結果之一，但筆者並不贊同如此化約十二支的內容。

從行文中可以看出對 Boisvert 而言，十二支緣起法中的各支是各自獨立、互斥且前後支各具有不同的功能，就像珠子串起的一條鍊子。於是，六入處支被限定為只有內六入處，觸支只是感官的經驗，主觀的感受必須到受支才被允許出現。這樣的詮解至少在《雜阿含經》是不成立的，一來是完全忽略經中對於各支的解釋，二來各支的修行方法也將被掩沒於此詮解之中。順觀十二支中無明支是因（緣），行支是果（緣已生法）<sup>19</sup>，進而行支是因（緣），名色支是果（緣已生

<sup>19</sup> 參閱：呂凱文，《初期佛教緣起概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因頌」諸相應概念之交涉》，頁 76-100，台北：輔仁大學哲學博士論文，民國 91。

法)，其果包含因是很明顯的，如此一層一層堆疊下來，而至老死支。故老死支其實是堆聚了無明支到生支，而生支則內隱了無明支到有支，以此類推。各支之間的關係，並非如珠串地各自獨立互斥，而是相互環扣的。

Boisvert 認為五陰所呈現的次序，並非如 Mrs. Rhys Davids 所認為的「是實務的(practical)，而非科學的(scientific)」，或如 Th. Stcherbatsky 認為是從粗糙到細緻的漸進過程(a gradual process from coarseness to subtleness)。五陰次序更重要的意義就是透顯出五陰與十二支的關連，由此可凸顯出五陰的重要性，而呈現出五陰與十二支的關連正是本書最主要的目的。不過，筆者認為將五陰的各陰逐項對應於十二支的作法，其實是適得其反地封鎖並限制了五陰豐富活潑的內涵。

## 2. 與緣起思想有關的研究述評

Joanna Macy 之《Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory<sup>20</sup>》裡面的緣起觀是與眾不同的，因為 Macy 對緣起法的理解是從抽象的理論思考進入具體實務的社會行動、從個體關懷擴及到整個地球村、從義理實踐再進入與哲學和科學的對話，Macy 以其一生的經歷簡潔有力地呈現出緣起法的細膩微觀與多元宏觀。

在《Mutual Causality》中，Macy 說明西方與印度的單向因果論的典範，以及西方與印度的相互因果論的典範。單向因果論的特徵是線性的、單一方向的、有第一因的、有實體 (substance) 觀的、化約的。相互因果論強調因與果的相互作用與關連，所以是非線性的、非單一方向的、無第一因的、無實體觀的、非化約的。他認為西方相互因果論的典範是科學界所發展出來的一般系統理論 (General Systems Theory)，而印度相互因果論的典範則是佛教的緣起法，他認為緣起法可以解釋一般系統理論，反之亦然。

同一書中也另外簡介了三本將緣起法落實於不同層面的相關著作：(1) 《Dharma and Development》，Macy 在 1970 年代末與 1980 年代初曾參與在斯里蘭卡發起的佛教社區發展運動，並研究此運動在激發村民的自助計畫上如何去運用佛陀的教法，而這樣的方法與西方集中統一管理式的、機械化的、資本集中的發展模式有何不同，在這個過程中 Macy 目睹村民如何實際應用緣起教法於日常生活與其影響力。(2) 《Despair and Personal Power in the Nuclear Age》，有鑑於核能電廠對人體健康的危害，Macy 組織志同道合者致力於安全環境的維護，在此過程中 Macy 發現逃避、否認、心靈麻木等心理因素對人們回應存在於

---

<sup>20</sup> Joanna Macy, *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory*, N. Y.: State University of New York, 1991.



周遭的巨大危險造成嚴重的妨礙。Macy 深入緣起教法以探究如何協助人們藉由認知痛苦以克服否認的心理機制，進一步經驗到這樣的痛苦是健康的、是證明在生活網絡上還有人際互動的，並認知到此等互依性正是人們得以採取有效行動的根源。(3)《Thinking Like a Mountain: Toward a Council of all Beings》，這是與 Arne Naess 以及雨林運動者 John seed、Pat Fleming 的合著。挪威的哲學家 Arne Naess 提出深層生態學(deep ecology)的概念，呼籲人們對自我利益的概念應擴及到對所有有情眾生的關懷，Macy 認為這個概念與緣起法是相呼應的。

### 3.與四聖諦相關的研究述評

對四聖諦的「角色」做相當深入討論的是 Carol S. Anderson 於 1999 發表的《Pain and Its Ending—The Four Noble Truths in The Theravāda Buddhist Canon<sup>21</sup>》。作者深入代表阿毘達摩時代的五部經典探討四聖諦講述時的場景與後續影響，同時廣泛地回顧從十九世紀殖民主義，歐美學者對佛教開始接觸與詮釋到近代學者對四聖諦所抱持的觀點，梳理出以下幾個階段：(1)1856-1877 認為四聖諦是一種理性的教義( as a rational doctrine)，大約同時也懷疑四聖諦是否為佛陀教法的精髓(the essence of the Buddha's teachings?)。(2)1877-1926 認為四聖諦是獲得救贖的方法(as vehicles of salvation)。(3)1927-1980 懷疑佛陀真得教導過四聖諦嗎？(Did the Buddha teach the Four Noble Truths?) 有一些學者認為四聖諦並非佛陀所說，Anderson 認為即使如此也不會影響到四聖諦的權威，因為四聖諦至少包含了三種角色：(a)作為一種象徵(as symbols)，首度提出這個論點的是涂而幹(Emile Durkheim)，作者檢討了 Lucien Lévy-Bruhl、James George Frazer、Emile Durkheim、Paul Ricoeur、Dan Sperber 等學者所提出關於「象徵」的觀點，認為四聖諦之所以能夠作為象徵的意義，因為四聖諦能有喚醒對於上座部經論與歷史傳統的聯想、以及喚醒開悟(enlightenment)經驗的可能性。(b)作為一種具有邏輯性的教義陳述(as propositions of doctrine)，作者引用 Paul Griffithse 構成主要教義的三項條件，並逐一審視四聖諦如何符合這些條件。(c)作為一種正見(as right views)，這部分是作者自認不同於其他學者的觀點，其特別之處是在於正見能夠修養出涅槃的經驗(cultivating a particular kind of experience: the experience of *nibbāna*)

本書的視域相當高遠，不過整本書幾乎沒有進入四聖諦的各別內容，而以整體觀的方式來看四聖諦，研究四聖諦所(應)扮演的角色與四聖諦在知識系譜的定位。這不禁讓筆者聯想到數十年前日本學界對於緣起思想的研究，也是類似如此完全不進入「細節」的整體觀，這是學術研究的典範之一：將被研究對象視為是外於己身的他者。不過，此與本論文深入細節以擷取實做精髓的研究進路是不一

<sup>21</sup> Carol S. Anderson, *Pain and Its Ending—The Four Noble Truths in The Theravāda Buddhist Canon*, p. 94, U.S.A.: Curzon Press, 1999.

樣的。

### 第三節 小結

上列僅列出界具有代表性的研究。以本研究極少量的閱讀要做綜合評述是很自不量力的，遺珠之憾在所難免，筆者只能依據參閱資料，儘量地做客觀、公正且正確地觀察評述。同一件事情可以有多种理解視角，何況是多份研究報告，因此要做綜合評論之前必須先回到本研究的主題，亦即從心理實修的視角探究《雜阿含經》的緣起說。因此，有兩個介面是筆者一直關心的，一是過去的研究者用什麼樣的視角在看緣起說？二是這樣的視角與心理實修能關連上嗎？

整體來看，不論是中文或外文專書，在說明緣起法的時候，大部分都還是依循兩重三世的詮解觀點，不同的是，西文學界已經有深刻地反思兩重三世觀點的專論出現，而中文學界通常是含蓄地閃開兩重三世的觀點或者簡單一筆帶過。在心理實修部分，西文已經有不少基於經文或教團觀察的相關研究出現，而中文的相關著作則大部分是師傅個人生命經驗的領悟，雖然這樣的生命領悟的確也具有非凡的價值。另外，西文著作常會把佛教的觀點與當代思潮對話，這或許是因為當代大部分重要思潮都源於西方，這樣的對話反應出西方學界如何自我反思與如何交流融合東、西方的思想。

從引用的經典文獻觀之，西方學界幾乎都用巴利文與梵文的經典，而忽略漢譯經典，漢譯經典頂多是補充說明。中文相關學界也似乎有較重視巴利或梵文經典的趨勢，常見在研究中花許多篇幅說明巴利文或梵文的字義或語源。語源的重要性當然是不言而喻，不過，對意義的理解與發展現代性的清晰詮釋似乎亦不宜偏廢，漢譯經典中字少義豐的特性實應予以適當的重視。